

DER KIRCHENBEGRIFF DES CUSANUS VOR DEM HINTERGRUND DER KIRCHENPOLITISCHEN ENTWICKLUNGEN UND KIRCHENTHEORETISCHEN VORSTELLUNGEN SEINER ZEIT

Von Joachim W. Stieber, Northampton, Mass./USA

Das Interesse der modernen Cusanus-Forschung hat sowohl in Europa als auch in den Vereinigten Staaten und Japan vorerst dem Philosophen und Theologen Nikolaus von Kues gegolten.¹ In ihrer Welt-

¹ Meilensteine der modernen Cusanus-Forschung waren die Bücher von E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401–1464): L'Action – La Pensée* (Paris 1920) und E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig 1927), ein Werk, dessen erste zwei Kapitel *De mente* gewidmet sind, und das im Anhang eine Ausgabe des lateinischen Textes und eine deutsche Übersetzung dieser Schrift bietet. Zur gleichen Zeit wie Cassirers Buch erschien die Dissertation seines Schülers, J. RITTER, *Docta ignorantia: Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus* (Leipzig 1927). Kurz darauf regten R. Klibansky und sein Lehrer, E. Hoffmann, dessen Interesse besonders den philosophischen und mathematischen Schriften galt, die Herausgabe der *Opera omnia* des Cusanus durch die Heidelberger Akademie der Wissenschaften an, die mit *De docta ignorantia*, ediderunt E. Hoffmann et R. Klibansky (Leipzig 1932) eröffnet wurde. Das zuerst vorwiegend von modernen philosophischen Fragestellungen ausgehende Interesse an Cusanus, das noch in K. JASPERS' Buch *Nikolaus Cusanus* (München 1964) eine Fortsetzung fand, ist von H.-G. GADAMER, *Nikolaus von Kues im modernen Denken*, in: *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale . . . Bressanone, 1964* (Firenze 1970) 39–48 beschrieben worden. Gadamer machte dabei auf die Rolle des Neukantianers H. Cohen aufmerksam, dessen philosophische Interessen E. Cassirer weiter verfolgt hatte. Siehe auch die Übersicht von R. KLIBANSKY, *Nicholas of Cues*, in: *La Philosophie au milieu du vingtième siècle. Chroniques. Par les soins de R. Klibansky, IV. Histoire de la philosophie* (Firenze 1959) 88–94.

Cassirers Einordnung von Nikolaus von Kues als paradigmatischen Renaissance-Philosophen findet heute nur noch begrenzt Zustimmung. Zwar erscheint er weiterhin als alternativer Denker zur spätmittelalterlichen scholastischen Metaphysik aristotelischer Prägung, aber eher, wie CH. H. LOHR in seinem Beitrag, *Metaphysics*, betont, als Fortsetzer des vom mittelalterlichen Platonismus beeinflussten Ramon Llull (1235–1315), in: *Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge, England 1988) 548–557, 563–566, 584–586. Die Grenze zwischen Theologie und Philosophie, die Thomas von Aquin herausgearbeitet hatte, wurde in den Schriften des Cusanus oft wieder verwischt. Neu oder »renaissanceartig« ist bei Cusanus nicht so sehr seine philosophische Methode, sondern sein, dem Humanisten entlehnter, Rückgriff auf vollständige ältere Texte, bes. auf die Schriften des Dionysius Areo-

fremdheit lassen philosophisch-theologische Hauptwerke wie *De docta ignorantia* und *De concordantia catholica* den Leser kaum ahnen, daß sie

pagita und des Proclus, auf deren Bedeutung für die cusanische Theologie und Philosophie M. DE GANDILLAC, in seinem Buch *La Philosophie de Nicolas de Cues* (Paris 1941) hingewiesen hat, das jedoch in der »grundlegend überarbeiteten« deutschen Übersetzung: *Nikolaus von Cues* (Düsseldorf 1953) konsultiert werden sollte.

Die mathematischen, philosophischen und theologischen Schriften des Cusanus sind vom Standpunkt des mittelalterlichen Platonismus und der Scholastik in den Jahrzehnten zwischen circa 1930 und circa 1965 durch die Studien, kritischen Ausgaben und deutschen Übersetzungen von E. Hoffmann (1880–1952) und P. Wilpert (1906–1967) erforscht und zugänglich gemacht worden, insbesondere in den von ihnen herausgegebenen *Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung* (Leipzig 1936–1947; Hamburg 1949–). Diese Forschungsrichtung haben E. COLOMER mit seinem Buch *Nikolaus von Cues und Raimund Llull aus Handschriften der Kueser Bibliothek*: QSGP 2 (Berlin 1961) und R. HAUBST, dessen wichtigsten Cusanusstudien jetzt gesammelt als *Streifzüge in die cusanische Theologie* (Münster 1991) (mit einem chronologischen »Register« der Werke des Cusanus) vorliegen, sowie H. G. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Cues vor dem Jahr 1440*: BGPhThMA NF 3 (Münster 1971) weiter verfolgt. Die jüngst erschienene Studie von U. OFFERMANN, *Christus – Wahrheit des Denkens: Eine Untersuchung zur Schrift »De docta ignorantia« des Nikolaus von Cues*: BGPhThMA NF 33 (Münster 1991) stellt die Christologie des Cusanus in den Mittelpunkt, so daß die philosophischen Betrachtungen zu einem Teilaspekt der cusanischen Theologie werden.

Die eigenartige Verbindung bei Nikolaus von Cues von hierarchischen religiös-philosophischen Interessen mit traditionellen mittelalterlichen Vorstellungen von Recht und Politik ist in zwei amerikanischen Studien vorgestellt worden: P. E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* (Cambridge, Mass. 1961) und M. WATANABE, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa, with Special Reference to his »De Concordantia Catholica«*: THR 58 (Genève 1963), wobei Sigmund besonders betont, wie weitgehend sich Hierarchie und Konsens im politischen Denken des Cusanus die Waage halten.

Es ist das Verdienst E. Meuthens, die geistige Entwicklung des Cusanus in ihren biographischen und kirchenpolitischen Kontext eingeordnet zu haben. Meuthens Arbeiten können hier als bekannt vorausgesetzt werden, jedoch seien besonders genannt: E. MEUTHEN, *Das Trierer Schisma auf dem Basler Konzil. Zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Cues*: BCG I (Münster 1964), DERS., *Nikolaus von Cues. Skizze einer Biographie*: BCG (Münster 1992), DERS., *Der Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis*, in: MFCG 8 (1970) 11–114, DERS., *Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Cues 1451/52*, in: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit: Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987*, hg. v. H. Boockmann, B. Moeller u. U. Stackmann: AGWG.PH III/179 (Göttingen 1989) 421–499, DERS., *Die letzten Lebensjahre des Nikolaus von Cues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen*: WAAFLNW 3 (Köln 1958). Noch nicht abgeschlossen ist die monumentale Quellensammlung: *Acta Cusana: Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Cues I-II*, hg. v. E. Meuthen und H. Hallauer (Hamburg 1976–), von denen bisher die von Meuthen betreuten Teil-

aus der Feder eines in kirchlichen Rechtshändeln versierten Juristen stammen, dessen streitbare Teilnahme an den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit ihm schon von Zeitgenossen den Beinamen »Herkules der Eugenianer« eintrug.² Rudolf Haubst, dessen wissenschaftlichem Lebenswerk wir bei diesem Symposium gedenken, hat in seinen *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*³ darauf hingewiesen, daß die Motive für Wencks Kritik an *De docta ignorantia* nicht auf philosophisch-theologischer Ebene zu suchen sind, sondern in erster Linie in kirchenpolitischer Gegnerschaft zu dem streitbaren Anwalt Eugens IV. in seinem Konflikt mit dem Konzil von Basel.

Haubst machte jedoch auch auf die methodischen Gegensätze aufmerksam, die Wenck, einen Vertreter der aristotelisch-thomistischen »Schulzunft und Schultradition«,⁴ einem Werk wie *De docta ignorantia* gegenüber mißtrauisch machte. Da Nikolaus von Kues, in den Worten Haubsts, zeitlebens ein »Sucher« blieb und seine theologischen »Streifzüge« nie in einer Summa schematisch zusammenfaßte, könnten wir wohl einen sich entwickelnden Kirchenbegriff erwarten.⁵ Haubsts methodologisch wichtiger Hinweis erinnert daran, daß die Kirchenbegriffe des Cusanus im Kontext der kirchentheoretischen Gegensätze seiner Zeit gewürdigt werden sollten. Den Historiker reizt dabei in besonderem Maße die Aufgabe, nicht nur die Auseinandersetzung mit anderen Texten der Zeit und die Eigenart cusanischer Philosophie und Theologie zu untersuchen, sondern auch den sozialgeschichtlichen und kirchenpolitischen Kontext zu erörtern.

Für Nikolaus von Kues, wie für die meisten seiner Zeitgenossen, war die Kirche zeitlebens nicht nur Heilsgemeinschaft und als solche

bände I/1 (1401–1437) (Hamburg 1976) und I/2 (1437–1450) (Hamburg 1983), mit einem Verzeichnis der wichtigsten Literatur zur modernen Cusanus-Forschung erschienen sind.

² Den Beinamen »Herkules der Eugenianer« erhielt Cusanus zuerst von Enea Silvio Piccolomini (später Papst Pius II.) in dessen, ca. 1439–1440 geschriebenen, *De Gestis Concilii Basiliensis Commentariorum Libri II*, hg. und ins Englische übersetzt v. D. Hay und W. K. Smith (Oxford, England 1967) 14f.

³ R. HAUBST, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek*: BGPhThMA 38/1 (Münster 1955) 110–136. Vgl. auch die Besprechung von E. MEUTHEN, in: HJ 76 (1957) 358ff. und die Stellungnahme von R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Neue Erörterungen und Nachträge*, in: RQ 53 (1958) 81–88.

⁴ HAUBST, *Studien* 134, der sich hiermit der Beurteilung Wencks in G. RITTERS, *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts*, in: *Studien zur Spätscholastik II*: SHAW.PH (1922) 51 anschließt.

⁵ R. HAUBST, *Streifzüge*, »Vorwort« xv.

das *corpus Christi mysticum*, sondern auch ein *corpus politicum*, bei dem es um die Verwaltung der politischen und wirtschaftlichen Interessen der Amts- und Anstaltskirche ging. Der im Spätmittelalter verbreitete Terminus *corpus politicum (ecclesiae)* deckte sich weitgehend, aber nicht vollständig, mit dem älteren Begriff der *ecclesia militans*, der streitenden Kirche, der andere Akzente gesetzt hatte und auch weiterhin setzte, und den Nikolaus von Kues in *De concordantia catholica* bevorzugt verwendete.⁶ Obwohl auch Cusanus sich ein reich-

⁶ Vgl. *De conc. cath.*: h XIV/4, *Indices*, S. 511, unter »*ecclesia militans*«, und bes. II, 2: h²XIV/2, N. 72, Z. 4f., wo Cusanus den Papst als *capitaneus militantis huius ecclesiae* bezeichnet. Zur Bedeutung des Begriffs *capitaneus militantis ecclesiae* bei Cusanus, siehe unten Anm. 156.d Ein heilsgeschichtlich orientiertes, mehrschichtiges Kirchenverständnis, wie es Augustinus in *De Civitate Dei* formuliert hatte, kann als Gemeinplatz der Theologie der lateinischen Kirche im Mittelalter vorausgesetzt werden. Siehe dazu die Übersicht bei: Y. CONGAR, *L'Église: De Saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970), in deutscher Übersetzung: *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma und Die Lehre von der Kirche. Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*: HDG III/3c-d (Freiburg i. Br. 1971). Zur begrifflichen Unterscheidung zwischen *corpus Christi mysticum* und *corpus politicum (= ecclesia militans)* in der ekklesiologischen Literatur zur Zeit des Basler Konzils, vgl. A. J. BLACK, *Monarchy and Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controversy, 1430–1450*: CSMLT III/2 (Cambridge, England 1970) 14, mit Hinweisen auf den Traktat des ANDRÉS DE ESCOBAR, *Gubernaculum conciliorum* (1435): *Magnum Oecumenicum Constantiense Concilium*. . ., hg. v. H. von der Hardt, VI (Frankfurt 1699) 139–334, auf die Rede, die Juan de Segovia als Konzilsgesandter auf dem Kongreß zu Mainz hielt (28. März 1441): DRTA XV. Hg. v. H. Herre (Gotha 1912–1914) 682f. in Nr. 249, auf das Consilium, das Thomas Strzempinski im Namen der Universität Krakau verfaßte (1441): *Polskie traktaty koncyliarystyczne z połowy XV wieku* (aufgrund von Hss. in Krakau und Breslau), hg. v. W. Bucichowski: *Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia excultae spectantia XXIII* (Warszawa 1987) 167–230, 316–333, dort die Unterscheidung von *corpus [Christi] mysticum* und *corpus politicum*, 171 und 184, eine ältere Edition des Consilium aufgrund einer Pariser Hs.: C. E. BULAEUS (du Boulay), *Historia Universitatis Parisiensis V* (1401–1500) (Paris 1670) 479–517. In einer Rede (1442) als Gesandter des Konzils von Basel bezeichnete Niccolò de' Tudeschis (Panormitanus) den Papst als *caput ministeriale seu politicum ecclesie*, siehe unten Anm. 108. Siehe auch das irrtümlich Panormitanus zugeschriebene Consilium (1443): DRTA XVII. Hg. v. W. Kaemmerer (Stuttgart 1939) 351–357 (N. 167). Zu den Begriffen *corpus [Christi] mysticum* und *corpus politicum* mit Bezug auf die Kirche und die *societas christiana*, vgl. die Diskussion in M. WILKS, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*: CSMLT II/9 (Cambridge, England 1963) I. *Societas christiana* (15–64, bes. 18–25), wo auf den Satz des Kanonisten Johannes Andreae (1270–1348) verwiesen wird: »Ista vero nomina – universitas, communitas, collegium, corpus, societas – sunt quasi unum significantia.« (23f.) Zu *universitas*, *corpus*, *societas*, *collegium*, *civitas* und verwandten Begriffen, vgl. P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas: Expressions du mouvement*

liches Einkommen aus Pfründen sicherte, unterschied er sich von der Mehrzahl der Pfründenbesitzer seiner Zeit, indem er seine kirchenpolitischen Stellungnahmen theoretisch in einer Art untermauerte, die weit über die apologetische Absicht eines Anwalts hinausging und bei der auch persönliche religiöse Anliegen eine Rolle spielten.

Der Bürgerssohn aus dem kleinen Kues im Herrschaftsgebiet der Kurfürsten von Trier verdankte seinen Aufstieg zum Kardinal und Fürstbischof von Brixen vor allem zwei Umständen: erstens seinem Studium des kanonischen Rechts, das er 1423 in Padua als *doctor decretorum* beendete⁷ und das dann zu seiner Tätigkeit als Anwalt für Ulrich von Manderscheid auf dem Basler Konzil führte, und zweitens der Gelegenheit und dem Wagnis, in dem Jahrzehnt von 1438 bis 1448 mit unermüdlichem Eifer die Interessen Eugens IV. an den deutschen Fürstenhöfen und besonders auf den deutschen Reichstagen vertreten zu haben. Die Schriften, in denen Nikolaus von Kues seine Gedanken über die Kirche als Heilsgemeinschaft und als *corpus politicum* entwickelt, haben zum großen Teil ihren Ursprung in dem Konflikt zwischen Papst Eugen IV. und dem Konzil von Basel. Bei dieser Auseinandersetzung ging es vorwiegend, aber nicht ausschließlich um die Verwaltung der Kirche als einer Institution klerikaler Amtsträger, wobei diese politische und praktische Frage der Kirchendisziplin sowohl vom Papst wie auch vom Konzil in den Jahren von 1433 bis 1439 unter Berufung auf die vorhergehenden theologischen Traditionen zunehmend dogmatisiert wurde.

Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß die Basler Konzilsväter bei ihren in den Jahren 1433 und 1434 stattfindenden Disputationen mit den Hussiten vorerst den traditionellen, vorwiegend juristisch formulierten Kirchenbegriff einer hierarchischen Amtskirche verteidigten. Im Gegensatz zu den spiritualistischen Kirchenvorstellungen der Hussiten gingen die Basler Konzilstheologen

communautaire dans le Moyen-Age latin: EEMA XIII (Paris 1970) 11–69, 111–117 und P. GILLET, *La Personnalité juridique en droit ecclésiastique, spécialement chez les Décretistes et les Décrétalistes et dans le Code de droit canonique*: DGMFT II/18 (Louvain/Malines 1927) I. I. 2. 2 »La doctrine scolastique de l'Église« (56–60), I. II. 2. 5 »... la théorie canonique de la personne morale« (150–168). Zur Ekklesiologie des späteren Mittelalters, vgl. auch die in Anm. 51 genannten Arbeiten von Merzbacher und Oakley. Zur Entwicklung der Ekklesiologie in der Zeit des Konzils von Basel, siehe die in Anm. 8, 9 und 16 genannten Arbeiten von J. Helmrath, E. F. Jacob, P. de Vooght, W. Krämer und J. Wohlmuth.

⁷ Zur Promotion des Nikolaus von Kues als *doctor decretorum* im Jahre 1423, vgl. ACI/1, Nr. 18.

davon aus, daß eine Erneuerung des religiösen Lebens am besten über eine strukturelle Reform der hierarchischen Amtskirche zu verwirklichen sei.⁸ Anhand eingehenden handschriftlichen Quellenstudiums hat W. Krämer überzeugend dargelegt, wie der Dominikaner Johannes von Ragusa, einer der bedeutendsten Basler Konzilstheologen, der an diesen Disputationen teilnahm, in seinem *Tractatus de Ecclesia* eine Ekklesiologie entwickelte, die den traditionellen, vorwiegend juristischen Kirchenbegriff der lateinischen Kirche in einer fruchtbaren Synthese erweiterte, die auch auf die hussitische Kritik einging.⁹ Die ekklesiologische Debatte der Basler Konzilsväter mit den Hussiten kann hier nicht weiter verfolgt werden. Sie sollte jedoch zumindest Erwähnung finden, denn sie bildet einen wichtigen Teil des politischen und theologischen Kontextes des Wirkens von Nikolaus von Kues als Mitglied des Basler Konzils in den Jahren 1432 bis 1437.

Als Nikolaus von Kues am 29. Februar 1432 dem Basler Konzil mit einem feierlichen Eid inkorporiert wurde, so tat er dies in erster Linie als Anwalt Ulrichs von Manderscheid, dessen Wahl als Erzbischof von Trier von Papst Martin V. und seinem Nachfolger Eugen IV. verworfen worden war, worauf Ulrich gegen das päpstliche Urteil bei dem gerade versammelten Basler Konzil Berufung (*appellatio*) einlegte.¹⁰ Die Inkorporation des Cusanus als Anwalt Ulrichs von Manderscheid, aber auch als Prokurator des Trierer Klerus und für die eigene Person, bedeutete *ipso facto* eine klare Stellungnahme für das Konzil in dem sieben Wochen zuvor mit Papst Eugen IV. ausgebrochenen Konflikt. Der Konflikt war durch den Versuch Eugens IV. ausgelöst worden, das Konzil ohne die Einwilligung der Konzilsväter kraft einer am

⁸ Zur ekklesiologischen Debatte der Basler Konzilsväter mit den Hussiten, siehe jetzt die kritisch resümierende Darstellung von J. Helmraht, die die gesamte ältere Forschung einbezieht: J. HELMRATH, *Das Basler Konzil 1431–1449: Forschungsstand und Probleme*: KHAB 32 (Köln 1987) 353–372. Unter den dort angeführten älteren Arbeiten, siehe bes. E. F. JACOB, *The Bohemians at the Council of Basel*, in: Prague Essays, hg. v. R. Seton-Watson (Oxford 1949) 81–123, P. DE VOOIGHT, *La Confrontation des thèses hussites et romaines au Concile de Bâle*, in: RTHAM 36 (1969) 97–137, 254–291 und das in der folgenden Anm. angeführte Buch von W. Krämer.

⁹ Zur Auseinandersetzung des Johannes von Ragusa mit der hussitischen Ekklesiologie: W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption: Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*: BGPhThMA NF 19 (Münster 1980) 80–124, 182–206 und JOHANNES (STOJKOVIC) DE RAGUSA, *Tractatus de ecclesia*. Editionem principem curavit F. Sanjek: Croatica Christiana – Fontes I (Zagreb 1983).

¹⁰ Zur Inkorporation des Cusanus, vgl. die Konzilsprotokolle: AC I/1, Nr. 102–104 sowie E. Meuthen, *Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil. Zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*: BCG I (Münster 1964) 104–115.

13. Januar 1432 in Basel veröffentlichten päpstlichen Bulle aufzulösen, eine Handlung, deren Rechtmäßigkeit die Konzilsväter energisch bestritten.¹¹ Zur Verteidigung ihres Standpunktes hatten die Konzilsväter am 21. Januar 1432 einen öffentlichen Brieftraktat, *Zelus domus Dei*, an die geistlichen und weltlichen Machthaber der lateinischen Christenheit gerichtet, in dem sie dazu aufriefen, an dem Konzil teilzunehmen und es zu unterstützen.¹² In einer grundsätzlichen Stellungnahme hatte dann das Konzil in seiner II. Sitzung am 15. Februar 1432 die Dekrete *Haec sancta* und *Frequens* des Konzils von Konstanz als Basis für seinen rechtmäßigen Fortbestand erklärt.

Von nicht geringer Bedeutung war die Entscheidung der Konzilsväter am 8. Februar gewesen, sich einen eigenen Konzilspräsidenten zu wählen. Kardinal Giuliano Cesarini, der von Papst Martin V. bestellte und von Eugen IV. bestätigte Konzilspräsident, hatte sich an diesem Tage von der Ausübung seines Amtes zurückgezogen, nachdem er sich vergewissert hatte, daß Eugen IV. auf seiner Dekretierung der Konzilsauflösung bestand. Indem das Konzil in der Person des Philibert de Montjeu, des Bischofs von Coutances, sich einen eigenen Präsidenten wählte, hatte es auch in der Praxis seiner Überzeugung Ausdruck gegeben, daß es als rechtmäßiges Allgemeines Konzil seine Macht direkt von Christus empfangt.¹³ In seiner Konzilschronik hat Juan de Segovia später (ca. 1449–1453) auf die symbolische Bedeutung der Wahl eines eigenen Konzilspräsidenten hingewiesen, als er hervorhob, daß sich die Konzilsväter dabei bewußt wurden, daß die dem Konzil von Christus verliehene Macht nun auch ohne einen vom Papst bevollmächtigten Präsidenten unvermindert fortbestehen würde.¹⁴ Das Konzil betonte jedoch immer wieder, sowohl im Februar

¹¹ Eugen IV. hatte die Auflösung zuerst am 12. November 1431 und dann in endgültiger Form am 18. Dezember 1431 dekretiert. Vgl. die Texte der beiden Bullen in den *Gesta sacrosancte generalis synodi Basiliensis* des JUAN DE SEGOVIA: Monumenta Conciliorum Generalium saeculi decimi quinti (künftig: MCG) II-IV (Vindobonae 1873–1896; Basileae 1932–1935); die genannten Texte: MCG II, 70–75. Zur Darstellung: J. W. STIEBER, *Pope Eugenius IV, the Council of Basel, and the Secular and ecclesiastical Authorities in the Empire: The Conflict over Supreme Power and Authority in the Church*: SHCT 13 (künftig: STIEBER, *Pope Eugenius IV*) 12ff. und G. CHRISTIANSON, *Cesarini the Conciliar Cardinal: The Basel Years, 1431–1438*: KGQS 10 (St. Ottilien 1979) 31–36.

¹² Die beste Ausgabe der Texte von *Zelus domus Dei* (21. I. 1432) und dem Dekret der II. Sitzung (15. II. 1432): MCG II, 118ff., 124ff.;

¹³ Zum Rücktritt von Cesarini und der Wahl des Bischofs von Coutances als Konzilspräsident am 8. Februar 1432, siehe das Protokoll des Konzilsnotars Petrus Bruneti: *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel* (künftig: ConBas) I-VIII (Basel 1896–1936); das genannte Protokoll: ConBas II (Basel 1897) 27.

¹⁴ Vgl. JUAN DE SEGOVIA, *Gesta sacrosancte generalis synodi Basiliensis*: MCG II, 122.

1432 als auch in den folgenden Jahren, daß es in Eintracht mit dem Papst, dessen oberste Kirchenleitung es prinzipiell anerkannte, die Kirche reformieren wolle, was jedoch nicht bedeute, daß es deshalb gewillt sei, sich bei Meinungsverschiedenheiten, im Namen der Eintracht, dem päpstlichen Willen unterzuordnen. Die feierliche Erneuerung der Dekrete *Haec sancta* und *Frequens* in der II. Sitzung des Basler Konzils steht in engem Zusammenhang mit der vorhergehenden Wahl eines eigenen Präsidenten. Sie erinnert auch an die ähnliche Situation, in der *Haec sancta* ursprünglich erlassen worden war, als Papst Johannes XXIII. das Konzil von Konstanz durch seine Flucht auflösen wollte.¹⁵

Um die Oberhoheit eines Allgemeinen Konzils nicht nur in der Theorie sondern auch in der Praxis zu verwirklichen, folgte in Basel auf die Erneuerung von *Haec sancta* die Ausarbeitung einer internen Konzilsverfassung oder Geschäftsordnung, des *Modus procedendi*, demzufolge alle Konzilsmitglieder in vier Deputationen aufgeteilt wurden: *Pro communibus [negociis]*, *Pro fide*, *Pro reformatorio* und *Pro pace*, die nach den Hauptaufgaben des Konzils benannt waren und bei Abstimmungen gleichberechtigt waren.¹⁶ Mit Ausnahme der Deputation für Allgemeine (das heißt politische) Angelegenheiten entsprachen die Deputationen den drei Hauptanliegen des Konzils, die Papst

¹⁵ Vgl. K. A. FINK, in: HKG(J) III/2 (Freiburg i. Br. 1968) 49; ferner 545–572.

¹⁶ Zur Geschäftsordnung oder »parlamentarischen« Arbeitsweise der vier Deputationen und zur Behördenorganisation des Basler Konzils: P. LAZARUS, *Das Basler Konzil; seine Berufung und Leitung, seine Gliederung und seine Behördenorganisation*: HS 100 (Berlin 1912). Zum Bestreben der Basler Konzilsväter, allen Konzilsmitgliedern freien Meinungs austausch und freie politische und theologische Entscheidungen zu ermöglichen: J. WOHLMUTH, *Verständigung in der Kirche, untersucht an der Sprache des Konzils von Basel*: TTS 19 (Mainz 1983) (künftig: WOHLMUTH, *Verständigung*). Wohlmuths Versuch, die Anliegen der Basler Konzilsväter mit Hilfe der Kommunikations-theorien von J. Habermas und seiner Schule verständlicher zu machen, ist nicht ganz überzeugend. Seine Analysen der Texte und seine These, daß die Basler Konzilsväter ernsthaft um freie Diskussion und Willensbildung auf dem Konzil bemüht waren, leisten jedoch auch ohne diesen theoretischen Überbau einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des Konzils. Zur Arbeitsweise der Deputationen, siehe auch die Einleitung von H. HERRE zu: *Concilium Basiliense, die Protokolle des Concils, 1440–1443, aus dem Manuale des Notars Jakob Hügin*: ConBas VII (Basel 1910) xvi–xxii; der Band enthält auch Einzelheiten über die Verhandlungen des Konzils mit dem neugewählten Konzilspapst Felix V. Zu den Protokollen der Konzilsnotare, siehe auch: E. MEUTHEN, *Zur Protokollführung auf dem Basler Konzil (mit besonderer Berücksichtigung der Handschrift Ny kgl. S. 1842 fol. in Kopenhagen aus dem Nachlaß des Johann von Segovia)*, in: AHC 16 (1984) 348–368. Eine kritische Ausgabe und englische Übersetzung des *Modus procedendi* wird von J. W. Stieber vorbereitet.

Martin V. bei der Ernennung Kardinal Cesarinis zum Konzilspräsidenten hervorgehoben hatte: Einheit im Glauben – Reform an Haupt und Gliedern – Frieden unter den christlichen Völkern.¹⁷ Der *Modus procedendi*, der auf einen Vorschlag des Pariser Dominikanertheologen Johannes de Ragusa zurückging, war am 23. Februar 1432 einstimmig angenommen und dann im folgenden September in schriftlicher Form bestätigt worden.¹⁸

Als Nikolaus von Kues am 29. Februar dem Konzil inkorporiert wurde, akzeptierte er nicht nur den Standpunkt des Konzils, daß die Auflösungsbulle von Eugen IV. null und nichtig sei, sondern auch den *Modus procedendi*, der dazu bestimmt war, den kirchentheoretischen Standpunkt des Konzils in der politischen Praxis zu verwirklichen. Der *Modus procedendi* war darauf bedacht, die unabhängige Meinungsbildung auf dem Konzil zu fördern, indem er, im Gegensatz zum Konzil von Konstanz, die klerikalen Nationen als Gremien für Debatten und offizielle Abstimmungen nicht zuließ. Die Beweggründe für diese Regelung waren nicht nur politische Effizienz, sondern auch das Bestreben, die Einheit der Kirche – ungeachtet nationaler Unterschiede – zum Ausdruck zu bringen. Konsens und Eintracht auf der Basis von freier Diskussion und freier Abstimmung gehörten von Anfang an zu den Leitbildern der Basler Konzilsväter. Sowohl in der Grundeinstellung wie auch in der Praxis bot der Basler

¹⁷ Vgl. Die Ernennungsbulle Martins V. vom 1. Februar 1431: MCG II, 53ff.

¹⁸ Juan de Segovia berichtet in seiner Konzilschronik (*Gesta*), daß der Vorschlag eines *Modus procedendi* mit vier Deputationen von Johannes de Ragusa stammte. Vgl. MCG II, 126f. Der Konzilsnotar Petrus Bruneti protokolliert in seinem *manuale*, daß der Bischof von Coutances als Konzilspräsident am 18. Februar 1432 um »avisamenta ... pro salubri progressu sacri concilii« gebeten hatte, daß er am 23. Februar »... narravit quod summe erat expediens et necessarium, ut fierent et constituerentur quatuor deputaciones,« und daß dieser Vorschlag »summe placuit omnibus.« Zum 26. Februar protokolliert Bruneti, wie die Mitglieder der *nacio Gallicana* in vier Deputationen verteilt werden, wodurch auch die von Juan de Segovia angegebene Aufteilung datiert wird. Vgl. ConBas II, 38, 40, 43 und MCG II, 128. Beratungen über die endgültige schriftliche Fassung des *Modus procedendi* werden am 4. und 30. August und am 22. September 1432 in Brunetis Protokoll der Generalkongregationen erwähnt. Die formelle Bestätigung des bereits seit sieben Monaten in der Praxis entwickelten *Modus* erfolgte in der Generalkongregation des Konzils am 26. September 1432. Vgl. Brunetis Protokolle der Verhandlungen: ConBas II, 184, 204, 226, 229. Den Text des *Modus* hat Juan de Segovia unter die Handlungen des Monats September 1432 in seine Konzilschronik (*Gesta*) aufgenommen; vgl. MCG II, 260–263. Zu den Äußerungen Juans de Segovia zur Verfassung des Basler Konzils, siehe unten Anm. 99–110, 113–115.

Modus procedendi Anregungen zu den Themen politischer Willensbildung, die Nikolaus von Kues später in *De concordantia catholica* weiterentwickelt hat.

Die kirchenpolitische Auseinandersetzung zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV., die Nikolaus von Kues Anlaß dazu bot, seine Gedanken zur Kirche als Heilsgemeinschaft und als politische Körperschaft besonderer Art zu entwickeln, läßt sich in folgende vier Abschnitte gliedern: (1) Januar 1432 – Dezember 1433: Konflikt über die Rechtmäßigkeit der päpstlichen Konzilsauflösung; (2) Februar – April 1434: Streit um die Machtbefugnisse der päpstlichen Vertreter und Präsidenten im Konzil; (3) März 1434 – Juli 1437: von Mißtrauen und Spannung gekennzeichnete Teilnahme der päpstlichen Präsidenten am Konzil, begleitet von vergeblichen Versuchen des Konzils, Eugen IV. dazu zu bewegen, die in Basel verabschiedeten Reformdekrete als auch den Papst verpflichtend anzuerkennen und sie dementsprechend zu befolgen; (4) Juli 1437 – Februar 1447: erneuter Konflikt zwischen Papst und Konzil, ausgelöst durch die Weigerung Eugens IV. die Reformdekrete des Konzils auszuführen und durch seinen Versuch, das Konzil kraft einer päpstlichen Bulle, *Doctoris gentium* (18. IX. 1437) gegen den Willen der Mehrzahl der Konzilsväter nach Ferrara zu verlegen. Zuerst zögernd, dann aber entschieden, antwortete das Konzil mit einem Prozeß, der am 29. Juli 1437 vom Anwalt des Konzils (*promotor concilii*) eröffnet wurde, und der zur feierlichen Vorladung (*citatio*) (31. VII. 1437) und, mit dem Konzil als Richter, zur Suspension (24. I. 1438) und Absetzung (25. VI. 1439) Eugens IV. führte.¹⁹ Anschließend wählten die Basler Konzilsväter als neuen Papst (5. XI. 1439) den verwitweten Herzog Amadeus VIII. von Savoyen, der als Papst Felix V. nur begrenzt Anerkennung fand.²⁰

¹⁹ Die Texte zur gerichtlichen Vorladung (*citatio, citatorium*) (31. VII. 1437), Suspension (24. I. 1438) und Absetzung (25. VI. 1439) Eugens IV. und den XXVI., XXXI. und XXXIV. Sitzungen des Konzils: MCG II, 1001f., 1010–1013 und MCG III, 20–30, 325ff. Zur Darstellung des Vorgangs: STIEBER, *Pope Eugenius IV* (wie Anm. 11) 46–56. Der Text der Bulle *Doctoris gentium* (18. IX. 1437) Eugens IV.: CFI I (Roma 1940) 91–99; zur Darstellung: J. GILL, *The Council of Florence* (Cambridge, England 1959). Immer noch wertvoll ist die ältere, Eugen IV. verteidigende, Darstellung von N. VALOIS, *La Crise Religieuse du XV^e Siècle: Le Pape et le Concile (1418–1450)*, 2 Bde (Paris 1909). Zur Erörterung der historischen Literatur über die Dekrete *Haec sancta* und *Frequens*, die bei dem Prozeß und der Absetzung Eugens IV. eine zentrale Rolle spielten, vgl. auch: J. HELMRATH, *Das Basler Konzil* (wie Anm. 8) 460–477.

²⁰ Zur Wahl und zum Pontifikat des Konzilspapstes Felix V.: J. W. STIEBER, *Amédée VIII – Felix V et le concile de Bâle*, in: Amédée VIII – Felix V, premier duc de Savoie et pape

Nikolaus von Kues nahm zu diesen offenen, vorübergehend latenten, und dann wiederum schroffen Konflikten zwischen Papst und Konzil differenziert Stellung. In den vier Jahren vom Februar 1432 bis Februar 1436 war er wegen seiner Rolle als Anwalt Ulrichs von Manderscheid auf dem Konzil²¹ mehr oder weniger verpflichtet, die These zu vertreten, daß die Macht eines Allgemeinen Konzils umfassender und größer sei als die des Papstes. Der endgültige Parteiwechsel wurde erst in der Generalkongregation des Konzils am 5. Dezember 1436 offenkundig, als Cusanus mit der Partei der päpstlichen Legaten in Basel für eine Verlegung des Konzils nach Italien stimmte.²² Jedoch schon ein Jahr zuvor, im Oktober 1435, hatte er Kontakte zur päpstlichen Partei gesucht, als Ambrogio Traversari als Orator Eugens IV. am Basler Konzil weilte. Es ist bezeichnend für die Vielschichtigkeit der Motive des Cusanus, daß nicht nur kirchenpolitische Aspekte, einschließlich Sicherung seines Pfründenbesitzes, dabei eine Rolle spielten, sondern auch der Umstand, daß Traversari als Übersetzer der Werke des Dionysius Areopagita bekannt war.²³ Die Hinwendung zur päpstlichen Partei hatte bei Nikolaus von Kues eben nicht nur materielle, karrierebedingte Beweggründe, sondern auch solche, die ihren Ursprung auf philosophisch-theologischer Ebene in einer hierarchischen Vorstellung von Schöpfung und Gesellschaftsstrukturen haben.²⁴ Nach dem endgültigen Bruch zwischen Papst und

(1383–1451): Bibliothèque Historique Vaudoise 103 (Lausanne 1992) 339–362, mit Hinweisen auf die ältere Literatur; zur Kanzlei des (Gegen)papstes Felix V.: E. MONGIANO, *La Cancelleria di un antipapa: Il Bollario di Felice V (Amedeo VIII di Savoia)*: Biblioteca Storica Subalpina 204 (Torino 1988). Auch nach der Wahl Felix V. unterhielt das Konzil von Basel eine eigene Kanzlei und andere Behörden, so daß das ältere Werk über die Konzilsbehörden von P. LAZARUS, *Das Basler Konzil* (wie Anm. 16) weiter unentbehrlich bleibt.

²¹ Zur Rolle des Nikolaus von Kues als Anwalt Ulrichs von Manderscheid auf dem Basler Konzil: MEUTHEN, *Das Trierer Schisma* (wie Anm. 1), bes. 230–253 zu den Verhandlungen Ende 1435/Anfang 1436, in denen der Trierer Konflikt beigelegt wurde.

²² Die Stimmabgabe des Cusanus »primo voto suo ad omnem locum gratum pape et Grecis« im Konzilsprotokoll Brunetis: ConBas IV (Basel 1903) 351; abgedruckt mit Angabe weiterer Literatur: AC I/1, Nr. 287; siehe auch die Bewertung in: MEUTHEN, *Trierer Schisma* (wie Anm. 1) 258f.

²³ Über die Kontakte des Cusanus mit Traversari im Oktober 1435: AC I/1, Nr. 244. Zu Traversari: C. L. STINGER, *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386–1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance* (Albany, N. Y. 1977), bes. 43f., 243. Eine stattliche Handschrift mit Traversaris lateinischer Übersetzung der Werke des Dionysius Areopagita befindet sich in der Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals zu Kues als Codex 43.

²⁴ Über das Zusammenwirken von sozialen, materiellen und geistigen Beweggründen

Konzil im Jahre 1437, der mit der gerichtlichen Vorladung Eugens IV. am 31. Juli 1437 begann und mit der Absetzung des Papstes am 24. Juni 1439 endete, ist Nikolaus von Kues in dem Jahrzehnt von 1438 bis 1447 zum unermüdlichen Gesandten und Verteidiger Eugens IV. an den deutschen Fürstenhöfen und auf den Reichstagen geworden.²⁵

Wir sind vorausgeeilt, um den zeitlichen Rahmen der Ereignisse abzustecken, in denen Papst Eugen IV., bzw. seine Vertreter und die Basler Konzilsväter ihre entgegengesetzten kirchenpolitischen Vorstellungen entwickelten, umstrittene Vorstellungen, mit denen sich Nikolaus von Kues dann in seinen eigenen Werken auseinandersetzte. In den ersten zwei Jahren, also 1432 und 1433, die Nikolaus von Kues, mit kurzen Unterbrechungen, am Basler Konzil verbrachte, stand vorrangig die Frage zur Debatte, ob das Konzil Eugen IV. zum Eingeständnis bringen könnte, daß seine im Dezember 1431 dekretierte Konzilsauflösung rechtswidrig und ungültig gewesen sei, das heißt, daß er bei dieser Anordnung die Grenzen seiner Macht überschritten habe. Dabei sahen sich die Basler Konzilsväter von Anfang an als Erben des Konstanzer Konzils, auf dessen Dekrete *Haec sancta* und *Frequens* sie sich in ihrer II. Sitzung (15. II. 1432) berufen hatten und dessen Kirchenverständnis sie damit auch wieder belebten.

Es war auch von großer Bedeutung, daß der von Martin V. zum päpstlichen Legaten und Konzilspräsidenten ernannte und in diesen Ämtern von Eugen IV. bestätigte Kardinal Giuliano Cesarini das Konzil unterstützte. Cesarini tat dies sowohl öffentlich wie auch in vier persönlichen Schreiben, die er zwischen Januar und Juni 1432 an Eugen IV. und das Kardinalskollegium richtete. Darin bezeichnete er die päpstliche Konzilsauflösung nicht nur als Verstoß gegen das Konstanzer Dekret *Frequens*, sondern auch als Preisgabe der Möglichkeit, die Böhmen auf dem Verhandlungswege wieder in den Schoß der Kirche zurückzuführen.²⁶ In seinem Brief vom 5. Juni 1432 betonte Cesarini,

bei der Entscheidung des Nikolaus von Kues zwischen Konzil und Papst: J. W. STIEBER, *The »Hercules of the Eugenians« at the Crossroads: Nicholas of Cusa's Decision for the Pope and Against the Council in 1436/37 – Theological, Political, and Social Aspects*, in: *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom: Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*, hg. v. G. Christianson und T. M. Izbicki: SHCT 45 (Leiden 1990) 221–255.

²⁵ Zur Rolle des Cusanus als Verteidiger der Sache Eugens IV. im Jahrzehnt 1438–1447, vgl. unten Anm. 163, mit dem Hinweis auf MEUTHEN, *Nikolaus von Kues, 1401–1464* (wie Anm. 1) 66–77.

²⁶ Die Briefe Cesarinis an den Papst und an das Kardinalskollegium vom 13. und 23. Januar 1432, sowie an den Papst, ca. Anfang Februar 1432 und am 5. Juni 1432:

daß das Konstanzer Konzil mit dem Dekret *Frequens* die Einwilligung eines Allgemeinen Konzils zu seiner Verlegung oder Auflösung vorgeschrieben hatte und, darüber hinaus, mit dem Dekret *Haec sancta* entschieden habe, daß ein Allgemeines Konzil über den Papst nicht nur in Fällen von Häresie, sondern auch bei Förderung von Schisma, und bei lasterhaftem Lebenswandel oder unpassender Amtsführung zu Gericht sitzen könne.²⁷ Cesarinis eindeutige Stellungnahme zur Verbindlichkeit von *Haec sancta* ist von Interesse, da später (1438) Juan de Torquemada und anschließend Eugen IV. offiziell, in der Bulle *Etsi non dubitemus* vom 2. April 1441,²⁸ die Verbindlichkeit dieses Dekrets in Frage stellten.

Die umfangreiche Literatur über die Verbindlichkeit des Dekrets *Haec sancta* kann an dieser Stelle nicht aufgerollt werden.²⁹ Es soll jedoch auf einige Aspekte hingewiesen werden, die in der Diskussion nicht immer Beachtung finden. Als die Konstanzer Konzilsväter das Dekret *Haec sancta* in ihrer V. Sitzung (6. IV. 1415) veröffentlichten, und als sie sieben Wochen später auf der Basis dieser grundsätzlichen

MCG II, 95–107, 107–108, 109–117, 203–209. Zu diesen Briefen: G. CHRISTIANSON, *Cesarini* (wie Anm. 11) 40–51, 57–62, der Cesarinis Verteidigung der Verhandlungen mit den Böhmen in den Briefen vom Januar und Februar 1432 und die grundsätzliche Berufung auf die Dekrete *Frequens* und *Haec sancta* im Brief vom 5. Juni 1432 hervorhebt. Im gleichen Sinne bereits: P. DE VOOGHT, *Les Pouvoirs du Concile et l'Autorité du Pape au Concile de Constance*: UnSa 56 (Paris 1965) IV. »Le Cas de Conscience de Cesarini«.

²⁷ Cesarinis Brief vom 5. Juni 1432: MCG II, 203–209, bes. 208f.: »Nemo dubitat . . . quod ipse [summus pontifex] non posset concilium dissolvere, quia si in heresi, ita et in aliis casibus. Isti enim tres casus parificati fuerunt per concilium Constantiense; . . . quia propter scisma privavit Petrum de Luna, et propter deformitatem vite privavit Johannem. Et si qua iura reperiuntur, que dicant, prima sedes non iudicatur a quoquam, et primam sedem nemo iudicat, et nemo sibi dicit, cur ita facis, intelligenda sunt, nisi in hiis tribus casibus. In primo de fide provisum fuerat per c. »Si papa«, in aliis duobus per decretum Constantiense. . . Istos duos casus nemo dubitaret de predicta sententia, sicut etiam nemo debet dubitare de decreto concilii, quod factum est auctoritate pape et (concilii) representantis ecclesiam universalem.«

²⁸ Der Text von *Etsi non dubitemus*: CFl III (Roma 1946) 24–35, dort die Infragestellung von *Haec sancta* 32.

²⁹ Als erste Einführung zum Thema und zur Literatur seien genannt: HELMRATH, *Das Basler Konzil* (wie Anm. 8) 460–477, H. SCHNEIDER, *Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart*: AKG 47 (Berlin 1976), H. HÜRTEIN, *Zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel*, in: ThRv 6 (1963) 361–372 und W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption* (wie Anm. 9) 133–139, 244–247, mit weiteren Stellen im Register unter: »Konstanzer Dekrete« .

Erklärung in ihrer XII. Sitzung (29. V. 1415) Papst Johannes XXIII. wegen lasterhaften Lebenswandels und unpassender Amtsführung absetzten, saßen sie über einen in ihren Augen rechtmäßigen Papst zu Gericht.³⁰ *Haec sancta* sollte außerdem mit dem Dekret der XL. Sitzung (30. X. 1417) in Konstanz in Verbindung gebracht werden, in dem das Konzil seine Absicht erklärte, weiter festzulegen, »wegen welcher Art von Vergehen und in welcher Weise der Papst zurechtgewiesen, gerichtet und abgesetzt werden kann.«³¹ Zwar wurde ein eingehendes Dekret über diesen Punkt in Konstanz nicht mehr verabschiedet, aber daß es zur Machtbefugnis des Konzils gehörte, dies zu tun, haben weder die Konstanzer Konzilsväter in ihren Dekreten noch die Basler Konzilsväter einschließlich Cesarini bezweifelt. Als die Basler Konzilsväter den entscheidenden Passus des Dekrets *Haec sancta* über die Oberhoheit des Allgemeinen Konzils über den Papst zwischen 1432 und 1439 in den Dekreten von nicht weniger als sechs Konzilssitzungen immer wieder veröffentlichten, so geschah dies nicht etwa mit der Absicht, neue Glaubenswahrheiten oder neues Recht zu schaffen, sondern um alte Glaubenswahrheiten und *bestehendes* Recht wieder zur Geltung zu bringen und zu bekräftigen.³²

Weder die Argumente Kardinal Cesarinis noch die Verlautbarungen des Basler Konzils scheinen Eugen IV. und seine engeren Berater vorerst in ihrer politischen Haltung beeinflusst zu haben. Der Papst ließ sich auch nicht durch den Zustrom neuer Konzilsmitglieder beeindrucken, die im Sommer 1432 in Basel eintrafen, eine Entwicklung, die mit der klaren Stellungnahme für das Konzil seitens Kaiser Sigismunds und König Karls VII. von Frankreich verbunden war. Von besonderer Bedeutung war dabei die entschiedene Befürwortung des Basler Konzils durch das Nationalkonzil der gallikanischen Kirche in Bourges im März 1432.³³

³⁰ Die Dekrete der V. und XII. Sitzung in Konstanz: COD (Bologna 1972) 409f., 416ff.

³¹ Der Text des Dekrets der XL. Sitzung in Konstanz: COD 444: »XIII. Item, propter quae et quomodo papa possit corrigi vel deponi.«

³² Vgl. die Affirmationen in den Dekreten der II. (15. II. 1432), III. (29. IV. 1432), XII. (13. VII. 1433), XVIII. (26. VI. 1434), XXIX. (12. X. 1437) und XXXIII. (16. V. 1439) Sitzung des Konzils von Basel. Diese Entwicklung fand mit der Veröffentlichung der *Tres veritates fidei* in der XXXIII. Sitzung ihren Abschluß (siehe unten Anm. 91). Die Dekrete der XXXI. (24. I. 1438) und XXXIV. (25. VI. 1439) Sitzung, in denen das Konzil Eugen IV. suspendierte bzw. absetzte, nahmen auch direkt auf *Haec sancta* Bezug.

³³ Zur Unterstützung des Basler Konzils durch Kaiser Sigismund in den Jahren 1431 und 1432, siehe die einleitende Darstellung und die Texte: DRTA X. Hg. v. H. Herre (Gotha 1900–1906) 296–311, 377–486. Für die Haltung Frankreichs zum Basler Konzil:

Obwohl sich Eugen IV. weiterhin weigerte, seine Konzilsauflösung zurückzunehmen, hatte er im Juni 1432 Kaiser Sigismund als dem Vermittler einen Kompromiß angeboten, demnach »diejenigen, die in Basel versammelt sind,« mit den Böhmen über ihre »Rückkehr zum katholischen Glauben« verhandeln dürften, allerdings mit dem Vorbehalt, daß dem Papst später alle Vereinbarungen zur Überprüfung vorgelegt werden müßten.³⁴ Zur gleichen Zeit hatte der Papst eine vierköpfige Gesandtschaft nach Basel entsandt, um dort vor »den in Basel Versammelten« (nicht vor dem Konzil, das Eugen IV. als solches ja nicht anerkannte) den päpstlichen Standpunkt darlegen zu lassen.³⁵ Die rangältesten Mitglieder der päpstlichen Gesandtschaft, Giovanni Berardi, Erzbischof von Tarent, und Andreas Chrysoberges, Erzbischof von Kolossi, trugen am 21. und 23. August 1432 in Generalkongregationen des Konzils den päpstlichen Standpunkt vor. Ihre Reden sind uns überliefert, da die Konzilsväter um die Texte baten, um in ihrem Brieftraktat *Cogitanti* am 3. September 1432 dazu Stellung zu nehmen.

In den Tagen dieser großen Gegenüberstellung der päpstlichen und konziliaren Kirchenbegriffe war Nikolaus von Kues selber nicht in Basel, sondern auf einer Reise, die ihn nach Koblenz und Köln führte. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß ihm nach seiner Rückkehr schriftliche Fassungen der Reden von Chrysoberges und Berardi zur Verfügung standen, und er hat sicherlich eine Kopie von *Cogitanti* besessen, da er im Frühjahr 1441 in seinem *Dialogus concludens Amedistarum ex*

H. MÜLLER, *Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449)*. 2 Teile (Paderborn 1990), bes. die Kap. 5 und 6, die dem Einsatz des Erzbischofs von Lyon, Amédée de Talaru, für das Basler Konzil gewidmet sind. Immer noch von Interesse ist die Schilderung in: N. VALOIS, *La Crise Religieuse* (wie Anm. 19), bes. I, 153–157 zum gallikanischen Nationalkonzil in Bourges im März 1432.

³⁴ Vgl. die Bulle Eugens IV., *Inter cetera vota* vom 26. Juni 1432: MCG II, 217f.; auszugsweise, unter Angabe der Drucke und Handschriften, sowie der relevanten Schreiben, auch: DRTA X, 450–457.

³⁵ Über das Geleit und den Empfang der sich bereits auf der Reise befindenden päpstlichen Gesandten wurde in der Deputation *Pro communibus* am 12., 15. und 17. Juli und in den Generalkongregationen am 18. Juli und am 2. und 4. August 1432 beraten. Vgl. das von Bruneti geführte Protokoll der Sitzungen: ConBas II, 167–173, 181–183, 194 und den Bericht des Juan de Segovia: MCG II, 211. Zum Empfang der Gesandtschaft und zu den Reden des Andreas Chrysoberges und des Giovanni Berardi am 12. und 23. August 1432, vgl. ConBas II, 198–202. Die beiden anderen Mitglieder der päpstlichen Gesandtschaft waren Bertrand Robert, Bischof von Maguëlonne, ein päpstlicher Referendar, und Antonio de San Vito, u.j.d., ein Auditor der Römischen Rota.

gestis et doctrina concilii Basiliensis sowie im folgenden Jahre in seinen Reden auf dem Reichstag zu Frankfurt (Juni/Juli 1442) mehrfach auf Stellen des Brieftraktates Bezug nahm. In den Jahren 1441–1442 tat er dies jedoch nicht mehr mit der Absicht, den grundsätzlichen Standpunkt der Konzilsantwort zu verteidigen, sondern um ihn zu widerlegen.³⁶ Die Reden der beiden päpstlichen Gesandten und die Konzilsantwort *Cogitanti* sollen erst vorgestellt werden, anschließend die Wirkungsgeschichte von *Cogitanti* anhand der Traktate des Juan de Segovia, und schließlich die Stellungnahme des Cusanus zu den gleichen Themen in *De concordantia catholica*, in der *Cogitanti* allerdings nicht ausdrücklich erwähnt wird.

Der erste Sprecher der päpstlichen Gesandtschaft war Andreas Chrysoberges, ein gebürtiger Grieche, der, wie seine beiden Brüder, zur lateinischen Kirche übergetreten war.³⁷ In jungen Jahren war er in Pera, der genuesischen Satellitenstadt von Konstantinopel, dem Dominikanerorden beigetreten und hatte anschließend im Konvent (*studium*) seines Ordens an der Universität Padua studiert, wo er 1418 den Grad eines Magisters der Theologie erwarb. Papst Martin V. hatte den jungen Dominikanertheologen bald darauf nach Griechenland und in die orthodoxen Grenzgebiete Polens als Legaten entsandt, um durch ihn dort die Primatsansprüche der römischen Kirche vertreten zu lassen. Im Jahre 1431 hatte dann Eugen IV. Chrysoberges zum lateinischen Erzbischof von Kolossi auf Rhodos ernannt. Die Einheit aller Christen durch Anerkennung des päpstlichen Primats war die Losung des kirchlichen Lebensweges dieses Dominikanertheologen griechischer Herkunft, und in diesem Sinne sprach er auch in Basel.

Unter wiederholter Zitierung des Paulustextes *non sit schisma in corpore* aus dem 1. Korintherbrief,³⁸ rief Chrysoberges die Basler Konzilsväter dazu auf, sich dem Willen Eugens IV. zu unterwerfen. »Denn«, so betonte er, »wer es ablehnt, unter dem Fürsten der Kirche zu sein, . . . kann nicht in der Einheit des mystischen Leibes verbleiben.«³⁹ Weiterhin führte er aus, daß die Päpste zur Wahrung der Ein-

³⁶ Zum *Dialogus concludens Amedistarum* (1441) und den Reden des Cusanus auf dem Reichstag zu Frankfurt (Juni/Juli 1442), vgl. u. Anm. 95 und 96.

³⁷ Siehe die Angaben zu Lebenslauf und Schriften unter *Andreas Chrysoberges*, in: T. KAEPPEL, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi I* (Roma 1970) 64–67 und A. WALZ, *Andreas Chrysoberges*, in: LThK² I (Freiburg i. Br. 1957) 514.

³⁸ 1 Kor 12,25. Der Text der Rede *Maximam mihi* des Andreas Chrysoberges: MANSI XXIX, 468–481.

³⁹ MANSI XXIX, 470f.: »Qui enim ecclesiae principi subesse renuit, et membris ecclesiae

heit im Glauben auch die ersten Allgemeinen Konzilien einberufen hätten, wobei er neben anderen historischen Beispielen das Konzil von Nicaea nannte, das von Papst Silvester I. versammelt worden sei, und das Erste Konzil von Konstantinopel, das Papst Damasus I. einberufen habe.⁴⁰ Mit dieser in seiner Zeit weit verbreiteten Auffassung des Verhältnisses der Päpste zu den ersten Allgemeinen Konzilien übertrug Chrysoberges, wie übrigens auch Thomas von Aquin, auf den er sich als Dominikaner berief,⁴¹ das Modell der Laterankonzilien des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts und der damit verbundenen Vorstellungen des päpstlichen Primats auf die Konzilien des vierten Jahrhunderts. Gerade zu dieser Frage bringt dann Nikolaus von Kues in *De concordantia catholica* neue Einsichten. Denn trotz seiner Sympathie für eine hierarchische Leitung der Kirche durch den römischen Papst, kam Cusanus aufgrund seiner Studien der lateinischen Konzilsakten der Alten Kirche zu der Erkenntnis, daß die ersten Allgemeinen Konzilien nicht von den Päpsten, sondern von den römischen Kaisern einberufen wurden.

Auf den griechischen Dominikanertheologen folgte zwei Tage später Giovanni Berardi, Erzbischof von Tarent, mit einer Rede, in der er den Standpunkt des Papstes aus der Sicht eines Kanonisten verteidigte. Berardi sollte in den nächsten fünf Jahren, von 1432 bis 1437, wiederholt als der energische, persönliche Vertreter Eugens IV. in Basel wirken.⁴² In seiner ersten Rede (23. August 1432) vor dem Basler

ipsi subjectis communicare recusat, . . . is in unitate mystici corporis manere non potest.«

⁴⁰ MANSI XXIX, 473. Zur modernen Beurteilung des Verhältnisses von Päpsten und Allgemeinen Konzilien in der Alten Kirche, vgl. M. WOJTWYTSCH, *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461): Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile*: PuP 17 (Stuttgart 1981) und H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Paderborn 1979). Siehe auch die Übersichten von H. FUHRMANN, *Das Ökumenische Konzil und seine historischen Grundlagen*, in: DERS., *Einladung ins Mittelalter* (München 1987) 169–191, 291 und von G. SCHWAIGER, *Die konziliare Idee in der Geschichte der Kirche*, in: RoJKG 5 (1986) 11–23, sowie die Beiträge verschiedener Autoren in: M. Greschat (Hg.), *Das Papsttum I-II*: GK 11–12. (Stuttgart 1985) und die treffende Orientierung von H. SCHNEIDER, *Konzilien*, in: EKL ³II (Göttingen 1989) 1430–1440.

⁴¹ Zur Rolle des Papstes bei der Festlegung von Glaubenssätzen zitierte Chrysoberges THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, 2 a II ae. q. I. 10: *Utrum ad Summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare*. Zur päpstlichen Vorrangstellung gegenüber Allgemeinen Konzilien in der Sicht des Thomas von Aquin: Y. CONGAR, *Thomas d'Aquin: Sa vision de théologie et de l'Eglise* (London 1984).

⁴² Zu Berardi, vgl. die Zusammenstellung bei STIEBER, *Pope Eugenius IV* (wie Anm. 11) 15.

Konzil trug er kompromißlos seinen eigenen Standpunkt und den des Papstes vor. Es ist jedoch fraglich, ob diese mit kanonistischen Zitaten gespickte Rede von ihm allein ausgearbeitet worden war, denn wir haben keinen Anhaltspunkt in den Quellen, daß Berardi jemals kanonisches Recht studiert hat. Es ist daher naheliegend, anzunehmen, daß Antonio de San Vito, ein geschulter Doktor beider Rechte und erfahrener Auditor der Rota, der auch Mitglied der päpstlichen Gesandtschaft war, an der Ausarbeitung dieser offiziellen Rede mitbeteiligt war.

In seiner Rede (*Humanissimam*) vor den Basler Konzilsvätern hielt Giovanni Berardi ein Plädoyer für die uneingeschränkte monarchische Herrschaft des Papstes über die Kirche.⁴³ Damit ging er auf den Standpunkt der Konzilsväter ein, daß es sich bei der päpstlichen Konzilsauflösung um eine Prinzipienfrage handle. Bei seiner Verteidigung der uneingeschränkten Macht des Papstes berief sich Berardi vorwiegend auf Texte (*auctoritates*) aus dem *Decretum Gratiani* und gelegentlich auf Stellen aus dem Neuen Testament sowie der *Summa contra gentiles* des Thomas von Aquin. Daß es sich bei der Rede Berardis um das Plädoyer eines Kanonisten oder Doktors beider Rechte handelte, war schon daran zu sehen, daß er Stellen aus der Bibel, die für sein Argument von zentraler Bedeutung waren, einfach aus dem *Decretum Gratiani* zitierte, so zum Beispiel die Worte Jesu, »*Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam . . . et quaecumque solveris super terram erunt soluta et in caelis*« (Mt 16,18–19), die er nicht aus der Vulgata, sondern in verkürzter Form aus dem Kapitel *Aliorum hominum* des *Decretum Gratiani* anführte.⁴⁴ Berardi unterstrich, daß Jesus diese Worte an Petrus alleine [*soli*] gerichtet habe und lehnte die Auslegung ab, daß Petrus die Schlüsselgewalt als Sinnbild oder Vertreter der Kirche (*in figura* oder *in persona ecclesiae*) empfangen habe.⁴⁵

Berardi hob besonders hervor, daß ein Allgemeines oder Generalkonzil nur mit der Billigung des Papstes abgehalten werden dürfe, und daß der Papst sich vor niemandem gerichtlich zu verantworten

⁴³ Der Text von *Humanissimam*: MANSI XXIX, 482–492.

⁴⁴ Zitiert: MANSI XXIX, 484, aus C. IX q. 3 c. 14: *Corpus Iuris Canonici. Editio Lipsiensis secunda post A. L. Richteris curas . . . instruxit A. FRIEDBERG* (künftig: FRIEDBERG) I-II (Leipzig 1879) I, 610.

⁴⁵ Zu der von Berardi indirekt widersprochenen Auslegung, daß Petrus die Schlüsselgewalt nicht als Einzelner, sondern *in figura ecclesiae* empfangen habe, vgl. die Stellungnahmen des Jean Gerson, des Konzils von Basel in *Cogitanti* und des Cusanus in *De concordantia catholica*; siehe unten Anm. 56, 75 und 125–127.

habere. Als Beweisstellen führte er Papstbriefe aus dem *Corpus Iuris Canonici* an,⁴⁶ in denen der römische Primatsanspruch geltend gemacht wird. Die älteren dieser Briefe zitierte er alle aus dem *Decretum Gratiani*, in das sie aus Sammlungen übernommen wurden, die auf Pseudo-Isidor zurückgingen, während er die jüngeren Texte, authentische Papstbriefe von Nikolaus II. und Innocenz III., aus dem *Liber Extra Gregorii IX.* anführte.⁴⁷ Auf den Einwand, daß Eugen IV. mit

⁴⁶ *Corpus Iuris Canonici*, hier im Sinne des fünfzehnten Jahrhunderts: *Decretum Gratiani*, *Liber Extra Decretalium Gregorii Pape IX*, *Liber Sextus Decretalium Bonifacii Papae VIII*, *Constitutiones Clementis Papae V*, d. h. ohne die *Extravagantes*, die erst durch den Pariser Kanonisten Jean Chappuis in seiner Ausgabe des *Corpus Iuris Canonici* um 1500 hinzugefügt wurden. Vgl. K. W. NÖRR, *Die Entwicklung des Corpus Iuris Canonici*, in: Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte, Bd. I: Mittelalter (1100–1500), hg. v. H. Coing (München 1973) 835–846; knapp und treffend: P. LANDAU, *Corpus Iuris Canonici*, in: EKL³I (Göttingen 1986) 773–777.

⁴⁷ Nur einige der wichtigsten von Berardi zitierten *capitula* oder *auctoritates* aus dem *Corpus Iuris Canonici* seien hier zitiert (auf Vollständigkeit wird verzichtet): Aus den Papstbriefen des Ps. Isidor (Anacletus I. [ca. 79–91]), Julius I. (337–352), Symmachus (498–514), Pelagius II. (579–590): D. XXII c. 2: *Sacrosancta*; D. XI c. 3: *Nolite*; C. IX q. 3 c. 14: *Aliorum hominum*; D. XVII c. 5: *Multis*: FRIEDBERG I (wie Anm. 44) 73f., 23, 610, 51f.; von Berardi zitiert: MANSI XXIX, 485, 483, 484, 487; ferner eine Stelle aus einem nicht verifizierbaren Brief Innocenz I. (401–417): C. IX q. 3 c. 13: *Nemo iudicabit*: FRIEDBERG I, 610; sowie aus echten Papstbriefen von Nikolaus II. (1058–1061): D. XXII c. 1: *Omnes* und Innocenz III. (1198–1216): X. Lib. I tit. 8 c. 4: *Ad honorem* und X. Lib. IV tit. 17 c. 13: *Per venerabilem*: FRIEDBERG I, 73; II, 101, 714ff.; von Berardi zitiert: MANSI XXIX, 484, 483, 485, mit weiteren, hier nicht aufgeführten Zitaten aus dem *Decretum Gratiani*. Zur Identifizierung der von Ps.-Isidor erfundenen Papstbriefe oder Päpsten fälschlich zugeschriebenen Briefe, vergleiche die Hinweise in FRIEDBERG und in der materialreichen Untersuchung von H. FUHRMANN, *Einfluß und Verbreitung der Pseudo-Isidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit*, 3 Teile: MGH.SRI 24/1–3 (Stuttgart 1972–1974). Siehe dort das »Stellenverzeichnis« der »Pseudo-Isidorischen Dekretalen in den kirchenrechtlichen Sammlungen bis zum Dekret Gratians« (784–1005). Das oben erwähnte, Papst Symmachus zugeschriebene *capitulum* »*Aliorum*« befindet sich nicht im »Stellenverzeichnis«, jedoch hat Fuhrmann den Text, aus dem es stammt, den *Liber apologeticus* = *Libellus pro synodo* des Ennodius von Pavia (473/74–521), der von Ps.-Isidor als Synodalakte des Papstes Symmachus »eingekleidet wurde« (so Fuhrmann), als solchen identifiziert (*op. cit.*, 148f., 188, mit Verweis auf die Ausgabe des *Libellus [apologeticus] pro synodo*: ENNODIUS, *Opera*, hg. v. F. Vogel: MGH.AA [Berlin 1885] 48–67), in dem auf S. 61, Z. 36: *Aliorum* zu finden ist. Vgl. auch die Erörterung der Quellen auf die sich Gratian im *Decretum* zur Rechtfertigung des päpstlichen Primats berufen hatte, unter denen die Papstbriefe Ps.-Isidors eine entscheidende Rolle spielten: J. GAUDEMET, *La Primauté Pontificale dans le Décret de Gratien*, in: *Studia in Honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, hg. v. R. J. Card. Castillo Lara: STHJC 7 (Roma 1992) 137–156, bes. 146, über die Autorität der Päpste über Allgemeine Konzilien.

seiner eigenmächtigen Auflösung des Basler Konzils, das heißt gegen den Willen der Konzilsväter, das Konstanzer Dekret *Frequens* in Frage gestellt habe, und daß dieses dadurch sogar als aufgehoben gelten könne, antwortete Berardi, daß die Auflösung lediglich als Anwendung der Dispensgewalt des Papstes zu betrachten sei, bei der die Gesetze als solche weiter in Kraft bleiben würden.⁴⁸

Berardi beschränkte sich nicht darauf, die absolute monarchische Herrschaft des Papstes in der Kirche unter Anführung traditioneller kanonistischer Quellen und der *Summa contra gentiles* zu verteidigen, sondern machte auch das zusätzliche Argument geltend, daß die Monarchie im allgemeinen die beste Regierungsform sei. Hierbei berief er sich auf die *Politica* des Aristoteles,⁴⁹ in denen die Monarchie unter allen Regierungsformen als die beste bezeichnet worden sei und zitierte dann als zusätzliches Leitbild für den päpstlichen Prinzipat den Satz aus dem *Corpus Iuris Civilis* Justinians: »was dem Fürsten beliebt, hat die Autorität des Gesetzes« (*»quod ei [principi] placet [sic] legis habet auctoritatem«*).⁵⁰ Es war zu erwarten, daß ein so vorwiegend juristisch

⁴⁸ MANSI XXIX, 488f.: »quotidie in positivis, etiam sine causa . . . papa dispensat, eaque ipsa penitus tollit, legibus in sua soliditate remanentibus.«

⁴⁹ MANSI XXIX, 484.

⁵⁰ Ebd. 485, aus *Inst.*, Lib. I, 2, 6 und *Dig.*, Lib. I, 4, 1: *Corpus Iuris Civilis* I: *Institutiones*, recognovit P. Krueger; *Digesta*, recognovit T. Mommsen (Berlin 1877) 1, 35. Es war eher ungewöhnlich, das *Corpus Iuris Civilis* zur Unterstützung päpstlicher Ansprüche auf eine primatale Macht in der Kirche anzuführen, denn besonders seit dem elften Jahrhundert war die Vorrangstellung der Päpste in der Kirche in erster Linie aufgrund ihrer priesterlichen (oder königlich-priesterlichen) Macht beansprucht worden, für die Moses und Melchisedek eher als Modell in Frage kommen als ein Kaiser wie Justinian. Andererseits wurde der Papst bereits seit dem frühen zwölften Jahrhundert zusätzlich als *verus imperator* angesehen. Zu letzterem Thema, vgl. H. FUHRMANN, »Der wahre Kaiser ist der Papst.« *Von der irdischen Gewalt im Mittelalter*, in: Das antike Rom in Europa, hg. v. H. Bungert: Schriftenreihe der Universität Regensburg 12 (Regensburg 1986) 99–121. Die päpstlichen Machtansprüche auf die höchste geistliche und (indirekt) weltliche Macht wurden in ihrer vollentwickelten Form in der *Summa de potestate ecclesiastica* (ca. 1326) des Augustinus (Triumphus) aus Ancona (†1328) dargelegt, einem Autor, über den es eine eingehende Studie gibt: M. WILKS, *The Problem of Sovereignty* (wie Anm. 6), bes. III. 2: *Papa est verus Imperator* (254–287). W. Ullmann hat auf die Hervorhebung des *priesterlichen* Elementes in den Machtansprüchen Papst Bonifaz VIII. hingewiesen, wie diese in der Bulle *Unam sanctam* (1302) zum Ausdruck kamen. Vgl. W. ULLMANN, *Die Bulle Unam Sanctam: Rückblick und Ausblick*, in: RÖHM 16 (1974). Zu den oft zusammen zitierten Rechtssätzen »*Quod principi placuit legis habet vigorem*« und »*Princeps legibus solutus est*«, siehe allgemein zur Anwendung im Mittelalter: D. WYDUCKEL, *Princeps Legibus Solutus: Eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre*: Schriften zur Verfas-

formuliertes Verständnis der Kirche als *imperium Romanum*, das von einem Leitbild absoluter Monarchie aus der weltlichen Politik geprägt war, auf Widerspruch stoßen würde.

Bei den so ausschließlich auf die Person des Papstes konzentrierten Kirchenvorstellungen des Andreas Chrysoberges und des Giovanni Berardi – besonders bei dem juristischen Kirchenbild des letzteren – könnte man meinen, die ekklesiologische Besinnung der Zeit des Großen Schismas und besonders der Jahre vor und nach den Konzilien von Pisa und Konstanz habe nie stattgefunden.⁵¹ Es hatte zwar auch auf dem Konzil von Konstanz Vertreter eines juristischen und auf Amt und Person des Papstes konzentrierten Kirchenverständnisses gegeben, jedoch herrschte in der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts an der führenden theologischen Fakultät von Paris und an den deutschen Universitäten ein Kirchenverständnis vor, das die Kirche

sungsgeschichte 30 (Berlin 1979), bes. §§ 5–16. Dabei ist die Wechselwirkung zwischen Vorstellungen päpstlicher Vollgewalt aufgrund der Nachfolge im Amt des Petrus und solchen, die im Papst den Nachfolger der römischen Kaiser im Westen (vgl. *Constitutum Constantini*) sahen, zu berücksichtigen. Für Frankreich, siehe den klassischen Aufsatz von A. ESMEIN, *La maxime »Princeps legibus solutus est« dans l'ancien droit public français*, in: *Essays in Legal History . . .*, hg. v. P. Vinogradoff (London 1913) 201–214, der die absolutistischen Tendenzen dieses Rechtssatzes unterstreicht. A. RIGAUDIERE hat jedoch darauf hingewiesen, daß der Rechtssatz, *»Princeps legibus solutus est«* nicht nur im Sinne einer fortschreitenden willkürlichen Herrschaft verstanden wurde: DERS., *»Princeps legibus solutus est«* (*Dig. I, 3, 31*) et *»Quod principi placuit legis habet vigorem«* (*Dig. I, 4, 1 et Inst. I, 2, 6*) à travers trois coutumiers du XIII^e siècle«, in: *Hommages à G. Boulvert, publiés par le Centre d'Histoire du Droit du L. A. R. J. E. P. T. E. . .* (Nice 1987) 427–451. Auch vom Standpunkt der Kanonistik ist vor einer Überbewertung der absolutistischen Tendenzen des *Corpus Iuris Civilis* und des Rechtssatzes *»Princeps legibus solutus est«* gewarnt worden, vgl. B. TIERNEY, *»The Prince Is Not Bound by the Laws.« Accursius and the Origins of the Church Law and Modern State*, in: *CSSH 5* (1963) 378–400.

⁵¹ Zum Wandel des Kirchenbildes seit der Zeit Papst Bonifaz VIII. und während des Aufenthaltes der Päpste in Avignon und des Großen Schismas, siehe den bereits zitierten Überblick, in: Y. CONGAR, *L'Eglise* 264–338. Eine sorgfältige Erörterung unter Einbeziehung der Kanonistik, in: F. MERZBACHER, *Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter: Grundzüge der Ekklesiologie des ausgehenden 13., des 14. und 15. Jahrhunderts*, in: *ZSRG.K 39* (1953) 274–361. Zum Großen Schisma und zur konziliaren Bewegung, siehe auch die Übersichten von F. OAKLEY, *Conciliar Theory and Councils, Western (311–1449)*, in: *Dictionary of the Middle Ages*, hg. v. J. Strayer III (New York 1983) 510–523, 642–656 (mit Literaturangaben); DERS., *Natural Law, the »Corpus Mysticum«, and Consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthias Ugonius*, in: *Spec. 56* (1981) 786–810 (mit weiteren Angaben zur ekklesiologischen Traktatenliteratur) und DERS., *Council Over Pope? Towards a Provisional ecclesiology* (New York 1969), Part I. »Historical«.

als Gemeinschaft aller Gläubigen verstand, wobei die Theologen dazu neigten, von der Kirche als dem mystischen Leib Christi zu sprechen, während die Kanonisten in ihr eher eine hierarchische Korporation klerikaler Amtsträger sahen. Im Laufe des Großen Schismas, als sich rivalisierende Päpste gegenseitig exkommunizierten, hatte dieses mehr spiritualistische und korporative Kirchenverständnis breitere Zustimmung gefunden und zu der Überzeugung geführt, daß die Einheit und Reform der Kirche nur durch das regelmäßige Abhalten von Konzilien verwirklicht werden könne. Diese Wandlung des Kirchenbegriffs und die damit verbundene Tendenz, die Oberhoheit in der Kirche den Allgemeinen Konzilien zuzuschreiben, war durch das Große Schisma (1378–1417) beschleunigt worden. Der Ursprung dieses veränderten spätmittelalterlichen Kirchenbegriffes ist jedoch in den Auseinandersetzungen mit den Machtansprüchen von Päpsten wie Bonifaz VIII. und darauf Johannes XXII. während des Aufenthaltes der Päpste in Avignon zu suchen, an denen nicht nur weltliche, sondern in erster Linie klerikale Kritiker beteiligt waren.

Für das Kirchenverständnis breiter Teile des Klerus, besonders nördlich der Alpen, können während der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts die ekklesiologischen Schriften Jean Gersons als repräsentativ gelten.⁵² Zum großen Teil zur Zeit der Konzilien von Pisa und von Konstanz geschrieben, befaßten sich die Werke Gersons nicht nur mit der Kirchenpolitik, sondern auch mit Fragen der Seelsorge und der mystischen Erfahrung Gottes. Die Hochachtung und die Zustimmung, die den Werken des Pariser *doctor christianissimus* zuteil wurden, lassen sich an ihrer außerordentlichen, handschriftlichen Verbreitung in französischen und deutschen Bibliotheken des fünfzehnten Jahrhunderts messen.⁵³ Auch auf dem Basler Konzil

⁵² Zur Ekklesiologie Gersons und zu seiner Beurteilung des Machtverhältnisses von Papst und Allgemeinem Konzil: Y. CONGAR, *L'Eglise* (wie Anm. 6) 316–320 oder die deutsche Ausgabe: DERS., *Die Lehre von der Kirche*: HDG III/3d, 15–18. Ein ausgezeichnete Abriß zu Person und Werken, in: C. BURGER, *Gerson, Johannes*, in: TRE XII (Berlin 1983) 532–538; vgl. auch DERS., *Aedificatio, Fructus, Utilitas: Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris*: BHTh 70 (Tübingen 1986) mit einleitenden kritischen Bemerkungen zur Forschungslage und zur Edition der *Œuvres complètes*, I–X von Palémon Glorieux (Paris 1960–1973). Das von Burger in seinem Buch ausgeklammerte Thema der Stellungnahmen Gersons zur Beendigung des Großen Schismas und zur Reform und Regierung der Kirche wird untersucht in: J. B. MORRALL, *Gerson and the Great Schism* (Manchester, England 1960), eine kurze Studie, die jedoch die Wirkungsgeschichte der ekklesiologischen Schriften Gersons außer Betracht läßt.

⁵³ Die Verbreitung der Werke des Jean Gerson ist bereits aus den (nicht vollständigen)

beriefen sich Johannes de Ragusa und Juan de Segovia, zwei der bedeutendsten Theologen unter den Konzilsvätern, noch mehrfach auf die ekklesiologischen Schriften Gersons.⁵⁴ Gerson hatte betont, daß, obwohl die Fülle der geistlichen Gewalt normalerweise in der Kirche vom Papst ausgeübt wird, Christus dennoch stets das wahre Haupt der Kirche sei und die Kirche ihre Gewalt stets unmittelbar von Christus und nicht über den Papst als *Vicarius Christi* erhalte.⁵⁵ Gerson wies auch besonders darauf hin, daß Christus die Schlüsselgewalt der Kirche als Ganzheit und nicht Petrus als Einzelnem verheißen habe und berief sich bei dieser Deutung von Mt 16,18 auf Augustinus.⁵⁶

Handschriftenverzeichnissen in der Ausgabe der *Œuvres complètes* (wie Anm. 52) ersichtlich. Als konkrete Beispiele der handschriftlichen Verbreitung der Werke Gersons im süddeutschen Raum: *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, Bd. III, 1. Teil: *Bistum Augsburg*, 2. Teil: *Bistum Eichstätt*, 3. Teil: *Bistum Bamberg*, III/1–3, bearb. von P. Ruf, 4. Teil: *Register* (München 1932–1961), im Register unter »Johannes Gerson« (Seiten 981ff.) und Bd. IV, 1. Teil: *Bistümer Passau und Regensburg*, bearb. von C. E. Ineichen-Eder, 2. Teil: *Bistum Freising*, bearb. von G. Glauche – *Bistum Würzburg*, bearb. von H. Kraus (München 1977–1979), mit einem Verzeichnis der Werke Gersons, die sich im Jahre 1483 im Benediktinerkloster Tegernsee befanden (799–802).

⁵⁴ Vgl. JOHANNES [STOJKOVIC] DE RAGUSA, *Tractatus de ecclesia* (1433, 1439–1441), Editionem principem curavit F. Sanjek: *Croatia Christiana – Fontes I* (Zagrabiae 1983) II: c. 32–33 (150–155), mit längeren Zitaten aus J. GERSON, *De potestate ecclesiastica, Considerationes, I–II*: *Œuvres complètes* (wie Anm. 52) VI, 210–250; Zitat 211f. Juan de Segovia berief sich in einer Rede (28. März 1441) als Gesandter des Konzils auf dem Kongreß zu Mainz, auf Stellen aus J. GERSON, *De potestate ecclesiastica, Considerationes X, XII*. ebd. 229, 238 und eingehend auf die Niederschrift der Predigt von J. GERSON, *Prosperum iter faciet* (21. Juli 1415): *Œuvres complètes* V, 471–480; das Zitat 474, in der Gerson hervorgehoben hatte, daß die Frage, ob ein Papst von einem Allgemeinen Konzil gerichtet werden könne, durch das Konstanzer Dekret *Haec sancta* entschieden und geklärt worden sei. Die Rede des Juan de Segovia in Mainz: DRTA XV (wie Anm. 6), 730 in Nr. 349.

⁵⁵ Vgl. J. GERSON, *De unitate ecclesiae* (1409), *Consideratio II*: *Œuvres complètes* VI (Paris 1965) 136–145; das Zitat 137: »Unitas ecclesiae essentialis semper manet ad Christum sponsum suum; nam caput ecclesiae Christus.«

⁵⁶ Vgl. J. GERSON, *De potestate ecclesiastica* (1417), *Consideratio XI*: *Œuvres complètes* VI, 210–250; das Zitat 232: »Propterea loquitur Augustinus cum aliis quibusdam quod claves ecclesiae datae sunt non uni sed unitati, et quod datae sunt ecclesiae. Et hoc convenienter potest intelligi modis quos explicat consideratio, quoniam claves datae sunt propter ecclesiam et unitatem ejus tamquam propter finem. Potest etiam dici in ecclesia vel in concilio haec plenitudo ecclesiasticae potestatis.« Augustinus äußert sich an vier Stellen in diesem Sinne: *Sermones*, *Sermo* 295/2: PL XXXVIII, 1349; *De doctrina Christiana libri IV*, I/16, 18: PL XXXIV, 25; *In Johannis Evangelium Tractatus CXXIV*, 50/12 und 124/5: PL XXXV, 1763 und 1973. Zu den Werken und zum Kirchenbegriff des Augustinus, siehe unten Anm. 68. Siehe auch die Zusammenstellung

Von entscheidender kirchenpolitischer Bedeutung war, daß Gerson im Allgemeinen Konzil (Generalkonzil) eine wahrhaftige Repräsentation der Kirche sah und daß er deshalb dem Allgemeinen Konzil die Fülle der kirchlichen Macht zuschrieb, der auch der Papst untergeordnet sei.⁵⁷ Der Kontrast mit den kirchentheoretischen Vorstellungen des Andreas Chrysoberges und des Giovanni Berardi ist hier offenkundig.

Gersons Interessen galten hauptsächlich der Pastoraltheologie und der Mystik und nur zweitrangig der Kirchenpolitik. Dennoch hatte auch er, wie Berardi, auf die *Politica* des Aristoteles verwiesen, als er auf dem Konzil von Konstanz auf die bestmögliche Verfassung für die Kirche zu sprechen kam, zuerst nur kurz in einer Predigt, die er 1415 in Anwesenheit Kaiser Sigismunds hielt, dann ausführlicher in seinem Traktat *De potestate ecclesiastica*, den er 1417 auf dem Konzil veröffentlichte.⁵⁸ Indem er sich auf die *Politica* berief, sprach Gerson in seiner

von Textstellen zur Schlüsselgewalt bei Augustinus von Juan de Segovia in seinem Bericht zur Frage des Präsidiums auf dem Basler Konzil (*Relatio super materia bullarum de praesidentia*) (März 1434): P. LADNER, *Johannes von Segovias Stellung zur Präsidentenfrage des Basler Konzils*, in: ZSKG 62 (1968) 1–113, die Augustinuszitate 40ff., 94–98; siehe jedoch die ergänzenden Bemerkungen zur Edition: W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption* (wie Anm. 9) 209.

⁵⁷ Zur Repräsentation der Kirche durch das Allgemeine oder Generalkonzil und der daraus resultierenden Fülle der Kirchengewalt im Allgemeinen Konzil: J. GERSON, *De potestate ecclesiastica, Considerationes II u. XI*: Œuvres complètes VI, 217, 232 und GERSON, *De auferibilitate sponsi ab ecclesia* (1409, 1415): Œuvres complètes III (Paris 1962) 294–313; das Zitat 302: »Spernens igitur concilium ecclesiae spernit Deum a quo dirigitur. Et ita consequenter apparet enormis error dicentium quod deliberatio papae praeponderat super deliberatione ex consilio ecclesiae seu concilii generalis, . . .« Zum Begriff der Repräsentation der Kirche, siehe auch W. 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. A. Zimmermann u. G. Vuillemin-Diem: MM 8 (Berlin 1971) 202–237; zum allgemeinen Repräsentationsbegriff, vgl. H. HOFMANN, *Repräsentation* (wie Anm. 59)

⁵⁸ Vgl. J. GERSON, *Predigt Prosperum iter faciet*, vom 21. Juli 1415: Œuvres complètes V (Paris 1963) 471–480; das Zitat 478 und DERS., *De potestate ecclesiastica*: Œuvres complètes VI, 10–250; zur besten Verfassung der Kirche als einer Mischung von Monarchie, Aristokratie und Timokratie 248. Zur Theorie der gemischten Verfassung im Mittelalter und in der frühen Renaissance, vgl. J. M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages* (Princeton, N. J. 1992), mit Erörterung der Bemerkungen Gersons zur gemischten Verfassung kurz erörtert (248–252). Im lateinischen Mittelalter galt Aristoteles als der antike politische Denker und Befürworter der gemischten Verfassung schlechthin, da die Kommentare des Polybios und Ciceros zur römischen Republik als »gemischter« Staatsform unbekannt waren. Vgl. W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit: Geschichte und Gesellschaft – Bochumer Historische Studien 21* (Stuttgart 1980) und

Predigt von der Monarchie als einer guten Regierungsform, von der Mischung von Monarchie und Aristokratie – wie in Frankreich – als einer besseren, von der Mischung von Monarchie, Aristokratie und Timokratie jedoch als der besten Regierungsform oder Verfassung. Als den wichtigsten Bestandteil einer solchen, »gemischten« Verfassung für die Kirche bezeichnete Gerson sowohl in seiner Predigt als auch in seinem Traktat das Allgemeine oder Generalkonzil, an dem im Normalfall auch der Papst und die Kardinäle, sowie die Bischöfe und andere Prälaten, aber auch bedeutende Theologen und Kanonisten teilnehmen, die dann im Allgemeinen Konzil *virtualiter* die Kirche »repräsentieren«.⁵⁹

Mit diesem Leitbild einer »gemischten« Verfassung, das Gerson für die Kirche besonders befürwortete, griff er auf ein Paradigma zurück, das in der Pariser theologischen Fakultät zuerst von dem Dominikanertheologen Jean de Paris entwickelt worden war, der Äußerungen des Thomas von Aquin über die Vorzüge einer »gemischten«, vorwiegend monarchischen Verfassung im Bereich der weltlichen Politik auch auf die Kirche übertragen hatte.⁶⁰ Jean de Paris hatte das Paradigma einer »gemischten« Verfassung für die Kirche in seinem Traktat *De regia potestate et papali* ausgearbeitet, in dem er sich mit den Schriften der Befürworter päpstlicher Vollgewalt zur Zeit des Papstes Bonifaz VIII. auseinandergesetzt hatte.⁶¹

DERS., *Bürgerideal und Oligarchie. »Klassischer Republikanismus« aus althistorischer Sicht*, in: *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, hg. v. H. G. Koenigsberger u. E. Müller-Luckner: *Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 11* (München 1988) 1–18. Vgl. auch H. MOREL, *Le Régime mixte ou l'idéologie du meilleur régime politique*, in: DERS., *Mélanges Henri Morel* (Aix-en-Provence 1989) 488–506. Zur Theorie und Praxis einer »gemischten« Verfassung und »beschränkter« Monarchie (*monarchia limitata*) im Mittelalter, vgl. u. Anm. 103.

⁵⁹ Zum Begriff der Repräsentation im Mittelalter, der bei Gerson einer Identität von Kirche und Konzil entspricht, vgl. H. HOFMANN, *Repräsentation: Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*: *Schriften zur Verfassungsgeschichte 22* (Berlin 1974) 5. »Repraesentatio identitatis«, § 14. »Kollegiale Verkörperung einer Vielheit«. Vgl. auch W. KRÄMER, *Die ekklesiologische Auseinandersetzung* (wie Anm. 57) und A. BLACK, *Monarchy and Community* (wie Anm. 6) 15–22.

⁶⁰ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, 1 a. IIae. q. 105. 1–2. Vgl. auch: B. TIERNEY, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150–1650* (Cambridge, England 1982) 89f., K. PENNINGTON, *Law, Legislative Authority and Theories of Government, 1150–1300*, in: *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350–c. 1450*, hg. v. J. H. Burns (Cambridge, England 1988) 424–453, bes. 448f., J.-C. RICCI, *La Théorie thomiste du régime mixte*, in: *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger* 90 (1974) 1559–1609 und J. R. KAYSER u. R. J. LETTIERI, *Aquinas's »Regimen bene commixtum« and the Medieval Critique of Classical Republicanism*, in: *The Thomist* 46 (1982) 195–220.

Die Antwort des Konzils von Basel auf die Reden des Andreas Chrysoberges und des Giovanni Berardi als *oratores* Eugens IV. erfolgte in dem großen Brieftraktat *Cogitanti*. In der erstaunlich kurzen Zeit von neun Tagen (24. August – 1. September) wurde diese grundlegende Stellungnahme von einer Sonderkommission von Konzilsvätern unter der Leitung Kardinal Cesarinis ausgearbeitet. Bei der Redaktion scheint der Dominikaner Johannes de Ragusa federführend gewesen zu sein, und auch Kardinal Branda da Castiglione [*Placentinus*] wird als mitwirkend erwähnt.⁶² *Cogitanti* kann also keineswegs

⁶¹ Vgl. die textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. BLEIENSTEIN, *Johannes Quidort von Paris, Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*: Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik 4 (Stuttgart 1969) Kap. XIX, 174f. (lateinisch), 315ff. (deutsch). Zu Jean de Paris = Johannes Quidort, vgl. J. COLEMAN, *The Dominican Political Theory of John of Paris in its Context*, in: *The Church and Sovereignty*, c. 590–1918: Essays in Honour of Michael Wilks, hg. v. D. Wood: SCH(L)Subsidia 9 (Oxford, England 1991) 187–223. Zur Literaturgattung ekklesiologischer und politischer Traktate im Spätmittelalter, siehe die hier nur in Auswahl erwähnten Arbeiten von J. MIETHKE, *Die Traktate »De potestate papae«. Ein Typus politiktheoretischer Literatur im späten Mittelalter*, in: *Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales: Définition, critique et exploitation. Actes du Colloque . . . Louvain-la-Neuve . . . 1981*, hg. v. R. Bultot: PIEML II/5 (Louvain-la-Neuve 1982) 193–211; DERS., *Zur Bedeutung der Ekklesiologie für die politische Theorie im späteren Mittelalter*, in: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, hg. v. A. Zimmermann: MM 12/2 (Berlin 1980) 369–388 und DERS., *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert. Zur Einleitung*, in: *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, hg. v. J. Miethke u. A. Bühler: Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 21 (München 1992) 1–23 mit weiteren Beiträgen zur Rezeption der *Politica* des Aristoteles, insbes., J. STRUVE, *Die Bedeutung der aristotelischen »Politik« für die natürliche Begründung der staatlichen Gemeinschaft* und J. COLE, *The Intellectual Milieu of John of Paris (153–206)*.

⁶² Am 23. August 1432 protokolliert der Konzilsnotar Petrus Bruneti den Beschluß der Generalkongregation, daß Cesarini eine Sonderkommission von Theologen und Kanonisten bilden solle, um eine schriftliche Antwort auf die Reden der päpstlichen *oratores* auszuarbeiten. Am 1. September wird ein erster Entwurf vorgelegt, darauf am 2. September eine zweite Fassung, die von Johannes de Ragusa verlesen wird, und schließlich, in der Generalkongregation am 3. September 1432, die endgültige Fassung, die Bruneti als rangältester Konzilsnotar vorträgt. Vgl. ConBas II, 202, 204ff. Zur Berufung der Sonderkommission und zum endgültigen Text, siehe die *Gesta* des Juan de Segovia: MCG II, 226, 234–258. Unter den Mitwirkenden können wir auch den Theologen Thomas Ebendorfer von der Wiener Universität identifizieren. Vgl. W. JAROSCHKA, *Thomas Ebendorfer als Theoretiker des Konziliarismus*, in: MIOG 71 (1963) 88–98; siehe jedoch, die ergänzenden und korrigierenden Ausführungen von I. W. FRANK, *Der antikonziliaristische Dominikaner Leonard Huntpechler*: AÖG 31 (Wien 1976), »Zum Konziliarismus des Thomas Ebendorfer« (137–181). Auf die Bedeutung des Brieftraktates *Cogitanti* hat W. KRÄMER in *Konsens und Rezeption* (wie Anm. 9),

als die Stellungnahme des unteren Klerus oder radikaler Basler Konzilsväter gewertet werden. Keine andere grundlegende Stellungnahme wird in den folgenden Jahren so oft wie der Brieftraktat *Cogitanti* zur Legitimation des Basler Konzils zitiert werden.⁶³ Ausgerechnet Cesarini sollte fünf Jahre später peinlich an *Cogitanti* erinnert

mehrfach hingewiesen, vgl. »Sachregister« (Seite 468) unter »Basler Konzil – *Cogitanti*«, insbes. 135f. Vgl. auch H. J. SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil: Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521)*: FTS 30 (Frankfurt/Main 1984) 34, 165–166, 178, 202f.

⁶³ Unter den späteren Hinweisen auf *Cogitanti* sind bes. hervorzuheben der Brieftraktat des Konzils, *Ecclesiam suam Christus* (19. X. 1437), mit der Stellungnahme der Konzilsväter zur Nichtbeachtung ihrer gerichtlichen Vorladung Eugens IV. und zu seinem Versuch, das Konzil nach Ferrara zu verlegen: MCG II, 1049–1060. Juan de Segovia, der bei der Ausarbeitung der Ekklesiologie des Basler Konzils besonders nach 1437 eine führende Rolle einnahm und das Konzil in den Jahren 1438–1449 mehrfach als Gesandter auf Kongressen und Reichstagen vertrat, zitierte *Cogitanti* wiederholt in seinen Reden und Traktaten. So zum Beispiel im Dezember 1438/Januar 1439 in einer Denkschrift zu Verhandlungen zwischen Vertretern des Konzils und den Gesandten deutscher Fürsten: DRTA XIV. Hg. v. H. Weigel (Stuttgart 1939) 33–56 (N. 17); »*Cogitanti*« zitiert: 35, 39, 47, 55. Im folgenden August verteidigte Juan de Segovia die Absetzung Eugens IV. (17. VI. 1439) durch das Konzil in einer Rede (23. VIII. 1439), die er auf einer Tagung und einem Provinzialkonzil in Mainz hielt und die er später als den Traktat *Contra neutralitatem* veröffentlichte, in dem er sich wiederholt auf *Cogitanti* berief: DRTA XIV, 367–390 (Nr. 197); »*Cogitanti*«-Zitate: 357, 369, 382. In einer weiteren Rede, die er als Gesandter des Konzils auf dem Kongreß zu Mainz hielt (28. III. 1441), rechtfertigte Juan de Segovia erneut die Absetzung Eugens IV. und berief sich dabei wiederum auf *Cogitanti*. Vgl. auch unten, Anm. 94 und den Text der Rede: DRTA XV, 556–564 (Einleitung), 648–759 (Nr. 349) (Text); »*Cogitanti*«-Zitate: 677, 731, 742f. In der genannten Rede zitierte Juan de Segovia auch Jean Gerson (ebd. 730; vgl. auch oben Anm. 54) und die Worte des Augustinus: »*quando Petrus claves accepit, ecclesiam significavit*« (ebd. 680–681). Siehe auch Juans de Segovia Kommentar (ca. Ende Januar 1443) zu der Ablehnung seitens Eugens IV. (am 8. XII. 1442) des vermittelnden Vorschlages eines »dritten Konzils«, der von den Gesandten Kaiser Friedrichs III. und den deutschen Kurfürsten (am 12. November 1442) vorgetragen worden war: DRTA XVII, Vorschlag der Gesandtschaft (13. XI. 1442) 47–52 (Nr. 21, 23), Ablehnung seitens Eugens IV. (8. XII. 1442) 61–65 (Nr. 29) und der sich darauf beziehende Kommentar Juans de Segovia (Ende Januar 1443) 90–106 (Nr. 43), mit dem Zitat aus »*Cogitanti*« (105): »*Nec comparandum est corpus ecclesie aliis politicis corporibus civitatum et universitatum, quia in medio huius corporis est Christus qui ipsum regit, ne erret; alia autem politica corpora humanis et variis voluntatibus gubernantur.*« Siehe unten Anm. 87. Auch in der *Amplificacio disputacionis de auctoritate suprema ecclesie*, einer erweiterten Fassung seiner am 28. März 1441 auf dem Mainzer Kongreß gehaltenen Rede, berief sich Juan de Segovia auf *Cogitanti*. Vgl. den Text der *Amplificacio disputacionis* (ca. 1449–1453): MCG III, 695–941; »*Cogitanti*« Zitate: 701, 709, 806. Zu Juan de Segovia als einem der führenden Theologen unter den Basler Konzilsvätern, siehe unten Anm. 92–94 und 98–104.

werden, als er sich im Dezember 1437 entschloß, nicht mehr dem Konzil, sondern dem Papst Gehorsam zu leisten, nachdem Eugen IV. am 18. September 1437 das Konzil gegen den Willen der Konzilsmajorität nach Ferrara verlegt hatte.⁶⁴

Die Konzilsväter begannen ihre Antwort, *Cogitanti*, indem sie ihrerseits mit Betrübnis die von Chrysoberges zitierten Paulusworte »*non sit schisma in corpore*« an den Papst richteten.⁶⁵ Sie wiesen dabei auf die vergleichbare Situation in Konstanz hin, als Papst Johannes XIII. durch seine Flucht das Konstanzer Konzil aufzulösen versuchte.⁶⁶ Die Konzilsväter lehnten auch Chrysoberges Einwand ab, daß ein Unionskonzil in Bologna stattfinden müsse, da die Griechen nicht in der Lage wären, nach Basel zu kommen, wobei sie auf die Reise der Griechen zum II. Konzil von Lyon (1274) hinwiesen. Sie betonten außerdem die Dringlichkeit der Verhandlungen mit den Böhmen, die aus Mißtrauen gegen den Papst niemals nach Italien reisen würden.

Der zweite, längere Teil von *Cogitanti* ist der Widerlegung der Rede Giovanni Berardis, des Erzbischofs von Tarent, gewidmet.⁶⁷ Nachdem die Konzilsväter Berardis Belehrung über den päpstlichen Primat in der Kirche als *minime necessarium* zurückgewiesen hatten, lenkten sie den Diskurs sofort auf die Autorität der Kirche, wobei sie den berühmten Satz des Augustinus zitierten, »daß er dem Evangelium keinen Glauben schenken würde, wenn ihn die Autorität der Kirche nicht dazu bewege.«⁶⁸ Sie betonten, daß nur die Kirche von Makel und

⁶⁴ Nachdem sich Cesarini im Dezember 1437 entschlossen hatte, nicht mehr den Dekreten des Konzils von Basel, sondern den Verfügungen Eugens IV. zu folgen, wurde er am 24. Dezember 1437 von Niccolò de' Tudeschis, dem Erzbischof von Palermo, daher auch Panormitanus genannt, in einer öffentlichen Rede (*Maximum onus*) im Konzil von Basel mit peinlicher Ironie gefragt, »was ihm denn jene Autoritäten bedeuteten, die von seiner väterlichen Hochwürden in jener Antwort *Cogitanti* so eindringlich zitiert worden seien.« – »Quid ergo sibi volunt illa(e) auctoritates per paternitatem vestram . . . in illa responsione ›*Cogitanti*‹ magnopere allegat(a)e.« Vgl. MCG II, 1144–1193; das Zitat: 1168.

⁶⁵ Ebd. 236, 238.

⁶⁶ Ebd. 237.

⁶⁷ Ebd. 240–258.

⁶⁸ Ebd. 240: »*beatus Augustinus in plerisque locis asserit, ›evangelio non crederem, nisi me ecclesiae auctoritas commoveret‹*« (zitiert aus: AUGUSTINUS, *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti*: PL XLII, 176). Zum Autoritätsbegriff des Augustinus: K.-H. LÜTCKE, »*Auctoritas*« bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs: TBAW 44 (Stuttgart 1968) 137–142 und DERS., »*Auctoritas*«, in: Augustinus-Lexikon I (Basel 1990) 498–510, mit Hinweisen auf weitere Literatur. Die

Irrtum frei sei, daß sie Christus, dessen mystischer Leib sie sei, als ihr Haupt durch den Heiligen Geist vor Irrtum bewahre, während mehrere Päpste Irrtümern und Häresien verfallen seien.⁶⁹ Nur die Autorität der Kirche verleihe der Heiligen Schrift und den Gewohnheiten und Riten ihre Glaubwürdigkeit. Obwohl die Konzilsväter die Rolle der Kirche bei der Bewertung und Deutung der Heiligen Schrift betonten, bezogen sie – ebensowenig wie Augustinus in seiner Zeit – keine absolute Stellung in dieser Frage.⁷⁰ Indem sie die Autorität der

Einstellung des Augustinus zum allgemeinen oder »Plenarkonzil«, das er als das vorrangige institutionelle Medium kirchlicher Autorität betrachtet, dem auch der römische Papst untergeordnet ist, wird überzeugend dargelegt: W. WOJTOWYTSCH, *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461)* (wie Anm. 40) 235–251 und 438f. (Literatur). Wojtowytsch zitiert (246) die auch von Gerson angeführte Stelle (siehe oben Anm. 56) bei AUGUSTINUS, *In Johannis Evangelium Tractatus CXXIV*. Textum edendum curavit R. Willems: CChr.SL 36 (Turnhout 1954) Tractatus 124, c. 5, (684); auch in PL XXXV, 1973, mit der Deutung des Augustinus, daß Petrus die Schlüsselgewalt (vgl. Mt 16,18) nur »in Verkörperung der Allgemeinheit an Stelle der gesamten Kirche« erhalten habe. Wojtowytsch macht auch deutlich, daß Augustinus die »Plenarkonzilien« zwar als höchste Autorität betrachtete, sie aber nicht gegen die Heilige Schrift setzte, sondern in ihnen ein Mittel zum besseren Verständnis der Heiligen Schrift sah. Vgl. die von Wojtowytsch (245) angeführte Stelle aus: AUGUSTINUS, *De baptismo [contra Donatistas] libri VII*, Lib. II, c. III. 4., in: DERS, *Scripta contra Donatistas*, recensuit M. Petschenig, I: CSEL 51 (Vindobonae 1908) 178. Vgl. auch allgemein: A. SCHINDLER, *Augustin*, in: TRE 4 (Berlin 1979) 645–698, bes. 2. 8. »Ekklesiologie und Sakramentslehre«, 676–680 und die nützliche Auflistung der Werke des Augustinus, mit Angabe der Druckorte in PL, CSEL und CCL, in: Augustinus-Lexikon, hg. v. C. Mayer, Redaktion K. H. Chelius, I (Basel 1986–) xxvi–xli. Aufschlußreich ist weiterhin das Buch von F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung* (München 1933), zur Autorität der Heiligen Schrift (290–293), zur Autorität der Plenarkonzilien (312–313) und zur Deutung von Mt 16,18 (317).

⁶⁹ MCG II, 240–241: »sancta ecclesia tanto privilegio a Christo salvatore nostro, qui eam sanguine suo fundavit, dotata est, ut errare non posse firmiter credamus Preter autem ecclesiam nemini umquam tale munus communi lege datum esse legimus; non angelis, hii enim a principio errare potuerunt, et multis ex eis erraverunt; non primis parentibus, nam a dyabolo decepti sunt; non hominibus, nam omnis homo mendax; non summis pontificibus, quorum nonnulli in hereses et errores lapsi esse dicuntur et leguntur. ecclesia sola sine ruga et sine macula est que errare non potest in hiis que ad salutem necessaria sunt, utique cum Christus . . . se cum ea permansurum usque ad finem seculi, et per spiritum sanctum in omni veritate docendam esse pollicitus sit, . . . sponsa enim Christi dicitur, . . . Hec enim mater et magistra omnium fidelium, ac enim corpus Christi mysticum nuncupatur, cuius caput ipse dominus Jhesus Christus. Nec mirum, si errare non potest que caput habet Christum, doctorem spiritum sanctum.«

⁷⁰ Zur Rolle der Autorität der Heiligen Schrift in der Ekklesiologie des Konzils von

gesamten Kirche und damit auch die des Allgemeinen Konzils hervorhoben, suchten die Basler Konzilsväter nicht nur den päpstlichen Machtansprüchen zu begegnen, sondern auch dem radikalen Schriftprinzip der hussitischen Theologen. Besonders in seinen ersten Jahren führte das Basler Konzil stets einen »Zweifrontenkrieg«: vorerst gegen den päpstlichen Auflösungsversuch und den damit verbundenen päpstlichen Absolutismus, dann aber auch gegen den hussitischen spiritualistischen Kirchenbegriff, der mit einer absoluten Wertung der Heiligen Schrift verbunden war und in seiner Tendenz die mittelalterliche klerikale Amtskirche in Frage stellte.

Es war den Verfassern von *Cogitanti* ein besonderes Anliegen, für das Allgemeine Konzil die Autorität der gesamten Kirche in Anspruch zu nehmen: »All die Dinge, die von der Autorität der Kirche gesagt worden sind, müssen auf das Allgemeine Konzil bezogen werden, das sie repräsentiert«. ⁷¹ Eingehender als bei Gerson, der die Autorität der Kirche und die des Allgemeinen oder Generalkonzils einfach gleichsetzte, wird in *Cogitanti* die Autorität des Allgemeinen Konzils auf die Verheißung Christi zurückgeführt: »wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen«. ⁷² Als historische Zeugen der Autorität der Allgemeinen Konzilien werden außer Augustinus, auch Hieronymus, Papst Coelestin I. und Papst Gregor I. der Große genannt. ⁷³ Mit Nachdruck zitierten die Konzilsväter dann den entscheidenden Passus des Konstanzer Dekrets *Haec sancta*, der die Oberhoheit eines Allgemeinen Konzils – auch über einen Papst – verkündet hatte, und bezeichneten es als einen gefährlichen Irrtum zu behaupten, daß ein Allgemeines Konzil machtlos sei, und daß es irren könne, denn dadurch käme der ganze katholische Glaube ins Wanken. ⁷⁴

Basel: H. SCHÜSSLER, *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter*: VIEG 86 (Wiesbaden 1977) 195–224. Zum hussitischen Kirchenbegriff und zur Rolle des Johannes de Ragusa bei der Ausarbeitung einer konziliaren Antwort darauf, vgl. W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption* (wie Anm. 9) 80–124. Zur Bewertung der Autorität der Heiligen Schrift bei Augustinus, siehe oben Anm. 68: K.-H. LÜTCKE zum *Auctoritas*-Begriff des Augustinus und M. WOJTO-WYTSCH zur gleichwertigen Beurteilung von »Plenarkonzilien« und Heiliger Schrift. Siehe auch P.-T. CAMELOT, *Autorité de l'Écriture, autorité de l'Église. A propos d'un texte de S. Augustin*, in: *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*: BiblThom 37 (Paris 1967) 127–133.

⁷¹ MCG II, 241.

⁷² Mt 18,20, das Zitat in *Cogitanti*: MCG II, 242.

⁷³ MCG II, 242: »Augustinus ad Januarium asserit generalium conciliorum saluberrinam in ecclesia esse auctoritatem.« Vgl. AUGUSTINUS, *Ad Inquisitiones Januarii Libri II* [=Epistolulae, 54–55], Liber I.1: PL XXXIII, 200.

Wie bei Gerson und Augustinus, wird in *Cogitanti* die von Christus mit den Worten »tibi dabo claves regni caelorum« verheißene Schlüsselgewalt als eine Petrus nur sinnbildlich für die gesamte Kirche und nicht ihm allein anvertraute Macht ausgelegt.⁷⁵ Bei der Erörterung der Frage, ob der Papst den Anweisungen (*mandatis*) der gesamten Kirche und des Allgemeinen Konzils (*universalis ecclesie et concilii generalis*) zu gehorchen habe, weisen die Konzilsväter darauf hin, daß der Papst, den sie als *caput ministeriale ecclesie* und nicht als *dominus* bezeichnen, ein Teil des mystischen Leibes Christi sei und deshalb auch der unfehlbaren Autorität der Kirche, das heißt dem Allgemeinen Konzil, unterworfen sei.⁷⁶ Obwohl jeder einzelne Christ verpflichtet sei, dem Papst zu gehorchen, treffe dies *nicht* bei den Dingen zu, die ein rechtmäßig versammeltes Allgemeines Konzil verordnet habe. Sie unterstrichen, daß ein Papst als einzelner irren könne, nicht aber das die Kirche repräsentierende Allgemeine Konzil, und daß es deshalb ausgesprochen häretisch sei, wenn jemand anmaßend und halsstarrig (*contumaciter*) gegen das Dekret *Haec sancta* spreche.⁷⁷

Ein eigener Abschnitt ist in *Cogitanti* der Frage gewidmet, ob Eugen IV. befügt sei, das Basler Konzil ohne die Zustimmung einer Majorität der Konzilsväter aufzulösen.⁷⁸ Die Rechtmäßigkeit einer solchen eigenmächtigen, päpstlichen Auflösung wurde nicht nur als Verstoß gegen die formalen Bestimmungen des Dekrets *Frequens*, sondern auch aus grundsätzlichen Erwägungen bestritten, die von dem Kirchenverständnis des Konzils herrührten. In ihrer Deutung des Konstanzer Dekrets *Haec sancta* übernahmen die Konzilsväter die von

⁷⁴ MCG II, 243: »Nec quisquam illud dicere presumat quod aliquod generale concilium legitime congregatum invalidum sit, aut errare possit, quia, si hic perniciosus error admitteretur, tota fides catholica vacillaret, nec aliquid certi in ecclesia haberemus.«

⁷⁵ Ebd. 244: »Uni autem quare dictum est »tibi dabo claves regni celorum«? Sancti doctores exponunt, ut unitatem designaret ecclesie, et ideo ab unitate exordium proficitur, ut ecclesia Christi una esse demonstratur; et Petrus quando claves accepit, ut dicit Augustinus, ecclesiam significavit.« Siehe oben Anm. 68, mit dem Hinweis auf AUGUSTINUS, *In Johannis Evangelium Tractatus CXXIV*, 124, c. 5.

⁷⁶ Ebd. 243: »Nam etsi sit caput ministeriale ecclesie, non tamen est maior tota ecclesia; alioquin errante pontifice, sicut sepe contigit et contingere potest, tota erraret ecclesia, quod esse non potest. Et si caput sit et principalis prelatus huius corporis mistici, est nichilominus intra corpus, nam si extra corpus esset, tunc non pertineret ad corpus, nec tunc caput esset. Corpus igitur hoc totum continet, et ipsum quod dicitur caput et singula membra.«

⁷⁷ Ebd. 244: »Sic et hereticum est, si quis illi decreto [Haec sancta] contumaciter contradicat.«

⁷⁸ Ebd. 250–252.

Cesarini in den vorhergehenden Monaten geäußerte Ansicht, daß ein Allgemeines Konzil nicht nur in Glaubenssachen (also bei Häresie), sondern auch in Fällen von Schisma und bei lasterhaftem Lebenswandel oder unpassender Amtsführung über einen Papst zu Gericht sitzen könne, und daß es dies in Konstanz bei der Absetzung Johannes' XXIII. und Benedikts XIII. bereits getan habe.⁷⁹ Denn, so folgerten die Konzilsväter in *Cogitanti*, wenn ein Papst das Recht habe, ein für Fragen des Glaubens und der Reformation der Kirche einberufenes Allgemeines Konzil aufzulösen, so würde das bedeuten, daß er nicht gerichtet werden könne, was sie als unzulässig bezeichneten.

Die Basler Konzilsväter machten außerdem geltend, daß das Recht des Papstes, ein Allgemeines Konzil einzuberufen, nicht bedeute, er könne dasselbe wieder auflösen, denn, nachdem es versammelt sei, beziehe das Konzil, als Vertreter der gesamten Kirche, seine Gewalt unmittelbar von Christus.⁸⁰ Die Konzilsväter betonten, daß an der Rechtmäßigkeit des Konstanzer Konzils und seiner Dekrete nicht zu zweifeln und daß es von seinen ersten Tagen an ein rechtmäßiges Konzil gewesen sei, wobei sie andeuteten, daß das Urteilsvermögen jener zu untersuchen sei, die daran zweifelten.⁸¹ Zwar räumten sie ein, daß in den Zeiten vor dem Konstanzer Konzil die Lehrmeinungen zu der Frage, ob der Papst angeklagt werden könne, wankend gewesen seien, daß aber dann, um übereifrige Streitigkeiten um Worte zu beenden, die gesamte in Konstanz versammelte Kirche als Lehrerin aller Gläubigen diese strittige Frage (*passus*) entschieden habe.⁸²

Ein weiterer Aspekt des Kirchenverständnisses der Basler Konzilsväter, den sie in *Cogitanti* ausdrücklich verteidigten, war ihre Einladung an die Hussiten, in Basel über Glaubensfragen zu disputieren

⁷⁹ Ebd. 251: »quia tres casus: fidei, scismatis et reformationis sub eadem declaratione concilii Constanciensis [Hec sancta] continentur, quia Benedictum (XIII) propter scisma, Johannem (XXIII) deformitatem vite deposuit.«

⁸⁰ Ebd. 251: »Ante enim concilii congregacionem concilium non est; sed ut primum congregatum est, statim potestas universalis ecclesia, que est immediate a Christo, et quam concilium representat, transfunditur in ipsum concilium, vel potius continuatur in eo, et fit ipsum concilium supra papam et cunctos alios; ...«

⁸¹ Ebd. 253: »nam de Constanciensis synodo aut eius decretis nulla est dubitacio. ... Ista autem synodus legittime inchoata est, et legittime continuatur. Si autem aliquo modo de intellectu gestorum illius synodi dubitacio oriretur, ... ipsius iudicium esset exquirendum.«

⁸² Ebd. 254: »Glose et doctores in hac materia ante concilium Constanciense sepe vacillabant; ... ad amputandum curiosas et contenciosas verborum concertaciones, ecclesia universalis magistra omnium Constancie congregate diffinit hunc passum.«

und zu verhandeln. Eugen IV. hatte die Einladung aufgrund des Prinzips kritisiert, daß man mit als Häretiker Verurteilten nicht disputieren dürfe.⁸³ Nach dem gescheiterten Versuch, die hussitische Bewegung militärisch zu unterdrücken, war auch Cesarini von der Notwendigkeit von Verhandlungen überzeugt worden. *Cogitanti* vertrat deshalb die These, daß der Häresie am besten durch die Verteidigung der Wahrheit in Disputationen zu begegnen sei.⁸⁴ Auch hier unterschied sich das Kirchenverständnis Eugens IV. und seiner Vertreter von dem der Basler Konzilsväter, die ihre Einladung an die böhmischen Hussiten⁸⁵ in der Zuversicht verteidigten, daß Christus im Konzil mit Hilfe des Heiligen Geistes die Böhmen belehren und auch dem Konzil als Richter beistehen würde.⁸⁶

Zum Unterschied von Gerson und auch von Berardi vermieden es die Konzilsväter, in *Cogitanti* auf Verfassungsmodelle aus der weltlichen Politik als Leitbilder für die Kirche hinzuweisen. Sie betonten im Gegenteil, daß die Kirche als *corpus politicum* nicht mit anderen politischen Körperschaften wie Stadtstaaten oder Verbänden verglichen werden könne, denn inmitten dieses *corpus*, das das Allgemeine Konzil repräsentiere, »ist Christus, der es leitet, auf daß es nicht irre, während weltliche politische Körperschaften durch verschiedene menschliche Willen regiert werden.«⁸⁷ Mit dieser Auffassung hob das Konzil

⁸³ Eugen IV. hatte die Einladung an die Hussiten in diesem Sinne in seiner zweiten Auflösungsbulle, *Quoniam alto* vom 18. Dezember 1431, kritisiert; vgl. MCG II, 72–75. Cesarini war dieser Kritik des Papstes bereits kurz nach dem 8. Februar 1432 in einem ausführlichen Brief entgegengetreten, in dem er die Einladung an die Böhmen rechtfertigte. Der Text des undatierten Briefes: MCG II, 109–117. Zur Datierung, ca. 8. Februar, vgl. G. CHRISTIANSON, *Cesarini* (wie Anm. 11) 45. Zu den das Konzil rechtfertigenden Briefen Cesarinis aus dem Jahre 1432, vgl. Anm. 26.

⁸⁴ Als Beispiele werden die Auseinandersetzungen mit Arius auf dem Konzil von Nicaea und die mit den Nestorianern auf dem Konzil von Chalcedon genannt. Vgl. MCG II, 247–248.

⁸⁵ Das Konzil hatte die Böhmen in einem Brief *Compulit nos* mit Datum vom 15. Oktober 1431, der aber erst am 26. November 1431 abgesandt wurde, zu Glaubensgesprächen eingeladen und ihnen auch sicheres Geleit versprochen. Vgl. MCG II, 38–40. In ihrer IV. Sitzung (20. V. 1432) bestätigten die Basler Konzilsväter dieses Angebot, indem sie ihren Geleitbrief und ihre Einladung an die Böhmen als Konzilsdekrete veröffentlichten. Vgl. MCG II, 194–198.

⁸⁶ Zum Heiligen Geist als Lehrer und Richter in den Allgemeinen Konzilien, vgl. MCG II, 248–249.

⁸⁷ MCG II, 244–245: »Nec comparandum est corpus ecclesie aliis politicis corporibus civitatum et universitatum, quia in medio huius corporis est Christus, qui ipsum regit ne erret; alia autem politica corpora humanis et variis voluntatibus gubernantur.« Zur späteren Zitierung dieser Stelle aus *Cogitanti*, bes. durch Juan de Segovia,

nicht nur seine eigene Leitung durch Christus hervor, sondern trennte auch deutlich weltliche von kirchlichen Verfassungsfragen.

Obwohl die Konzilsväter es in *Cogitanti* abgelehnt hatten, Parallelen zwischen der Regierung von Königreichen mit ihren Ständeversammlungen und der Kirche mit dem Allgemeinen Konzil zu ziehen, trifft es zweifellos zu, daß in ihrer internen Konzilsverfassung, wie sie im *Modus procedendi* festgelegt war, auch genossenschaftliches Denken aus dem städtischen politischen Bereich eine Rolle spielte. Von größerer Bedeutung war jedoch die persönliche Erfahrung der Konzilsväter als Mitglieder kirchlicher Korporationen, besonders der Universitäten, an deren Selbstverwaltung viele von ihnen mitgewirkt hatten. Indem das Konzil zumindest grundsätzlich den Unterschied zwischen Ständeversammlungen und dem Allgemeinen Konzil als Vertreter der gesamten Kirche hervorhob, suchte es auch der zu erwartenden Kritik zu begegnen, daß die Betonung der Oberhoheit des Konzils – auch über den Papst – in der weltlichen Politik paradigmatisch zur Stärkung von Ständeversammlungen und zur Beschränkung monarchischer Herrschaft geltend gemacht werden könne.

Die Konzilsväter schlossen den Brieftraktat *Cogitanti*, indem sie Eugen IV. erneut baten, sich wieder dem Konzil anzuschließen, um dadurch ein Schisma zu vermeiden und sprachen offen ihren Verdacht aus, daß die angeblichen Gründe für die vom Papst dekretierte Konzilsauflösung sowie sein Projekt eines zukünftigen Konzils in Bologna nur Vorwände gewesen seien, um die Konstanzer Dekrete zunichte zu machen (*extinguere*).⁸⁸ Mit ihrer Bitte gaben sie einem Kirchenverständnis Ausdruck, das den Papst zwar als obersten Bischof und Richter und auch als vornehmstes Mitglied und Vorsitzenden eines Allgemeinen Konzils betrachtete, ihn jedoch in seiner Amtsführung als prinzipiell an die Dekrete Allgemeiner Konzilien gebunden sah.

Die Basler Konzilsväter haben auch in den folgenden Jahren an ihrer in *Cogitanti* vorgetragenen Überzeugung festgehalten, daß das Allgemeine Konzil eine Oberhoheit oder höchste Autorität in der Kirche besitze, die nicht mit dem Status weltlicher Ständeversammlungen vergleichbar sei. Eugen IV. hat auch nach seiner erzwungenen Wiederanerkennung des Konzils an der von Berardi in *Humanissimam*

siehe oben Anm. 63. Zur Verwendung von *corpus* statt *societas* oder *communitas*, vgl. das Zitat aus Johannes Andreae, oben Anm. 6.

⁸⁸ MCG II, 258: »Suscipiantur multi quod non tam loci mutacio quam extinctio decretorum concilii constanciensis queratur«; denn auch Papst Martin V. sei krank gewesen, habe aber trotzdem das Konzil nicht verlegt. (Ebd. 257).

vorgetragene Konzeption seines Amtes festgehalten, die Basler Reformdekrete konsequent ignoriert und schließlich versucht, das Konzil nach Ferrara zu verlegen, womit er offenkundig die Oberhoheit eines Allgemeinen Konzils in Frage stellte, da seine Handlungen sowohl gegen die Konstanzer Dekrete *Haec sancta* und *Frequens* wie auch gegen Dekrete des Basler Konzils verstießen. Die Basler Konzilsväter antworteten mit einem Prozeß gegen Eugen IV., der zu seiner Suspension (24. I. 1438) und, im folgenden Jahre, zu seiner Absetzung als Schismatiker und Häretiker (25. VI. 1439) führte. Als sie ihren Prozeß gegen den Papst anstrebten, beriefen sich die Basler Konzilsväter dabei ausdrücklich auf ihre frühere Stellungnahme in *Cogitanti* und unterstrichen, daß ein Allgemeines Konzil nicht mit weltlichen Ständeversammlungen verglichen werden könne, da die Maßstäbe weltlicher Politik nur begrenzt für die Kirche gelten.⁸⁹

Wie bereits erwähnt, ist *Cogitanti* in den Jahren nach 1432 wiederholt vom Konzil und von namhaften Theologen unter den Konzilsvätern, wie Johannes de Ragusa und Juan de Segovia, als besonders gewichtige Konzilsverlautbarung zitiert worden. Die eindruckvollsten Beispiele dieser Rezeption und Erläuterung der ekklesiologischen

⁸⁹ Vgl. den Brieftraktat *Ecclesiam suam Christus* (19. X. 1437), in dem das Basler Konzil seine gerichtliche Vorladung des Papstes (31. VII. 1437) rechtfertigte und für den Fall, daß Eugen IV. seine Verlegung des Konzils nach Ferrara nicht zurücknahm, auf die Unvermeidlichkeit seiner Suspension vom Papstamt hinwies. Die Konzilsväter betonten in *Ecclesiam suam Christus*, daß das Konzil *nicht* mit einer weltlichen Ständeversammlung verglichen werden könne: »Non enim est generale concilium ecclesie sicut una particularis convencio consiliariorum alicuius principis, cui papa ipse tanquam princeps et dominus presideat; sed est universalis ecclesie catholice conventus, continens et includens virtualiter et auctoritative singulos gradus ecclesie, tam papatum quam ceteros, sicut membra ipsius ecclesie universalis, quam propterea concilium ipsum representare dicitur« (MCG II, 1049–1060; das Zitat 1055). Vgl. auch die Antwort des Basler Konzils am 13. Juni 1439 (also zwölf Tage vor der Absetzung des Papstes in Basel) auf einen Vorschlag der Gesandten König Albrechts II., der Könige von Frankreich, von Kastilien und von Portugal, sowie Gesandter deutscher Kurfürsten und Erzbischöfe, den Konflikt zwischen Papst und Konzil mittels eines »dritten Konzils« (also weder das Konzil von Basel noch das Konzil von Ferrara-Florenz) aus dem Wege zu schaffen. Vgl. die Akten zu diesem Vorschlag eines »dritten Konzils« vom 16. und 26./27. April 1439: DRTA XIV, 127–140 (Nr. 65–70). Die abschlägige Antwort der Basler Konzilsväter vom 13. Juni 1439 bringt Juan de Segovia in seinen *Gesta*: MCG III, 306–315; eine bessere Edition: DRTA XIV, 186–194 (Nr. 100). Vgl. dort den ausdrücklichen Hinweis: »ecclesia Dei in spiritu sancto congregata non habet existimari sicut una prophana communitas, cui ipse papa velut princeps secularis dominetur.« (193). Vgl. auch die oben in Anm. 63 und 87 angeführten, gleichlautenden Äußerungen des Konzils.

Grundsätze von *Cogitanti* sind in den Reden und Traktaten des Juan de Segovia zu finden, der den Prozeß gegen Eugen IV. und seine Absetzung wiederholt als Gesandter des Konzils verteidigte. In dieser Rolle trug Juan de Segovia mit Sicherheit auch seine persönliche Überzeugung vor, denn er hatte die Oberhoheit des Konzils bereits während des Prozesses gegen Eugen IV. so kategorisch hervorgehoben, daß aufgrund der Handlungen des letzteren eine Absetzung des Papstes als notwendige Folge erscheinen mußte.⁹⁰

In seiner Geschichte des Konzils von Basel (*De gestis concilii Basiliensis commentariorum libri II*) hat Enea Silvio Piccolomini die lebhaften Debatten geschildert, die der Veröffentlichung des Dekrets der XXXIII. Sitzung (16. V. 1439) vorangingen, in der das Basler Konzil (1) die Oberhoheit eines Allgemeinen Konzils in der Kirche und (2) seine Immunität, d. h., daß es ohne seine Zustimmung weder aufgelöst noch verlegt werden kann, formal als Glaubenswahrheiten (*veritates fidei*) definierte, und (3) jeden, der sich diesen Glaubenswahrheiten widersetzte, als Häretiker bezeichnete. In den *De gestis concilii Basiliensis* des Enea Silvio Piccolomini erscheint Juan de Segovia als vehementer Verteidiger der *Tres veritates fidei*, die er lediglich als eine Bestätigung von Glaubenswahrheiten betrachtete, die das Konstanzer Konzil bereits in den Dekreten *Haec sancta* und *Frequens* entschieden und geklärt (*declarat*) hatte und vor deren Veröffentlichung man nicht zurückschrecken solle.⁹¹ Im April und Mai 1439 war es jedoch offen-

⁹⁰ W. KRÄMER hat in *Konsens und Rezeption* (wie Anm. 9) 227–254 die ekklesiologischen Traktate Juans de Segovia eingehend gewürdigt. Hier sei ergänzend darauf hingewiesen, daß Juan de Segovia bereits am 13. Januar 1439 als der Sprecher einer Delegation der *Deputatio fidei* bei der *Deputatio pro communibus [negociis]* erwähnt wird und als solcher die Ablehnung eines Gesuchs der Gesandten der Fürsten, den Prozeß gegen Eugen IV., d. h. seine Absetzung, nicht weiter zu verfolgen mit theologischen Argumenten rechtfertigte, indem er sich »auf die Autorität dieses [des Basler] Konzils und anderer Allgemeiner Konzilien« berief. Vgl. das Protokoll: ConBas VI (Basel 1926) 302f. Zu den vermittelnden Vorschlägen der Fürsten, die sowohl vom Konzil wie auch von Eugen IV. abgelehnt wurden, vgl. STIEBER, *Pope Eugenius IV* (wie Anm. 11) 150–155.

⁹¹ Die Schilderung der ca. 1440 verfaßten *De Gestis* des Enea Silvio Piccolomini (Anm. 2) ist hier wohl vertrauenswürdig, da sie allgemein mit dem Protokoll des Konzilsnotars Jakob Hüglin: ConBas VI, 372f. und auch mit den *Gesta* des Juan de Segovia: MCG III, 247–264, übereinstimmt. Die von Enea Silvio erwähnte Rede Juans de Segovia (*op. cit.*, 140–148) wird wohl am 22. April 1439 gehalten worden sein; vgl. Juan de Segovia in eigener Sache: MCG III, 262–264. Der Text des Dekrets der XXXIII. Sitzung (16. V. 1439) mit den *Tres veritates fidei*: MCG III, 278. Zur Rolle des Dekrets beim Prozeß des Konzils gegen Eugen IV., vgl. STIEBER, *Pope Eugenius IV* (wie Anm. 11) 52–56.

kundig, daß die Dekretierung der *Tres veritates fidei* in erster Linie dazu bestimmt war, die Verurteilung und Absetzung Eugens IV. als Häretiker juristisch abzusichern. Bereits wenige Wochen nach der Absetzung des Papstes (25. VI. 1439) hat das Konzil Juan de Segovia als einen der profiliertesten Befürworter der *Tres veritates fidei* mit dem offiziellen Auftrag entsandt, diesen Schritt auf einer im August 1439 in Mainz stattfindenden Fürstentagung und einem anschließend dort tagenden Provinzialkonzil zu rechtfertigen. Aus diesem Anlaß hat Juan de Segovia eine *Explanacio de tribus veritatibus fidei* verfaßt, in der er das in der XXXIII. Sitzung über die Oberhoheit eines Allgemeinen Konzils veröffentlichte Dekret eingehend erläuterte. Diese Schrift, in der er sich auch mehrfach auf *Cogitanti* berief, bildete den Kern der Reden und Traktate, die Juan de Segovia in den folgenden Jahren als Gesandter des Konzils auf Reichstagen und Kongressen in Deutschland und Frankreich hielt.⁹²

Unsere Kenntnis dieser Stellungnahmen verdanken wir in erster Linie dem Umstand, daß Juan de Segovia schriftliche (wohl überarbeitete) Fassungen seiner Reden in die *Gesta sacrosancte generalis synodi Basiliensis*, seine Geschichte des Konzils von Basel, eingefügt hat, ein Werk, das uns gut erhalten geblieben ist. Eine der wichtigsten dieser Stellungnahmen ist auf dem großen kirchenpolitischen Kongreß zu Mainz (6. Februar – 7. April 1441) entstanden, an dem Juan de Segovia als Mitglied einer zahlreichen Gesandtschaft des Basler Konzils und Felix' V. teilnahm. Auf dem Mainzer Kongreß war auch Cusanus als päpstlicher *orator* anwesend, um dort zusammen mit Juan de Carvajal, einem Auditor der Rota, Eugen IV. als rechtmäßigen Papst zu verteidigen und die Vertreter des Basler Konzils als »Amedisten« zu stempeln. Die Reden, die Cusanus und Juan de Carvajal am 27. März 1441 hielten, sind jedoch leider nur in unvollständigen Nachschriften und Notizen anderer überliefert.⁹³ Juan de Segovia antwortete am

⁹² In Anm. 63 ist auf die Traktate verwiesen worden, in denen sich Juan de Segovia wiederholt auf *Cogitanti* berief. Zur chronologischen Einordnung der Traktate, vgl. K. UTZ, *Zur Chronologie der kirchenpolitischen Traktate des Johannes von Segovia*, in: AHC 9 (1977) 302–314, sowie: W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption* (wie Anm. 9) 241–254. Von der *Explanacio de tribus veritatibus fidei* liegt bisher nur der Auszug gedruckt vor, den Juan de Segovia in seiner Rede auf dem Mainzer Kongreß am 28. März 1441 verwendete; vgl. DRTA XV, 561ff., 713–758 (Nr. 349, §§ 26–54); die Anführungen von *Cogitanti*: 731, 742f. Eine kritische Ausgabe und Würdigung der *Explanacio* ist von J. D. MANN, *The Historian and the Truth: Juan de Segovia's 'Explanacio de tribus veritatibus fidei'*, 2 Bände, als University of Chicago Ph.D. Dissertation 1993 vorgelegt worden.

⁹³ Zum Mainzer Kongreß (6. Februar – 7. April 1441), vgl. STIEBER, *Pope Eugenius IV*

nächsten Tage (28. III. 1441) in einer großen Gegenrede, von der wir seine schriftliche Fassung besitzen, in der er die Absetzung Eugens IV. rechtfertigte und zur Anerkennung Felix' V., des vom Konzil gewählten (Gegen)papstes, aufforderte. Auf die von Cusanus vorgebrachte These, daß der Papst die Kirche repräsentiere und ihm deshalb zu gehorchen sei, entgegnete Juan de Segovia mit dem Augustinuszitat, »als Petrus die Schlüssel empfing, deutete er die Kirche an,« und fügte erläuternd hinzu, »daß ein Allgemeines Konzil wegen des sicheren Beistandes des Heiligen Geistes inmitten der dort im Namen Christi Versammelten, die weltweite Kirche wirksamer repräsentiere . . . und in der Tat, aufgrund der dort bestehenden Vielzahl der Gläubigen, [sie] wahrhafter repräsentieren würde als der Papst.«⁹⁴ In seiner Rede zitierte Juan de Segovia mehrfach den Brieftraktat *Cogitanti* des Basler Konzils und berief sich auch auf Jean Gerson, der betont hatte, das Konzil von Konstanz habe mit dem Dekret *Haec sancta* entschieden, daß ein Allgemeines Konzil einen Papst richten könne.

Bei der Gegenrede des Juan de Segovia war auch Cusanus anwesend, der am folgenden Tage mit einer Duplik antwortete. Wie die erste Stellungnahme des Cusanus auf dem Mainzer Kongreß ist auch diese Rede nur durch die Aufzeichnungen anderer überliefert. Als wertvollen Ersatz besitzen wir jedoch den zu dieser Zeit (Februar-April 1441) verfaßten *Dialogus concludens Amedistarum ex gestis et doctrina concilii Basiliensis*, in dem Cusanus einen Magister einen Schüler darüber belehren läßt, daß der Papst grundsätzlich über dem Allge-

(wie Anm. 11) 215–237, bes. 225–230. Vgl. die Aufzeichnungen der Reden des Cusanus durch Juan de Segovia und andere: DRTA XV, 639–648, 761–772 (Nr. 345–348, 351–352). Vgl. auch die wichtigen Ergänzungen: AC I/2, Nr. 471–482.

⁹⁴ Die Rede Juans de Segovia vom 28. März 1441: DRTA XV, 556–564 (Einleitung) und 648–759 (Nr. 349) (Text); die Anführungen von *Cogitanti*: 677, 731, 742–743 und von Jean Gerson: 730. Das Augustinuszitat mit der Erläuterung Juans de Segovia 680: »quando Petrus claves accepit, ecclesiam significavit,« mit der Erläuterung, »generalis synodus efficacius universale ecclesiam representat propter certitudinalem assistentiam inibi spiritus sancti in medio congregatorum in Christi nomine . . . etenim representaret verius quam papa generalis synodus ecclesiam universalem ex multitudine inibi constituta fidelium. . .« Zum (etwas freien) Augustinuszitat, vgl. AUGUSTINUS, *Sermones*, 149/6, 295/4: PL XXXVIII, 802, 1349 und DERS., *De agone Christiano*, 30: PL XL, 308. Vgl. auch die Anführung von Augustinuszitat zum Petrusamt durch Juan de Segovia in seiner *Relatio . . . de presidencia* aus dem Jahre 1434, oben Anm. 56 und die Literatur zum Kirchenbegriff des Augustinus, oben Anm. 68. Vgl. auch oben Anm. 54 und 63, in denen bereits auf die Anführung von Gerson und *Cogitanti* in den Werken des Juan de Segovia verwiesen wurde.

meinen Konzil stehe. Aus diesem Grunde sei das Dekret Eugens IV., das Basler Konzil nach Ferrara zu verlegen, rechtmäßig gewesen. Cusanus stellte damit gleichzeitig den Basler Papst-Prozeß in Frage, ohne jedoch dieses *scandalum* mit dem Namen zu nennen.⁹⁵ Auf eine eingehende Untersuchung des *Dialogus concludens Amedistarum* kann hier verzichtet werden, da eine solche bereits von E. Meuthen geleistet worden ist. Es sei jedoch besonders darauf hingewiesen, daß Cusanus in diesem Werk auch Stellen aus *Cogitanti* zitierte, allerdings mit der Absicht, die Hauptthese des konziliaren Brieftraktates (daß ein Papst *nicht* befugt sei, ein Allgemeines Konzil gegen seinen Willen aufzulösen) zu widerlegen. Ob ihm dieses kühne Unterfangen überzeugend gelang, mag hier dahingestellt bleiben. Cusanus hat auf jeden Fall im Frühjahr 1441 und auch noch im folgenden Jahr in seinen Reden auf dem Reichstag zu Frankfurt (Juni/Juli 1442) *Cogitanti* als einen Text betrachtet, mit dem man sich auseinandersetzen mußte.⁹⁶

In seinem aufschlußreichen Buch, *Traktate und Theorien zum Konzil*, hat H. J. Sieben die Bedeutung der Mainzer Rede (28. III. 1441) des Juan de Segovia als eines Traktates über die Oberhoheit eines Allgemeinen Konzils in der Kirche hervorgehoben und dabei diese Rede,⁹⁷ der kirchentheoretischen Perspektive seines Buches entsprechend, fast ausschließlich vom Standpunkt der »Unfehlbarkeitskontroverse« behandelt. Ohne Zweifel hatte sich der Konflikt zwischen Eugen IV. und dem Basler Konzil in den Jahren 1439–1442 zu einem Verfassungskonflikt entwickelt, bei dem beide Teile für ihre Seite die Oberhoheit in der Kirche als Glaubensfrage beanspruchten. Es ging bei diesem Konflikt jedoch nicht nur um eine theologische »Unfehlbarkeitskontroverse«, sondern auch um konkrete Fragen der Regierung und Reform der Kirche als *corpus politicum*, wie zum Beispiel die Auflösung

⁹⁵ Vgl. die Edition und Untersuchung des *Dialogus*, in: E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues: Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis*, in: MFCG 8 (1970) 11–114 und DERS., *Zwei neue Handschriften des »Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina Basiliensis« (mit einem gleichzeitigen Traktat des Louis Aleman)* Gießen, *Univ.-Bibl.* 796, und: Würzburg, *Univ. Bibl. M. ch. f.* 245, in: MFCG 17 (1986) 142–154.

⁹⁶ Vgl. die Aufzeichnungen der Reden des Cusanus auf dem Reichstag zu Frankfurt, am ca. 21.–23. Juni und ca. 2.–3. Juli 1442, erstere in der Nachschrift des Juan de Segovia: DRTA XVI. Hg. v. H. Herre u. L. Quidde (Gotha 1921–1928) 247ff. (Einleitung), 407–434 (Nr. 210) (Text), »*Cogitanti*«-Zitate: 418, 426 und 539–543 (Nr. 213) (Text), »*Cogitanti*«-Zitate: 540. Vgl. auch die wichtigen Ergänzungen, in: AC I/2, Nr. 517–531.

⁹⁷ Vgl. SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil* (wie Anm. 62) 181–183.

oder Verlegung eines Allgemeinen Konzils und die Wiedereinführung freier Wahlen für Bischöfe und Äbte. Indem Sieben den Konflikt zwischen Eugen IV. und dem Basler Konzil fast ausschließlich als »Unfehlbarkeitskontroverse« darstellt, kommt nicht gebührend zur Geltung, daß bei dieser Auseinandersetzung gleichzeitig konkrete Reformprojekte eine zentrale Rolle spielten. In gewissem Sinne folgt Sieben in seiner Darstellung der Tendenz des Cusanus und anderer Vertreter Eugens IV., die den Kirchenkonflikt bewußt dogmatisierten. Denn auf diese Weise unternahmen sie es, das traditionelle Ansehen des Stuhles Petri, als des Wahrers des rechten Glaubens, für die Sache Eugens IV. in einer kirchenpolitischen Auseinandersetzung einzusetzen, bei der es vorrangig um konkrete finanzielle Fragen wie Annaten und päpstliche Reservationen von Pfründen ging. Wie noch zu zeigen ist, hatte Cusanus in *De concordantia* bei seiner Erörterung der Oberhoheit Allgemeiner Konzilien deutlich zwischen Glaubenssachen und anderen Belangen unterschieden und dem Papst nur bei Glaubenssachen eine Vorrangstellung eingeräumt.

Die energischen und bei den deutschen Hörern Eindruck erweckenden Erwiderungen des Cusanus auf die Reden des Juan de Segovia in Mainz mögen dazu beigetragen haben, daß sich dieser später entschloß, für die Nachwelt eine noch ausführlichere Darlegung seiner eigenen Stellung zu verfassen. Eine solche *Amplificacio disputacionis de auctoritate suprema ecclesie*, also eine Erweiterung seiner als Gesandter des Konzils auf dem Kongreß zu Mainz gehaltenen (28. III. 1441) Rede, hat Juan de Segovia später ausgearbeitet, um sie als Teil seiner in den Jahren 1449–1453 zusammengestellten *Gesta sacrosancte generalis synodi Basiliensis* der Nachwelt zu hinterlassen.⁹⁸ In dieser *Amplificacio disputacionis*, seiner ekklesiologischen Hauptschrift, rechtfertigte Juan de Segovia nicht nur die Absetzung Eugens IV., sondern kam auch auf allgemeine Fragen der Verfassung der Kirche zu sprechen.⁹⁹ In diesem Werk betonte Juan de Segovia, daß in der Kirche

⁹⁸ Der Text der *Amplificacio disputacionis*: MCG III, 695–941. Utz legt überzeugend dar (wie Anm. 92, 305), daß Juan de Segovia die *Amplificacio disputacionis* erst in den Jahren 1449–1453 zur Einfügung in seine *Gesta sacrosancte generalis synodi Basiliensis* verfaßt hat.

⁹⁹ Die Entwicklung der Ekklesiologie Juans de Segovia wird treffend dargestellt bei: KRÄMER, *Konsens und Rezeption* (wie Anm. 9) 207–255. Die Verteidigung des Basler *Modus procedendi* und des Konsensprinzips in der Kirche durch Juan de Segovia ist auf der Basis ausgewählter Schriften eingehend untersucht worden in: WOHLMUTH, *Verständigung* (wie Anm. 16) 34–57, 222–256. Zu den Vorstellungen Juans de Segovia zur politischen Ordnung im kirchlichen Bereich, bes. seiner Bevorzugung einer »ge-

grundsätzlich nicht nur allgemeine Gesetze (*leges*), sondern auch das Gebot der Nächstenliebe (*lex Christi*) die Regierungsform bestimmen sollten, während im weltlichen Bereich die Herrschenden der Sünde nicht nur mit Gesetzen, sondern auch mit Waffengewalt begegnen müßten. Indem er für die Verfassung der Kirche eigene Maßstäbe anlegte, berief er sich auf die Äußerung des Aristoteles, daß die Gesetze immer der Eigenart des jeweiligen Gemeinwesens angepaßt werden sollten.¹⁰⁰ Juan de Segovia übernahm in der *Amplificacio disputacionis* die Hauptthesen des Brieftraktates *Cogitanti*, ohne jedoch den dort hervorgehobenen Unterschied zwischen weltlichen und kirchlichen Regierungsformen so stark zu betonen.

Implizit in *Cogitanti* und explizit in der *Amplificacio disputacionis* erscheint die Kirche, als *corpus politicum* gesehen, als eine Monarchie, der aristokratische Regierungsformen »beigemischt« sind. Indem er sich auf die *Politica* des Aristoteles berief, befürwortete Juan de Segovia sowohl für die Kirche als auch für weltliche *corpora politica* eine »gemischte« Verfassungs- oder Regierungsform und bezeichnete eine von einer Vielzahl von Sachverständigen (*multitudo sapientum*) beratene und regierte Monarchie als Paradigma eines dauerhaften, gerech-

mischten« oder aristokratisch beschränkten Monarchie, vgl. A. BLACK, *Council and Commune: The Conciliar Movement and the Fifteenth-Century Heritage* (London 1979), Kap. 8.–15., mit einer Skizze zu »Life and Works«, einschließlich Datierung der Hauptwerke (124), unter Hervorhebung der »Communal Theory of Government.« Siehe auch DERS., *Monarchy and Community* (wie Anm. 6), wo die *Amplificacio disputacionis* mehrfach zitiert wird, um die »communal ethic« und den Begriff der »limited monarchy« bei Juan de Segovia zu verdeutlichen (22–52, 141–161), allerdings mehr aus politologischer als aus ekklesiologischer Perspektive. In der jüngst erschienenen Zusammenfassung: A. BLACK, *The Conciliar Movement*, in: *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350–c. 1450* (wie Anm. 60) 573–587, werden ekklesiologische Aspekte stärker berücksichtigt.

¹⁰⁰ Vgl. JUAN DE SEGOVIA, *Amplificacio disputacionis*: MCG III, 708: »Et iterum cum docente Aristotele, non policia ad leges, sed leges ad policiam ordinentur, propter quod alie in monarchico, alie in aristocratico regimine, et ita in aliis policiis leges sunt differentes, iam igitur mutari oportet leges a Christo datas pro regimine fidelis populi. . . . Constat autem ab inicio celebracionis generalium synodorum id precipue fuisse intentum a patribus ibidem convenientibus, ut lex Christi observaretur, et, quecumque ordinationes ibi facte sunt, in id militant, ut illa firma et inviolabilis semper maneat. Amplius, cum omnis policia aristocratica potestatem suam habeat ex hominibus, sancta synodus predicat potestatem se habere immediate a Christo; itaque premissis aliisque multis differentiis ex doctrinam Aristotelis annotatis, nullatenus generali synodo attribui propie potest aristocraticum regimen, nisi sub (h)ypothesi, propterea, quod plures virtuosus et sapientes viri in eo conveniunt, ut felicius consum(m)entur ea sancta opera, propter que generalis synodus congregatur.«

ten und mächtigen politischen Gemeinwesens (*policia*).¹⁰¹ Dieses Leitbild einer durch sachverständige Beratung beschränkten Monarchie wurde von Juan de Segovia durch ein zusätzliches aristokratisches Element ergänzt (»vermischt«), indem er hervorhob, daß der Herrscher (den er an dieser Stelle einfach als Vorsitzenden (*presidens*) bezeichnete), zum sicheren Gelingen schwieriger Unternehmungen die Zustimmung (*assensus*) der wichtigsten politischen Persönlichkeiten (*maiores*) – das heißt nicht nur der Sachverständigen (*sapientes*) – seines Fürsten- oder Königtums einholen solle.¹⁰² Obwohl Juan de Segovia in erster Linie von der Verfassung und Regierung der Kirche als *corpus politicum* ausging, bilden seine Schriften auch einen wichtigen Beitrag zur allgemeinen politischen Ideengeschichte des fünfzehnten Jahrhunderts, insbesondere zur Theorie der beschränkten Monarchie, die, formal gesehen, einer aristokratisch beratenen Monarchie entsprach.¹⁰³

¹⁰¹ Ebd. 708, 710f.: »Disserit namque Aristoteles, quanto melius una policia aliis miscetur, tanto mansivam esse, (708) . . . Postremo autem presuppositur, quod nullatenus obviat monarchico regimini secularis aut ecclesiastici principatus, nec eius diminuit excellenciam sapientum uti consiliis; additur autem, quod nec dignitatem obscurat principatus, sed magno illustrat splendore pleneque confortat, gloriosum efficiens ministerium eius.« (710–711) Das Wort *politia* = *policia* entstammt der Übersetzung der »Politik« des Aristoteles von Wilhelm von Moerbeke. Leonardo Bruni verwendete in seiner Übersetzung der »Politik« (1438) stattdessen *res publica*. Vgl. W. MAGER, *Republik*, II.3–III, in: GGB 5 (Stuttgart 1984) 559–571, bes. 566.

¹⁰² Vgl. JUAN DE SEGOVIA, *Amplificacio disputacionis*: MCG III, 711: »Ubi autem multi multa scientes invicem conferunt, quid sit iustum vel expediens melius discernitur. . . . quod est a multis sapientibus examinatum, propterea, quod diffinico iudicii seu deliberaci ab eis procedens plurimum rectitudinis habere censetur, cum esse conformis debeat consiliis sapientum. Et consequenter ipsa diffinico seu sententia, quando eorum consiliis ac deliberacioni est conformis, eo ipso recta iustaque presumitur et abinde liberius execucionis traditur, nemine audente affirmare iniustum, quod de plurimorum consilio processit sapientum; . . . quorum uti consiliis sicut principatum monarchicum illustrat magno splendore, ita et singulari robore confortat, ut maxima cum fiducia consum(m)andi illud omnis presidens aggrediatur prosequaturque opus arduum, quando, ut sic fiat, accessit maiorum sui principatus assensus, velut si comes generali previa convocacione aliquid faciat de consensu militum et seniorum civitatis sue, dux autem comitum et baronum, rex vero de consensu predictorum omniumque procerum et civitatum regni atque dominiorum suorum.«

¹⁰³ Hier ist nicht der Ort, Theorie und Praxis »beschränkter« Monarchie (*monarchia limitata*) im späteren Mittelalter eingehend zu erörtern, jedoch sei auf die in Anm. 58 genannten Werke zur »gemischten« Monarchie verwiesen. Zur älteren Tradition der »beschränkten« monarchischen Herrschaft, vgl. A. P. MONAHAN, *Consent, Coercion, and Limit: The Medieval Origins of Parliamentary Democracy* (Montréal, Québec 1987), H. H. ANTON, *Monarchische Herrschaft und Machtbegrenzung im Mittelalter* (Stuttgart

Juan de Segovia hat sich zu grundsätzlichen Fragen der Regierungsform der Kirche auch in den Kapiteln seiner *Gesta sacrosancte generalis synodi Basiliensis* geäußert, in denen er auf die Einführung der Deputationen, des *Modus procedendi* und der Behörden des Konzils zu sprechen kam.¹⁰⁴ In diesen exkursartigen Abschnitten seiner Konzilsgeschichte wies Juan de Segovia darauf hin, daß die gleichmäßige Verteilung der Mitglieder auf vier Deputationen, bei der Konzilsväter aus verschiedenen Nationen und von unterschiedlichem Rang in jeder Deputation »vermischt« wurden, sowie die gleichmäßige Berücksichtigung aller Nationen bei der Besetzung wichtiger Konzilsämter, den Empfehlungen der *Politica* des Aristoteles für eine »gemischte« Verfassung entspreche.¹⁰⁵ Allerdings machte Juan de Se-

1994) und *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, c. 350–c. 1450 (wie Anm. 60), Kap. 15ff., mit Beiträgen von K. Pennington, J. P. Canning, J. Dunbabin, J. Quillet und A. Black. Siehe auch F. OAKLEY, *Legitimation by Consent: The Question of the Medieval Roots*, in: *Viator* 14 (1983) 303–335 und A. BLACK, *Political Thought in Europe, 1250–1450* (Cambridge, England 1992), 5. »Kingship, Law and Counsel«, 6. »Parliamentary Representation«, 7. »The State« (136–191), vorwiegend zur englischen und zur französischen Verfassungsgeschichte, zur konziliaren Bewegung, zu *De concordantia catholica* des Cusanus und zu den Anfängen »staatlichen« Denkens im Spätmittelalter. Vgl. auch das in Anm. 50 genannte Buch von D. WYDUCKEL, *Princeps Legibus Solutus*, das sich mit ähnlichen Fragen vom Standpunkt der Rechts- und Verfassungsgeschichte des Reichs und der deutschen Landesherrschaften befaßt. Zur Begrenzung königlicher Macht in der Praxis, vgl. *Das spätmittelalterliche Königtum im europäischen Vergleich*: VKAMAG 32 (Sigmaringen 1987).

¹⁰⁴ Zur Würdigung des Juan de Segovia in seiner Bedeutung als Geschichtsschreiber des Basler Konzils und zur Datierung seiner zwischen 1449 und 1453 entstandenen *Gesta sacrosancte generalis synodi Basiliensis*, vgl. U. FROMHERZ, *Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel*: BGGW 81 (Basel 1960) bes. 40, 68–72, zur Entstehungszeit der *Gesta*. Zu den Quellen Juans de Segovia als Verfasser der *Gesta*, siehe auch: E. MEUTHEN, *Zur Protokollführung auf dem Basler Konzil*, oben Anm. 16.

¹⁰⁵ Vgl. JUAN DE SEGOVIA, *Gesta*, Liber II. caput 22 u. Liber III. caput 42: MCG II, 128–135 u. 271–275, mit eingehendem Kommentar zu den im *Modus procedendi* festgelegten Deputationen und der Behördenorganisation des Konzils: »Antiquissima nempe doctrina philosophi [Aristotelis] libro »Politicorum« est, . . . quanto melius policia miscetur, tanto illam esse magis mansivam. Quatuor igitur sistentibus modis specie differentibus ad direccionem concilii generalis: per naciones aut regna, per provincias, per status et per deputaciones. Regimen sancti Basiliensis concilii omnium horum commixtione constabat, non solum propterea quod in deputacionibus mixtio esset, singula earum habente in se supposita diversarum nacionum, statuum et provinciarum, sed quia in exercicio officiorum et in negociorum expedicione eciam, quantum poterat, equa ex illis distributio fiebat. Regimen sane concilii Basiliensis magna, quin maxima ex parte consistebat in primo generali presidente eius, . . . secundo in dominis de duodecim, . . . tercio . . . in quatuor tenentibus de bulla, . . . Erat

govia auch hier geltend, daß für die Kirche als *corpus politicum* nicht weltliche Gesetze (*leges*), sondern in erster Linie das Gebot der Nächstenliebe (*lex caritatis*) maßgebend sei. Nach einem historischen Rückblick auf die Organisation Allgemeiner Konzilien im Mittelalter betonte Juan de Segovia, daß bei Allgemeinen Synoden Aufruhr, Lärm und Zwischenrufe zu vermeiden seien, da der Heilige Geist sich nur auf den Demütigen und Ruhigen niederlasse.¹⁰⁶ Auch wies er darauf hin, daß die Erfahrung gelehrt habe, Vorschläge erst in kleineren Gruppen auszuarbeiten, wobei jedoch berücksichtigt werden müsse, daß Untergebene kaum oder selten in Anwesenheit ihres Erzbischofs oder Fürsten frei beraten oder abstimmen könnten. Da es jedoch auf einem Konzil Freiheit der Beratung geben müsse, habe man in Basel durch den *Modus procedendi* die Verteilung der Konzilsmitglieder auf vier Deputationen eingeführt, damit Konzilsväter unterschiedlichen Standes und verschiedener nationaler Herkunft in Freiheit nach dem »gemeinen Besten« trachten und es ausführen könnten.¹⁰⁷ Als er seine

eciam magna potestas precognitorum ac iudicum concilii . . . Hac igitur mixtione et nacionum et statuum in officialibus concilii et deputatis concurrente, modus procedendi per deputaciones aptissimusque fiebat ad salutarem direccionem sancte Basiliensis synodi, non solum ex concordia post deliberacionem secuta, sed ex ipsa conuccionis natura. (272) . . . etenim cum evangelica doctrina duplicem insinuet regendi modum, declarat autem illum regendi modum, qui exercetur per reges et principes in subditos velut dominantes eorum, discipulis non convenire suis, cum ait »vos autem non sic, nec ita erit inter vos« [Mt 20,26: »non ita erit inter vos«], palam est intelligere nolentem se huic seculo conformare, sed Christum sequi, magnam, quin et maximam, ab eo suscipere exaltacionem.« (274).

¹⁰⁶ Vgl. ebd. 131–132: »Communis preterea conventus eorum uno in loco vix sufficit ad audiendum ea que proponuntur et deliberata concludendum; nam et quibus deliberata non placent, cum fieri instat, nituntur conclusionem quomodolibet impedire. . . . Cumque certa fides sit adesse Christum in medio congregatorum in nomine suo, et inibi quod patribus videtur eciam visum fuisse spiritui sancto, profecto magnopere cavendum est, ut in communi omnium cetu tumultus non fiant, strepitus et acclamaciones, propterea quod super humilem et quietum requiescit spiritus sanctus, et separat se a cogitationibus, que sunt sine intellectu, quarum non exile signum est, si fiunt acclamaciones subita cordis commocione ferventes. Hiis igitur aliisque obstantibus multis, ut generalis synodus in pace celebretur, per omnem modum necesse est, quamvis non unanimem semper haberi, tamen pro magna parte patrum consensum, priusquam negocia in generali concione ut concludenda proponantur. . . . in presencia metropolitani solius vix aut raro libera sunt vota subditorum, consueto fortassis more interrumpentis vel moderantis. Libertas preterea consulendi alia quam in partibus in concilio esse debet. (131) . . . Si . . . per naciones deliberetur, semperque id evenit, ut coram dominis deliberent subditi.« (132).

¹⁰⁷ Vgl. ebd. 133–135: »Quia igitur generalis synodus convencio est catholice ecclesie, non in hoc aut illo constitute regno, sed diffuse per orbem terrarum, et ad hoc

Geschichte des Konzils (*Gesta*) schrieb, war Juan de Segovia davon überzeugt, daß die Vermischung der Mitglieder in den Deputationen Geradheit und Gerechtigkeit (*rectitudo*) gefördert, selbstsüchtige Machenschaften und Ungerechtigkeit (*curvitas*) dagegen vermindert habe.¹⁰⁸ Vor allen Dingen habe der *Modus procedendi* dazu geführt, daß Beratungen in Freiheit stattfanden, was er als das wesentliche Merkmal (*substancialie*) Allgemeiner Konzilien bezeichnete.

Ausgehend von seiner Verteidigung des *Modus procedendi*, der Geschäftsordnung des Basler Konzils, befürwortete Juan de Segovia für die Kirche als *corpus politicum* eine prinzipiell monarchische, in der Regierungspraxis jedoch mit aristokratischen Elementen vermischte Verfassungsform. Dabei betonte er, daß die Kirche als *corpus mysticum* grundsätzlich eine Monarchie sei, deren Haupt Christus, der König der Könige, ist und daß aus diesem Grunde der Papst, als sein Stellvertreter, verehrt werde.¹⁰⁹ Auch das Allgemeine Konzil sei nicht als

convenit, ut omnium commune bonum procuret, quando propter numerositatem conveniencium personarum et negociorum multiplicacionem necesse est in plures distribui congregaciones, . . . rectius constitute videntur pertinentesque sunt et apciores, ut de bono communi omnium sincera intencione in eis valeat pertractari, . . . semel acceperunt universalem naturam convencionis, deposita curvitate. . . . quia synodaliter congregati non que sua sunt singuli querentes, sed que Jhesu Christi, prioribus differentiis circumscriptis, ut membra corporis unius insimul compati, insimul congaudere, insimul operari et inspicere habent ad unum omnium bonum commune. (133) . . . Premissorum quocirca recitacione manifeste causam agnoscimus, quare adinventata supra descripta deputacionum forma patres Basilee existentes gavisi sunt gaudio magno valde. . . . practicis tamen consideratis omnibus, quibus hactenus use fuerunt synodi generales, ista procul dubio non est minus ydonea, legibus tamen regulata, conmixtionemque deputandorum ex singulis nacionibus inferius designatis. Si namque a plurimo fit denominacio, rectitudinis ista plurimum et curvitatibus minimum habere videtur, in eaque permaxime enitescit, quod generalium nimis synodorum substancialie est, ut libere fiant consultaciones.« (135).

¹⁰⁸ *Rectitudo* und *curvitas* werden von Juan de Segovia in ihrem übertragenen Sinne als Gegensätze gebraucht und entsprechen am ehesten den Begriffen *aequitas* und *pravitatis*. *Rectitudo iudicii* wurde, zum Beispiel, von dem berühmten *doctor utriusque iuris* Baldus de Ubaldis (1327–1400) für politische und gerichtliche Entscheidungen verwendet, die ungeachtet ob sie auch formal dem bestehenden Recht entsprachen, als »richtig« und billig, im Sinne der *aequitas* betrachtet wurden. Vgl. N. HORN, *Aequitas in den Lehren des Baldus*: Forschungen zur neueren Privatrechtsgeschichte 11 (Köln 1968) 9–11. Zum Begriff der *aequitas* im allgemeinen und insbesondere bei Nikolaus von Kues, siehe unten Anm. 159.

¹⁰⁹ Zur Kirche als einer von Christus regierten Monarchie, vgl. JUAN DE SEGOVIA, *Amplificacio disputacionis*: MCG III, 707, 723: »Christiana vero religio in eo gloriatur, quod Christo sub principe pollet, qui rex regum est et dominus dominancium, et ob eius reverenciam summum pontificem, eius vicarium, magnopere veneratur, hinc

eine aristokratischen Regierungsform (*aristocraticum regimen*) zu bezeichnen, da es seine Autorität in erster Linie nicht von Menschen, sondern von Christus, dem Haupt der Kirche als *corpus mysticum*, empfangen, obwohl die zahlreichen tüchtigen und weisen Männer, die in einem Allgemeinen Konzil versammelt sind, in einem gewissen Sinne einer Aristokratie entsprechen.¹¹⁰ Da es in den ekklesiologischen Schriften des späten Mittelalters üblich war, den Papst als das Haupt der institutionellen Kirche, das heißt des *corpus politicum ecclesiae* (= *ecclesia militans*) zu bezeichnen und Christus als das Haupt des mystischen Leibes der Kirche, das heißt des *corpus Christi mysticum*,¹¹¹ setzten die Basler Konzilsväter in *Cogitanti* – und mit ihnen Juan de Segovia – neue Akzente, indem sie für das Allgemeine Konzil die volle Autorität Christi, des Hauptes des *corpus mysticum*, beanspruchten. Juan de Segovia übernimmt die Stellung der Basler Konzilsväter, die den Papst in *Cogitanti* einerseits als *caput ministeriale ecclesiae*, das heißt als das Haupt der institutionellen Amtskirche, bezeichnet hatten, andererseits aber betonten, daß er ein Bestandteil (*intra corpus*) des mystischen Leibes (*corpus mysticum*) der Kirche sei und deshalb – auch als Papst – dem Allgemeinen Konzil unterstehe, da dieses seine Autorität unmittelbar von Christus empfangen.¹¹² Damit erhoben sie

igitur regimen eius nullatenus aristocraticum est dicendum.« Zum vielschichtigen Thema des »Königtums Christi«, siehe den Überblick von A. BOLLAND, *Royaume de Dieu et Royauté du Christ*, in: DSp XIII (Paris 1988) 1026–1097, und bes. für das spätere Mittelalter: J. LECLERCQ, *L’Idée de la Royauté du Christ au Moyen Age*: UnSa 32 (Paris 1959).

¹¹⁰ Vgl. JUAN DE SEGOVIA, *Amplificacio disputacionis*: MCG III, 708: »... cum omnis policia aristocratica potestatem suam habeat ex hominibus, sancta synodus predicat potestatem se habere immediate a Christo; ... nullatenus generali synodo attribui potest aristocraticum regimen, nisi sub ypostesi, propterea, quod plures virtuosi et sapientes viri in eo conveniunt...«

¹¹¹ Vgl. die Unterscheidung zwischen der Kirche als *corpus Christi mysticum* und als vom *Vicarius Christi* geleiteten *corpus politicum* in dem von Thomas Strzempinski, im Namen der Krakauer Universität verfaßten *Consilium* aus dem Jahre 1441: *Polskie traktaty 167–230*, bes. 171 und 184 sowie die anderen in Anm. 6 angeführten Werke zu diesem Thema. Niccolò de’ Tudeschi (Panormitanus) bezeichnete in seiner, als Gesandter des Basler Konzils auf dem Reichstag zu Frankfurt am 14. und 17. Juni 1442 gehaltenen Rede *Quoniam veritas* den Papst als *caput ministeriale seu politicum ecclesie*: DRTA XVI, 439–538 (Nr. 212); das Zitat: 500.

¹¹² Zur Bezeichnung des Papstes als Bestandteil des *corpus mysticum ecclesiae* in *Cogitanti*, siehe oben Anm. 76, sowie zu CUSANUS, *De concordantia*, unten Anm. 166. Zur Formel *caput ministeriale seu politicum* in PANORMITANUS, *Quoniam veritas*, vgl. oben Anm. 111, dagegen die Formel *capitaneus militantis ecclesiae* in CUSANUS, *De concordantia*, siehe unten Anm. 165. Vgl. auch CONGAR, *L’Église* (wie Anm. 6) zum allgemeinen Begriff der Kirche.

für das Allgemeine Konzil einen Anspruch auf die Oberhoheit in der Kirche, den die Päpste seit dem hohen Mittelalter mit ihrem Titel *Vicarius Christi* zum Ausdruck gebracht hatten.

In zusammenfassenden Bemerkungen betonte Juan de Segovia, daß es dem Papst wie jedem Herrscher wohl anstehe (*competit*), um der Beständigkeit und Macht seines Fürstentums willen nach dem Rat seiner Sachverständigen (*sapientes*) und nicht nach eigenem Ermessen zu handeln, und er unterstrich, daß nur Gott, von dem alles abhängt, als absoluter Herrscher gelten könne.¹¹³ Trotz seiner entschiedenen Stellungnahme für die Oberhoheit des Allgemeinen Konzils in der Kirche betrachtete Juan de Segovia die Allgemeine Synode nicht als dauernde Einrichtung und betonte, das Basler Konzil habe nie in Frage gestellt, daß die Kirche eine Monarchie sei und sein solle. Wie das Konzil von Konstanz in *Haec sancta* habe das Basler Konzil in *Cogitanti* erklärt, daß Gott für die ständige Regierung der Kirche den Papst als Primas und *Vicarius Christi* eingesetzt habe, dem als obersten Hirten die Schlüsselgewalt gegeben worden sei und der als *principes* (nicht aber als *dominus*) mit dem Rat der Kardinäle um alle Gläubigen (*populus fidelis*) Sorge trage.¹¹⁴ Es entspricht in jeder Weise der grundsätzlichen Einstellung des Juan de Segovia als Theologen, daß er das Amt des Papstes zwar mit den klassischen *termini* bezeichnete, die die Päpste Leo I. und Innocenz III. verwendet hatten, um den römischen Jurisdiktionsprimat zu beanspruchen, »*solus vocatus sit in plenitudinem potestatis, alii vero in partem sollicitudinis*«, diese Worte dann aber in einem Sinne verwendete, der die seelsorgerischen Aufgaben

¹¹³ Vgl. JUAN DE SEGOVIA, *Amplificacio disputacionis*: MCG III, 723: »Prout namque expositum fuit; pape seu cuilibet monarchico principi ad robur principatus magis competit iudicio multitudinis sapientum conformiter agere, quam se preferre toti multitudini seu generali congregacioni, illam representanti. Solus quippe Deus est, a quo omnia dependet, ut absolute omnibus preferatur.«

¹¹⁴ Ebd. 709: »... quod summi pontificis principatus non aristocraticus, sed monarchicus est esseque debet, inter concilium Basiliense et papam olim Eugenium questio numquam fuit, synodali eius in epistola ›Cogitanti‹ et Constanciensi concilii in V sessione doctrina declarante, quod oportet esse unum caput in spiritualibus, regens ecclesiam, quod cum ipsa militante ecclesia conversetur, quodque summus pontifex caput sit et primas ecclesie, vicarius Christi, ab eo, non ab hominibus vel synodis aliis, prelatus pastorque Christianorum, cui date sunt claves a domino, solusque vocatus sit in plenitudinem potestatis, alii vero in partem sollicitudinis. Et quoniam sancta Basiliensis synodus pape tribuit, quod suum est, ab eo in dicta epistola ›Cogitanti‹ et postea semper poposcit, ut et ipse, quod suam est, ecclesie reddat, recognoscens generalis concilii auctoritatem habentis immediate potestatem a Christo, cui fidelis quicumque, cuiusvis sit dignitatis, eciam si papalis, obedire tenetur.«

als *pastor bonus* hervorhob.¹¹⁵ In seiner Beschreibung des Papstamtes erwähnte Juan de Segovia zwar eine dem »Hirten der Christen« anvertraute Schlüsselgewalt, jedoch vermied er es, vom Papst als höchstem Richter oder von seiner *iurisdictio* zu sprechen. Damit setzte Juan de Segovia deutlich andere Akzente als Berardi in *Humanissimam* und auch Nikolaus von Kues in *De concordantia catholica*, wie noch zu zeigen ist.

In der großen Auseinandersetzung zwischen den Vertretern Eugens IV. und den Basler Konzilsvätern im späten August und in den ersten Septembertagen 1432 hatten Berardis Rede *Humanissimam* und die Konzilsantwort *Cogitanti* die entgegengesetzten Stellungen dargelegt. Obwohl Nikolaus von Kues gerade in jenen kritischen Wochen zwischen Mitte August und Mitte September nicht in Basel war,¹¹⁶ hat er in den nächsten Jahren in Basel intensiv an der Debatte über das Wesen der Kirche und die jeweiligen Vorrechte von Papst und Konzil teilgenommen und seine Stellungnahme in seinem großen Werk *De concordantia catholica* (ca. April/Mai 1433–Februar 1434) zusammengefaßt und veröffentlicht. Eine Vorarbeit, *De maiori auctoritate con-*

¹¹⁵ Vgl. ebd. 709, unter Anspielung auf die Worte Leos I.: »ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis.« LEO I., *Epistolae* XIV,1: PL LIV, 671, als Teil des *Decretum Gratiani*, C. III q. VI c. 8: *Multum stupeo*: FRIEDBERG I (wie Anm. 44), 520f. Innocenz III. hatte, unter Anspielung auf den Brief Leos I., die Vorrechte von Bischöfen und dem Papst wie folgt unterschieden: »vocati sunt in partem sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis.«, in: INNOCENZ III., *Regesta sive Epistolae*, VII,10: PL CXXV, 294, als Teil der *Decret. Gregor. IX.*, Lib. I tit. 8 c. 4: *Ad honorem*: FRIEDBERG II, 101. Zur Bedeutung der Formel: J. RIVIERE, »In partem sollicitudinis« . . . *Évolution d'une formule pontificale*, in: RevSR 5 (1925) 210–231, A. MARCHETTO, »In partem sollicitudinis . . . non in plenitudinem potestatis«: *Evoluzione di una formula di rapporto Primato-Episcopato*, in: *Studia in honorem eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*: STHJC 7 (Roma 1992) 269–298, R. L. BENSON, *Plenitudo potestatis: Evolution of a Formula from Gregory IV to Gratian*, in: *Collectanea Stephan Kuttner IV*, hg. v. G. Forchielli u. A. M. Stickler: STGra XIV (Bologna 1967) 193–217 und A. M. Stickler, *La »sollicitudo omnium ecclesiarum« nella canonistica classica*, in: *Comunione Interecclesiale – Collegialità – Primato – Ecumenismo*, Acta . . . Romae 1967, II, hg. v. J. D'Ercole u. A. M. Stickler: *Communio* 13 (Roma 1972) 547–586. Vgl. zu Leo I.: W. ULLMANN, *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, in: JThS NS 11 (1960) 25–51. Zu Innocenz III.: K. PENNINGTON, *Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries* (Philadelphia 1984) II. »Papal Fullness of Power«.

¹¹⁶ Zwischen dem 2. und 15. August 1432 war Nikolaus von Kues aufgrund einer dringenden Bitte der Mitglieder des Stifts von St. Florin, dessen Dekan er war, von Basel nach Koblenz zurückgekehrt. Nach einer Abwesenheit von ca. fünf Wochen wird er dann am 24. September 1432 wieder in Basel im Protokoll der *Deputacio de communibus* als Sprecher der *Deputacio pacis* erwähnt. Vgl. AC I/1, Nr. 131–133.

ciliorum (April/Mai 1433), und der anschließend entstandene Traktat *De auctoritate presidendi in concilio generali* (Februar/März 1434) befassten sich mit verwandten Themen und ergänzen das Werk.¹¹⁷

Bei der Beurteilung von *De concordantia* und dem Traktat *De auctoritate presidendi* ist nicht nur zu berücksichtigen, daß Cusanus zu diesem Zeitpunkt als Anwalt Ulrichs von Manderscheid an das Basler Konzil als höchste kirchliche Instanz appelliert hatte, um ein päpstliches Urteil anzufechten, sondern auch, daß die Folgen eines Sieges des Konzils in dem kirchlichen Verfassungskonflikt in den Jahren 1433–1434 noch nicht so deutlich abzusehen waren wie drei Jahre später, als er für Eugen IV. Partei ergriff. Da Nikolaus von Kues nicht nur religiös-philosophische Interessen hegte, sondern auch aktiv am kirchenpolitischen Geschehen seiner Zeit teilnahm, ist sein Kirchenverständnis sowohl von grundsätzlicher Kontinuität als auch von situationsbedingter Entwicklung gekennzeichnet. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, wie die in den ersten Monaten des Jahres 1436 sich abzeichnende Beilegung des Manderscheidter Konfliktes es Cusanus ermöglichte, sich zwischen Dezember 1436 und Mai 1437 der päpstlichen Partei anzuschließen. Nach seinem Übergang auf die Seite des Papstes hat Cusanus *De concordantia* und seine anderen Traktate aus den Jahren 1433–1434 nicht mehr erwähnt und sie später auch nicht als Teil seiner Werke zur Veröffentlichung bestimmt. Andererseits hat er seine frühen Werke nie öffentlich widerrufen, wie es zum Beispiel Enea Silvio Piccolomini getan hat, der sich später, als Papst Pius II., offiziell von den Schriften und Taten seiner Jugend in der Bulle *In minoribus agentes* distanzierte.¹¹⁸

De concordantia ist schon wiederholt der Gegenstand von systematischen Untersuchungen gewesen, die sowohl die kirchentheoretischen wie die politisch-sozialen Aspekte dieses großen Werkes berücksichtigt haben.¹¹⁹ Eine solche eingehende Studie kann hier nicht

¹¹⁷ Zur Entstehungsgeschichte und Edition dieser Werke, vgl. G. KALLEN, *Die handschriftliche Überlieferung der Concordantia catholica des Nikolaus von Kues*: CSt VIII/2 (Heidelberg 1963) 12–17; NICOLAUS DE CUSA, *De maiori auctoritate sacrorum conciliorum supra auctoritatem papae*, hg. v. E. Meuthen: CT II.2 (Heidelberg 1977) 19–39; NICOLAUS DE CUSA, *De auctoritate presidendi in concilio generali*, hg. v. G. Kallen: CT II/1 (Heidelberg 1935) 42–53.

¹¹⁸ PIUS II., *In minoribus agentes* [26. IV. 1463]: PIUS II. [AENEAS SYLVIUS PICCOLOMINI-NEUS], *Opera quae exstant omnia* (Basilea [1571]), am Anfang als ff.++++1^r-++++4^v.

¹¹⁹ Vgl. die Bibliographie der AC I/2 und die Auswahlbibliographie, die P. E. Sigmund seiner englischen Übersetzung der *De concordantia catholica* vorangestellt hat: NICHOLAS OF CUSA, *The Catholic Concordance*, ed. and transl. by P.-E. Sigmund (Cam-

wiederholt werden. Es soll jedoch auf Parallelen wie auf Unterschiede zu den in Basel vorgetragenen kirchentheoretischen Vorstellungen hingewiesen werden. Ein besonderes Merkmal von *De concordantia*, das auch Cusanus in seinem Vorwort hervorhebt, ist die Heranziehung von neuen lateinischen Quellen zur Geschichte der Alten Kirche. Cusanus zitiert die Werke von lateinischen Kirchenvätern wie Augustinus, Ambrosius, Hieronymus und Cyprian, wie auch Briefe von Päpsten wie Leo I., Gregor I. und Gelasius I. sowie die *canones* und Akten der Konzilien der Alten Kirche aus vollständigen Quellensammlungen.¹²⁰ Der Unterschied zu Berardis fast ausschließlich auf Zitate aus dem *Decretum Gratiani* aufgebauten Rede und zu den Ausführungen des Konzils in *Cogitanti*, die sich in erster Linie auf das Kirchenverständnis des Augustinus stützen, fällt dem Leser sofort auf.

Cusanus hat sich als Kanonist in *De concordantia* mit den Quellen der kirchlichen Verfassungsgeschichte in einer Weise befaßt, die an den Aufruf der italienischen Humanisten zum Studium der antiken Quellen erinnert. Das beste Beispiel der historischen Quellenkritik des Cusanus ist seine Erkenntnis des *Constitutum Constantini*, der Konstantinischen Schenkung, als Fälschung.¹²¹ Sein Beitrag zur Erschließung und Kritik der Quellen der kirchlichen Rechtsgeschichte kann hier durchaus mit dem Interesse für die patristische Theologie der Generation des Erasmus verglichen werden. Das Quellenstudium des Cusanus war jedoch nicht vorbehaltlos. Die hierarchische Grundten-

bridge, England 1991) xli-xlii. Folgende Werke seien hier besonders genannt: E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues, 1401–1464* (wie Anm. 1); H. J. SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil vom Beginn des großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521)*: FTS 30 (Frankfurt a. M. 1983), II. »Ein Paradigma: Nikolaus von Kues, *De concordantia catholica* (1434)«; P. E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* (Cambridge, Mass. 1963); M. WATANABE, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with Special Reference to his De Concordantia Catholica*: THR 58 (Genève 1963); H. G. WALTHER, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität: Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens* (München 1976), V/2–3: »Nikolaus von Cues . . .« (230–260); A. VAGEDES, *Das Konzil über dem Papst?: Die Stellungnahmen des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV.*, 2 Bände: PaThSt 11 (Paderborn 1981); G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana; Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues* (Trier 1958); A. POSCH, *Die »Concordantia Catholica« des Nikolaus von Cusa*: VGG.R 54 (Paderborn 1930).

¹²⁰ H. J. Sieben hat auf die für das XV. Jahrhundert außerordentliche Kenntnis des Cusanus von altkirchlichen Quellen hingewiesen. Vgl. SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil*, 2. »Quellenbenutzung« (67–81).

¹²¹ *De conc. cath.* III, 2: h XIV/3, N. 294–301.

denz seines politischen und religiösen Weltbildes, der sein Studium des auf päpstlicher *plenitudo potestatis* aufgebauten kanonischen Rechts zugrunde lag und die durch sein Interesse an den Schriften des Proclus und des Dionysius Areopagita verstärkt wurde, beeinflusste ihn entscheidend in seiner Bewertung widersprüchlicher Quellen.

Durch sein Studium der Akten der Allgemeinen Konzilien der Alten Kirche hat Cusanus erkannt, daß diese ökumenischen Synoden von den Kaisern berufen und von ihnen oder ihren Stellvertretern geleitet wurden.¹²² Diese Einsicht stellte in seiner Zeit eine quellenkritische Leistung ersten Ranges dar, denn seine Vorgänger und Zeitgenossen hatten aufgrund der Papstbriefe Pseudo-Isidors und der Tradition der mittelalterlichen Lateransynoden angenommen, daß diese von den Päpsten berufenen und geleiteten Allgemeinen Konzilien der lateinischen Kirche auch der historischen Norm der Allgemeinen Konzilien der Alten Kirche entsprochen hatten. In der Bewertung und Verwendung seiner Erkenntnis der historischen Rolle der römischen Kaiser auf den Allgemeinen Konzilien der Alten Kirche zeigt Cusanus jedoch deutlich, daß er im Grunde kein Renaissance-Humanist, sondern ein spätmittelalterlicher Kanonist und religiöser Denker war. Er folgerte keineswegs, daß diese altkirchliche Praxis in seiner eigenen Zeit wiedereingeführt werden solle. Stattdessen bezeichnete er in einem anderen Kapitel von *De concordantia* die Berufung und präsidiale Leitung eines Allgemeinen Konzils als ein Vorrecht, das unter normalen Umständen allein dem Papst zustehe.¹²³

Um seinen Standpunkt mit autoritativen Texten abzusichern, zitierte Cusanus eine Reihe von Beweisstellen aus dem *Decretum Gratiani* sowie einen Brief von Papst Marcellus I. aus dem Corpus des Pseudo-Isidor. Bei näherer Betrachtung stellt sich heraus, daß die einzigen zwei Zitate, die für seine These als Beweise entscheidend sind,

¹²² Ebd. 13, 16: N. 380f., 403–406.

¹²³ Ebd. II, 2: h²XIV/2, N. 72f.; unter den dort aus Pseudo-Isidor zitierten Papstbriefen, vgl. Julius I. (337–352) mit dem Satz: [Regula vestra] nullas habet vires, nec habere poterit, quoniam nec ab orthodoxis episcopis hoc concilium actum est, nec Romanae ecclesiae legatio interfuit; . . ., von Cusanus aus dem *Decretum Gratiani* als D. XVI c. 2: *Regula*: FRIEDBERG I (wie Anm. 44), 51, zitiert, und Marcellus I. (306–316), mit dem Satz: » . . . nulla fieret synodus praeter [eiusdem] Romanae sedis auctoritatem.« Vgl. die vollständigen Texte dieser beiden Papstbriefe Pseudo-Isidors, in: *Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilrammi*, hg. v. P. Hinschius (Leipzig 1863) 471 u. 224. Zur Verwendung der älteren auf Pseudo-Isidor zurückgehenden Papstbriefe durch Gratian bei der Rechtfertigung des päpstlichen Primats, vgl. J. GAUDEMET, *La Primauté Pontificale* 146 (wie Anm. 47).

den Papstbriefen Pseudo-Isidors entstammen. Da Cusanus – wie fast alle seine Zeitgenossen – das Corpus der pseudo-Isidorischen Texte (mit einzelnen Ausnahmen) nicht als Fälschung erkannte und überdies den kirchenpolitischen Standpunkt Pseudo-Isidors, die Autorität des Papstes über alle Konzilien zu stellen, wohl persönlich teilte, erwähnte er zwar beiläufig (*licet*), man könne lesen, daß die Kaiser die altkirchlichen Konzilien einberufen hätten, zitierte dann jedoch (*tamen*) die von Pseudo-Isidor stammenden Papstbriefe als ausschlaggebende Beweise für seine eigene Position, um schließlich zu betonen, daß »die präsidiale Autorität des römischen Papstes in den Konzilien immer [anwesend]« gewesen sei, »ohne die es kein Allgemeines Konzil gewesen wäre, insofern er es wenigstens wünschte und es ihm möglich war, daran teilzunehmen.«¹²⁴

Die Basler Konzilsväter hatten sich in *Cogitanti* mit der Berufung Allgemeiner Konzilien vergleichsweise nur kurz auseinandergesetzt. Für sie war auch diese Frage von dem Konzil von Konstanz durch das Dekret *Frequens* geregelt worden, das für den Normalfall vorsah, daß jedes tagende Allgemeine Konzil die Berufung des darauf folgenden bestimmen würde. Nach ihrer Auffassung konnte die Praxis der Alten und der mittelalterlichen Kirche nach der Entscheidung von *Frequens* nur noch historischen, aber keinen normativen Charakter haben.

Wie stellte sich Cusanus in *De concordantia* zu den zentralen Fragen in der Auseinandersetzung zwischen Papst und Konzil? In seiner Auslegung der Worte Christi an Petrus: »*Tibi dabo claves regni caelorum . . . et quodcumque ligaveris*« (Mt 16,18–19) übernimmt Cusanus, wie Jean Gerson und die Basler Konzilsväter in *Cogitanti*, die Deutung des Augustinus, daß Petrus die Schlüsselgewalt als Sinnbild (*significabat*) für die Kirche empfangen habe.¹²⁵ Allerdings bezieht Cusanus hier eine gewisse Mittelstellung, indem er darauf hinweist, daß Petrus als Einzelner die Kirche nur undeutlich darstelle.¹²⁶ Berardi hatte in *Humanissimam* dagegen betont, daß die Schlüsselgewalt Petrus als Einzelnem (*solis*) gegeben worden sei, während die Konzilsväter ihrerseits in *Cogitanti* unterstrichen hatten, daß Petrus sie zwar als Einzelner, aber *nur* stellvertretend für alle Jünger erhalten habe und anschließend daran erinnerten, daß einzelne Päpste vor Irrtum nicht bewahrt

¹²⁴ *De conc. cath.* II, 2: h²XIV/2, N. 73, Z. 5ff.: »tamen in conciliis fuit semper praesidentialis Romani pontificis auctoritas, sine qua universale concilium non fuisset, dummodo saltem interesse voluisset et potuisset.«

¹²⁵ Ebd. 18: N. 156ff.

¹²⁶ Ebd.: N. 158: »Petrus unice et confusissime figurat ecclesiam, . . .«

blieben, ein Hinweis, der sowohl von Cusanus wie auch von Berardi vermieden wird.¹²⁷ In der Frage, ob die Oberhoheit in der Kirche beim Papst oder beim Allgemeinen Konzil liege, nahm Cusanus in *De concordantia* eine Stellung ein, die als eine *via media* bezeichnet werden kann.

In bezug auf die erste Auseinandersetzung (1432–1433) zwischen Eugen IV. und dem Basler Konzil unterstützte Cusanus in *De concordantia* grundsätzlich den Standpunkt der Konzilsväter, die sich geweigert hatten, die eigenmächtige Auflösung des Konzils durch den Papst anzuerkennen. Wie eingangs erwähnt, hatten sich die Konzilsväter in ihrer II. Sitzung (15. II. 1432) bei ihrer Stellungnahme auf die Konstanzer Dekrete *Haec sancta* und *Frequens* berufen.¹²⁸ Es wird kein Zufall sein, daß Cusanus bei seiner Erörterung der II. Sitzung des Basler Konzils, wie auch sonst in *De concordantia*, das Dekret *Haec sancta* nur indirekt (obwohl unmißverständlich) erwähnt, während er *Frequens* fast immer ausdrücklich anführt.¹²⁹ In Übereinstimmung mit seiner allgemeinen Einstellung zum päpstlichen Amt, räumte Cusanus dem Papst mehr Handlungsfreiheit ein als die Basler Konzilsväter, die jede eigenmächtige Konzilsverlegung oder -auflösung durch den Papst kategorisch als rechtsunwirksam erklärt hatten. Cusanus gab dagegen in *De concordantia* zu bedenken, daß ein Allgemeines Konzil einer vom Papst dekretierten Konzilsverlegung oder -auflösung zustimmen würde, wenn dieser triftige Gründe für eine solche Entscheidung angäbe.¹³⁰ Cusanus ging also davon aus, daß ein Allgemeines Konzil dem Papst seine vorrangige Stellung in der Kirche nicht streitig machen und nicht danach trachten würde, aus grundsätzlichen verfassungspolitischen Erwägungen seine eigene Oberhoheit stets auch in der Praxis durchzusetzen.

¹²⁷ Vgl. Berardi, in *Humanissimam*: »cui soli potestatem plenissimam et absolutam tradidit« und wiederum: »Et illi soli promisit: ›Tibi dabo claves regni caelorum‹,«: MANSI XXIX, 484, während es in *Cogitanti* einfach heißt: »uni . . . dictum est . . . sancti doctores exponunt, ut unitatem designaret ecclesie,«: MCG II, 244, wobei im Kontext darauf hingewiesen wird, daß einzelne Päpste Irrtümer begangen hätten.

¹²⁸ Das Dekret der II. Sitzung (15. II. 1432): MCG II, 124–126. Zum Kontext, siehe oben Anm. 12.

¹²⁹ *De conc. cath.* II, 20: h²XIV/2, N. 182ff., zum Dekret der II. Sitzung des Basler Konzils. Vgl. die mehrfache ausdrückliche Nennung von *Frequens* in N. 182f., dagegen die nur indirekte Erwähnung von *Haec sancta* in N. 183, Z. 17f. u. N. 184, Z. 4f. Vgl. auch die nur indirekte Erwähnung von *Haec sancta* in: *De conc. cath.* II, 17–18: h²XIV/2, N. 155, Z. 3–6 und N. 161, Z. 4ff. (vgl. dazu unten Anm. 136).

¹³⁰ Ebd. 20: N. 186.

Die in *De concordantia* von Cusanus im Jahre 1433 so zuversichtlich geäußerte Erwartung, daß sich ein Allgemeines Konzil dem Papst gegenüber nicht nur ehrerbietig, sondern auch nachgiebig zeigen würde, entsprach in keiner Weise der politischen Wirklichkeit. Ganz im Gegenteil, die Basler Konzilsväter betrachteten den Versuch Eugens IV. das Konzil aufzulösen, weiterhin als eine Grundsatzfrage. Nachdem ihre Auseinandersetzung mit dem Papst bereits über ein Jahr gedauert hatte, präzisierten sie ihre Stellung in der XI. Sitzung (27. IV. 1433), in der sie (auf der Grundlage des Dekrets *Frequens*) festlegten, daß ein Allgemeines Konzil nur mit der Zustimmung einer Zweidrittelmehrheit seiner Mitglieder verlegt oder aufgelöst werden könne.¹³¹ Auch bezeichneten sie jeglichen Versuch, ein Konzil gegen seinen Willen zu verlegen oder aufzulösen, als null und nichtig und bestimmten, daß Zuwiderhandlung – auch seitens des Papstes – nach einer Frist von vier Monaten Suspension und nach weiteren zwei Monaten Absetzung vom Amt sowie zusätzliche Strafen zur Folge haben würde. Ferner sollten in der Zukunft die Kardinäle vor jeder Papstwahl und jeder neugewählte Papst darauffolgend einen Eid schwören, mit dem Versprechen, das Dekret der XI. Sitzung peinlich genau zu befolgen. Da Eugen IV. weiterhin fest auf seiner Stellung beharrte, veröffentlichte das Basler Konzil in seiner XII. Sitzung (13. VII. 1433) ein Dekret, in dem es (den Bestimmungen des Dekrets der XI. Sitzung entsprechend) den Papst von seinem Amt suspendierte, falls er seine Konzilsauflösung nicht binnen 60 Tagen zurücknahm, und ihn verwarnte, daß es, gegebenenfalls, das gerichtliche Verfahren gegen ihn bis zu seiner endgültigen Absetzung fortführen würde.¹³²

Cusanus hat sich im XVIII. Kapitel des zweiten Buches der *De concordantia*, in dem er sich mit der Oberhoheit eines Allgemeinen Konzils über den Papst befaßt, auch zur Frage einer Suspension des Papstes geäußert. Dabei hat er das Dekret der VII. Sitzung (2. II. 1415) des Konzils von Konstanz, das Papst Johannes XXIII. von seinem Amt suspendiert hatte, sowie die Dekrete der XI. und der XII. Sitzung des Konzils von Basel kurz erwähnt und dazu Stellung genommen.¹³³ Cu-

¹³¹ Vgl. den Text des Dekrets der XI. Sitzung (27. IV. 1433): MCG II, 352–355.

¹³² Vgl. das Dekret der XII. Sitzung (13. VII. 1433): MCG II, 398–402. Das Dekret enthält auch einen zusammenfassenden Rückblick auf den Konflikt zwischen dem Konzil und Eugen IV. (wohlbemerkt, aus der Sicht der Konzilsväter).

¹³³ *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/2, N. 162, Z. 5ff. Vgl. das Dekret der VII. Sitzung (14. V. 1415) des Konzils von Konstanz: MANSI XXVII, 652ff. Zum Kontext der Suspension, vgl. die *Gesta* des Kardinals Guillaume Fillastre: *Acta Concilii Constanciensis* II, hg. v. H. Finke (Münster 1923) 38f.

sanus räumte zwar zögernd ein (*negare non possum*), daß aufgrund »gewisser« (von ihm nicht genannter) Dekrete (»*certa decreta*«) des Konstanzer und des Basler Konzils, die eine Suspensionsstrafe auch für einen Papst vorsahen, ein Allgemeines Konzil einen Papst von seinem Amt suspendieren könne.¹³⁴ Jedoch meldete er Bedenken an, ob dies nicht widersprüchlich sei, da die freie Verfügungsgewalt in geistlichen Belangen (»*in foro poenitentiali*«) das wesentliche Merkmal des päpstlichen Amtes sei. Offensichtlich war für Cusanus als Kanonisten das päpstliche Amt so grundsätzlich mit dem juristischen Begriff der Vollgewalt verbunden, daß ihm die Idee eines suspendierten oder handlungsunfähigen Papstes widersprüchlich erschien. Als ein weiteres Beispiel der Jurisdiktionsgewalt eines Allgemeinen Konzils über den Papst nannte Cusanus in *De concordantia* das Dekret der V. Sitzung (9. VIII. 1433) des Konzils von Basel, das die Ladung eines Konzilsmitgliedes vor ein Gericht außerhalb des Konzils, insbesondere vor die Gerichte der römischen Kurie (d. h. des Papstes) nicht nur verboten, sondern sogar für rechtsunwirksam erklärt hatte.¹³⁵ Bei näherer Betrachtung fällt auch auf, daß Cusanus bei seiner Erörterung der Oberhoheit eines Allgemeinen Konzils zwar erwähnt, daß Papst Johannes XXIII. und Papst Benedikt XIII. von dem Konstanzer Konzil nicht wegen Häresie, sondern aus »anderen« Gründen abgesetzt wurden, dabei jedoch das Dekret *Haec sancta*, das die Grundlage dafür geschaffen hatte, nicht direkt nennt. Dies ist umso bemerkenswerter, da zu der Zeit, als Cusanus diese Zeilen in Basel schrieb, *Haec sancta*

¹³⁴ Bei den »*certa decreta*« kann es sich nur um die oben besprochenen Dekrete der VII. Sitzung in Konstanz und der XI. und XII. Sitzung in Basel handeln. Die wichtige Stelle sei hier angeführt: *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/2, N. 162, Z. 1–12, 14–18: »Posset forte dubium esse, an concilium exercitium administrationis a vero et unico papa ad tempus vel ad beneplacitum tollere posset, non propter impotentiam concilii, sed propter rei contradictionem, cum ex superioribus pateat et etiam inferioribus, papatum in libera administrandi potestate tantum consistere, unde illa sublata, videtur papatus sublatus. Tamen, quia in Constantiensi et isto Basiliensi concilio certa decreta sunt contra papam edita sub suspensionis poena, negare non possum papam suspendi posse, licet ego prima fronte non vellem negare illa suspensione non obstante in foro conscientiae absolutum, ubi est propria superna potestas papae, quamdiu papa est, vere absolutum esse et ad illam potestatem hanc suspensionem extendi non debere, . . . si concilium expresse exercitium ligandi et solvendi ab eo etiam in foro poenitentiali per suspensionem tollere vellet, tunc oporteret dicere ipsum depositum pro tunc, aut quid aliud esse papatum quam liberam administrationem super omnes ligandi et solvendi, . . .«

¹³⁵ Ebd. 17: N. 155, Z. 4–12. Vgl. das Dekret *Ne incorporati trahantur* der V. Sitzung (9. VIII. 1432): MCG II, 225.

dort von den Konzilsvätern immer wieder als die grundsätzliche Verlautbarung zu dieser Frage angeführt wurde.¹³⁶

Im Laufe ihres erfolgreichen Widerstandes gegen den Versuch Eugens IV., das Konzil aufzulösen, hatten die Konzilsväter in den Jahren 1432 und 1433 die im Dekret *Haec sancta* erklärte und verkündete (*declarat*) Oberhoheit eines Allgemeinen Konzils in der Kirche immer eindringlicher betont. Cusanus hat es jedoch in *De concordantia* vermieden, sich dieser ausdrücklichen Hervorhebung von *Haec sancta* anzuschließen und die von den Basler Konzilsvätern betonte absolute Oberhoheit eines Allgemeinen Konzils eingeschränkt, indem er zwischen Dekreten in Glaubenssachen und Entscheidungen in allen anderen Belangen der Kirche als *corpus politicum* differenzierte. Während kirchenpolitische Entscheidungen, die *nicht* direkt den Glauben betreffen, wie zum Beispiel Fragen der Kirchenreform oder das Abhalten von Allgemeinen Konzilien, durch das Votum der Mehrheit entschieden werden können, ist bei Glaubenssachen Einstimmigkeit oder zumindest der Konsens des Papstes erforderlich.¹³⁷ Erläuternd führte Cusanus hier aus: »Weil jeder, der an einem Allgemeinen Konzil teilnimmt, verpflichtet ist, sich dem Urteil der Mehrheit unterzuordnen, [und] weil [jeder] es voraussetzt, daß die Mehrheit in der Regel siegt, trifft dann die Synode die endgültige Entscheidung aufgrund der Übereinstimmung aller, auch wenn es verschiedene Stim-

¹³⁶ *De conc. cath.* II, 18: N. 161, Z. 4ff. (Benedictus XII ist hier sicherlich zu Benedictus XIII zu korrigieren). Zur wiederholten Zitierung von *Haec sancta* als Grundlage für die Oberhoheit eines Allgemeinen Konzils, sowohl in den Dekreten des Konzils von Basel, als auch in den Briefen Cesarinis, siehe oben Anm. 26f. und 32. Auf die zurückhaltende und reservierte Einstellung des Cusanus zum Dekret *Haec sancta* hatte bereits H. Hürten aufmerksam gemacht, ohne jedoch zu erwähnen, daß Cusanus *Haec sancta* kein einziges Mal in *De concordantia catholica* ausdrücklich zitiert. Vgl. H. HÜRTEIN, *Die Konstanzer Dekrete »Haec sancta« und »Frequens« in ihrer Bedeutung für Ekklesiologie und Kirchenpolitik des Nikolaus von Kues*, in: *Das Konzil von Konstanz: Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, hg. v. A. Franzen u. W. Müller (Freiburg i. Br. 1964) 381–396.

¹³⁷ *De conc. cath.* II, 15: h. 2XIV/2, N. 136, Z. 4–8: »Fateor de constitutionibus fidei tantum verum esse quod, sedis apostolicae auctoritas nisi interveniat, ratae non sunt, immo et ipsius pontificis Romani consensus intervenire debet, cum sit princeps in episcopatu fidei; N. 137, Z. 1–9: »Et quia quisque ad synodum pergens iudicio maioris partis se submittere tenetur, quia hanc praesupponit quod maior pars regulariter vincit, tunc synodus finaliter ex concordia omnium diffinit, licet varia sint etiam particularium vota, quoniam iuxta maiorem partem concludit. Nulla tamen conclusio, maxime in materia fidei, esset segura, nisi ad unitatem vota reducerentur...« Vgl. auch die Unterscheidung zwischen Beschlüssen in Glaubenssachen und in anderen Belangen, ebd. 4: N. 79, Z. 1–4.

men Einzelner sind, da sie abschließend nach der Mehrheit entscheidet. Jedoch wäre keine Entscheidung sicher, vor allen Dingen in Sachen des Glaubens, wenn nicht Übereinstimmung herbeigeführt würde.« In einem vorhergehenden Kapitel von *De concordantia* hatte Cusanus hervorgehoben, daß eine auf einem Konzil übereinstimmend getroffene Entscheidung (*concordantia sententia*) als vom Heiligen Geist inspiriert gelte und deshalb für alle Gläubigen verbindlich sei, wobei er an dieser Stelle jedoch nicht zwischen Entscheidungen in Glaubenssachen und solchen in anderen Belangen unterschied.¹³⁸

Cusanus hat die in *De concordantia* herausgestellte Differenzierung zwischen Entscheidungen in Glaubenssachen, die nur in Übereinstimmung mit dem Papst entschieden werden können und Entscheidungen in allen anderen Fragen, bei denen das Votum der Mehrheit in einem Allgemeinen Konzil auch für den Papst verbindlich ist, in seinen späteren Werken nicht mehr erwähnt. Stattdessen hat er in den Jahren nach 1437 für den Papst ein Vetorecht über *alle* Entscheidungen eines Allgemeinen Konzils beansprucht. Die Gründe hierfür sind offenkundig, denn bei der Verlegung des Konzils von Basel nach Ferrara, bei der es um eine kirchenpolitische Entscheidung und *nicht* um eine Sache des Glaubens ging, handelte Eugenius IV. gegen den Willen der Mehrheit der Basler Konzilsväter. Cusanus hat die Konzilsverlegung des Papstes im Jahre 1437 verteidigt und dementsprechend seine frühere Einstellung aufgegeben. Hier muß der Darstellung von H. J. Sieben widersprochen werden, der die oben erläuterte Differenzierung zwischen Entscheidungen in Sachen des Glaubens und in anderen Belangen nicht berücksichtigt und deshalb zu der Deutung gelangt, Cusanus habe die Oberhoheit eines Allgemeinen Konzils (Sieben spricht allerdings immer von »Unfehlbarkeit«) bereits in *De concordantia* an den Konsens des Papstes und der Kirche gebunden.¹³⁹ Dem ist entgegenzuhalten, daß Cusanus in *De concordantia* eine mehrheitliche Entscheidung eines Allgemeinen Konzils, die *nicht* eine Sa-

¹³⁸ Ebd. 3: N. 77, Z. 3f.

¹³⁹ Vgl. SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil* 181: »Außerordentlich kommt ihm jetzt [Cusanus im Jahre 1441] zustatten, daß er schon in *De concordantia catholica* die konziliare Unfehlbarkeit vom Konsens des Konzils abhängig gemacht und die Repräsentanz der Kirche nicht formaljuridisch, sondern als wirklichen Konsens der Kirche verstanden hatte. Jetzt brauchte er nur deutlicher herauszustellen als es in *De concordantia catholica* geschehen war, daß die Stimme des Papstes für den Konzilskonsens konstitutiv ist und daß den Baslern der die Unfehlbarkeit bedingende Konsens der Gesamtkirche abgeht.« (Auf Wiedergabe der Anmerkungen Siebens wurde verzichtet.)

che des Glaubens betrifft, als auch für den Papst verbindlich betrachtete. Die vermittelnde Stellung, die Cusanus im Jahre 1433 in *De concordantia* vorübergehend einnahm, wird besonders deutlich, wenn man vergleichsweise den Brieftraktat *Cogitanti* heranzieht, in dem die Basler Konzilsväter im Jahr zuvor (1432) *alle* Entscheidungen eines Allgemeinen Konzils für jeden Christen als verbindlich bezeichnet hatten und sich dabei ausdrücklich auf das Konstanzer Dekret *Haec sancta* beriefen.¹⁴⁰ Es könnte deshalb eher Absicht als Zufall gewesen sein, daß Cusanus in *De concordantia* es zwar »für offensichtlich hält, daß ein Allgemeines Konzil gewöhnlich über dem Papst sei«,¹⁴¹ das Dekret *Haec sancta* jedoch nicht ausdrücklich erwähnt, da es auf dem Basler Konzil in einem Sinne gedeutet wurde, dem er nicht in allen Aspekten zustimmte.

Es stellt sich die Frage, wie sich die von Cusanus in *De concordantia* entwickelten Vorstellungen von der Verfassung der Kirche zu den Dekreten des Konzils von Basel verhielten, die im engeren Sinne als Reformdekrete bezeichnet werden. Bei den Dekreten der XII. (13. VII. 1433) und der XXIII. (24. III. 1436) Sitzung des Konzils, die sich mit freien Wahlen für kirchliche Ämter befaßten, läßt sich weitgehende Übereinstimmung feststellen.¹⁴² Cusanus hat das Prinzip freier Wahlen für kirchliche Ämter, wie es diese Dekrete vorsahen, entschieden befürwortet und mit Recht wird keine andere These der *De concordantia* so oft zitiert wie diese.¹⁴³ Allerdings schließt Cusanus auch hier Eingriffe aufgrund der päpstlichen Vollgewalt nicht aus, solange es sich um Einzelfälle handelt. Jedoch empfiehlt er auch hier, daß Ausnahmen nur mit der schriftlichen Zustimmung des Kardinalskollegiums gebilligt werden sollten, wie es auch das Reformdekret der XXIII. Sitzung in Basel vorsah.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Vgl. die Stellungnahme in *Cogitanti*, oben Anm. 79.

¹⁴¹ *De conc. cath.* II, 17: N. 155: »Quare manifestum est . . . universale concilium simpliciter supra papam esse.«

¹⁴² Die Dekrete über kirchliche Wahlen, der XII. (13. VII. 1433) und XXIII. (24. III. 1436) Sitzung: MCG II, 402–405: *De electionibus et confirmationibus episcoporum et praelatorum* und MCG II, 855–856: *De electionibus*, *De reservationibus beneficiorum*, *De Clementina* »Litteris«.

¹⁴³ Vgl. die grundsätzlichen Äußerungen über Wahlen für kirchliche Ämter: *De conc. cath.* II, 18f., 32: N. 163, 167, 232, 237, 238.

¹⁴⁴ Vgl. ebd. 32: N. 238, zum Vorrecht des Papstes, kanonische Satzungen auch bei Wahlen außer Kraft zu setzen, das heißt Reservationen zu dekretieren. Vgl. jedoch unten Anm. 155 und 157, zum Vorschlag des Cusanus einer obligatorischen Mitwirkung des Kardinalskollegiums bei der Gewährung von Ausnahmen.

Es sind jedoch auch deutliche Unterschiede zwischen *De concordantia* und den in Basel verabschiedeten Reformdekreten zu verzeichnen. Vor allem ist dies bei dem bereits erwähnten Dekret der XI. Sitzung (27. IV. 1433) und den Dekreten der XXIII. (24. III. 1436) und der XXXVII. (24. X. 1439) Sitzung der Fall, die für jeden neugewählten Papst einen Amtseid und Verhaltensregeln für seine Amtsführung festlegten und für wichtige Entscheidungen die schriftliche Zustimmung des Kardinalskollegiums vorsahen.¹⁴⁵ Das erste der in der XXIII. Sitzung veröffentlichten fünf Dekrete befaßte sich mit der Wahl des Papstes im Konklave, für die die Konzilsväter die traditionellen päpstlichen Konstitutionen zwar generell bestätigten, in einzelnen Punkten jedoch ergänzten, um politischen Intrigen bei der Wahl entgegenzuwirken und die Kardinäle zu verpflichten, auch Nicht-Kardinäle als Kandidaten in Erwägung zu ziehen.¹⁴⁶ Die entscheidende Neuerung der Dekrete der XXIII. Sitzung bestand jedoch darin, daß sie den bereits in der XI. Sitzung eingeführten, von jedem neugewählten Papst zu leistenden Eid über das Abhalten Allgemeiner Konzilien nicht nur übernahmen, sondern zu einem umfassenden Amtseid erweiterten, der den neugewählten Papst zusätzlich zur Einhaltung des Dekretes der XII. Sitzung (13. VII. 1433) über die Bestätigung kirchlicher Wahlen verpflichteten sollte. Weitere Dekrete der XXIII. Sitzung enthielten Richtlinien für die Amtsführung des Papstes, beschränkten päpstliche Eingriffe in die Besetzung kirchlicher Ämter (außerhalb des Kirchen-

¹⁴⁵ Vgl. die Dekrete der XI., XXIII. und XXXVII. Sitzung: MCG II, 352–355, 847–856 und MCG III, 409–414. Zur Veröffentlichung dieser Dekrete und ihrer Rolle in der Auseinandersetzung des Konzils mit Eugenius IV., vgl. STIEBER, *Pope Eugenius IV* (wie Anm. 11) 26–34 und R. ZWÖLFER, *Die Reform der Kirchenverfassung auf dem Konzil zu Basel*, in: BZGAK 28 (1929) 141–247; 29 (1930) 1–58. Eine kritische Edition und englische Übersetzung der Reformdekrete des Basler Konzils wird von J. W. Stieber vorbereitet.

¹⁴⁶ Die Basler Konzilsväter bestätigten in dem Dekret ihrer XXIII. Sitzung grundsätzlich die älteren päpstlichen Konstitutionen zur Papstwahl, wie *Licet de evitanda* (1179), *Ubi periculum* (1274) und *Licet in constitutione* (1351), die sie nur geringfügig ergänzten. Auch der von ihnen vorgeschriebene Ablauf des Zeremoniells entspricht durchaus der Tradition, wie sie noch ca. 1486–1488 von Agostino Patrizi Piccolomini in dem *Caeremoniale Romanum* zusammengestellt wurde, der jetzt in einer kritischen Ausgabe vorliegt: M. DYKMANS, *L'Œuvre de Patrizi Piccolomini ou le Cérémonial papal de la première Renaissance* 2 Bände: StT 293f. (Città del Vaticano 1980–1982), bes. I, 98*–108*, 27–52, über die Zeremonien des Konklaves und der Papstwahl. Zur ersten Orientierung, vgl. den Überblick von B. SCHIMMELPFENNIG, *Papst- und Bischofswahlen seit dem 12. Jahrhundert*, in: *Wahlen und Wählen im Mittelalter*, hg. v. R. Schneider u. H. Zimmermann: VKAMAG 37 (Sigmaringen 1990) 173–195.

staates) und befaßten sich mit der Reform des Kardinalskollegiums, dessen Stellung als ein selbstständiges aristokratisches Element in der Regierung der Kirche die Konzilsväter zu stärken suchten. Drei Jahre später wurde der Amtseid der XXIII. Sitzung in einem Dekret der XXXVII. Sitzung vom Konzil noch einmal ergänzt, um in seiner endgültigen Fassung den neugewählten Papst zur Einhaltung *aller* Dekrete der Konzilien von Konstanz und von Basel zu verpflichten.

Die Einführung eines über eine *professio fidei* hinausgehenden Amtseides für den Papst und die stufenweise Erweiterung seiner Bestimmungen spiegelt das zunehmende Mißtrauen der Basler Konzilsväter gegenüber Eugen IV. wider. Andererseits sollten die Dekrete der XXIII. Sitzung des Basler Konzils mit ihren Bestimmungen eines Amtseids und einer Reform des Kardinalskollegiums auch als Fortsetzung und lang verzögerte Ausführung von Reformprojekten gesehen werden, die bereits auf dem Konstanzer Konzil zur Sprache gekommen waren. Mit Recht hatte dies schon K. A. Fink in seinen vor 25 Jahren erschienenen aufschlußreichen Kapiteln über die Konzilien von Konstanz und Basel im *Handbuch der Kirchengeschichte* betont.¹⁴⁷ Obwohl die Konzilsväter dem politisch isolierten Eugen IV. im Dezember 1433 die Veröffentlichung der Bulle *Dudum sacrum* abrangen, in der er seine erste Konzilsauflösung für rechtsunwirksam erklärte, konnten sie den Papst nie dazu bringen, die Konstanzer Dekrete *Haec sancta* und *Frequens*, auf die sie sich in *Cogitanti* grundsätzlich berufen hatten, als allgemeingültige Konzilsdekrete ausdrücklich anzuerkennen.¹⁴⁸ In den folgenden Jahren stießen die Konzilsväter auf die konsequente Weigerung Eugens IV., die Reformdekrete des Basler Konzils

¹⁴⁷ Vgl. K. A. FINK, in: HKG(J) III/2 (Freiburg i. Br. 1968) 50. » Eugen IV. Konzil von Basel – Ferrara – Florenz« (572–588); zum Dekret der XXIII. Sitzung (579).

¹⁴⁸ Zum politischen Hintergrund der Veröffentlichung der Bulle *Dudum sacrum* (15. XII. 1433), vgl. STIEBER, *Pope Eugenius IV* (wie Anm. 11) 19–23. Vgl. den Text der Bulle, den das Basler Konzil mit einer kurzen Einleitung als Dekret seiner XVI. Sitzung (5. II. 1434) veröffentlichte: MCG II, 564–574. Zur Weigerungen Eugens IV., die Dekrete *Haec sancta* und *Frequens* anzuerkennen, vgl. R. BÄUMER, *Die Stellungnahme Eugens IV. zum Konstanzer Superioritätsdekret in der Bulle »Etsi non dubitemus«*, in: Das Konzil von Konstanz: Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie, hg. v. A. Franzen u. W. Müller (Freiburg i. Br. 1964) 337–356. Da Eugen IV. die Rechtmäßigkeit des Konzils von Basel seit seinem Anfang in *Dudum sacrum* ausdrücklich anerkannt hatte, folgerten die Konzilsväter, daß dies auch die Anerkennung der Wiederveröffentlichung von *Haec sancta* und *Frequens* in der II. Sitzung (15. II. 1432) des Konzils (siehe oben Anm. 12) einbeschloß. Diese Folgerung setzte jedoch eine automatische Verbindlichkeit der Dekrete eines Allgemeinen Konzils für den Papst voraus, und gerade das hat Eugen IV. konsequent bestritten.

als auch für den Papst verbindlich anzuerkennen. Diese Einstellung des Papstes zu den Reformdekreten und sein Versuch das Konzil 1437 nach Italien zu verlegen, hatten dann 1438 und 1439 die Suspension und Absetzung Eugens IV. zur Folge.¹⁴⁹ Durch die Erklärung von *Haec sancta* und *Frequens* als Glaubenswahrheiten in der XXXIII. Sitzung (16. V. 1439) und die Erweiterung des päpstlichen Amtseides auf alle Dekrete aller Allgemeinen Konzilien in der XXXVII. Sitzung (24. X. 1439) beabsichtigte das Basler Konzil, die Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete für alle Zeiten zu sichern.¹⁵⁰

Die Basler Konzilväter konnten sich auf ein Dekret zur Reform des Kardinalskollegiums nur nach langwierigen Diskussionen einigen, da die Formel für eine breitere Vertretung der verschiedenen Nationen im Heiligen Kolleg lange umstritten war. Das Konstanzer Konzil hatte sich bereits mit dieser Frage befaßt, aber es war Papst Martin V. damals gelungen, eine allgemeine Reform des Kardinalskollegiums durch ein Dekret des Konzils zu vereiteln, indem er getrennte Konkordate mit den klerikalischen Nationen auf dem Konzil abschloß.¹⁵¹ Da Martin V. sich während seines Pontifikates jedoch wenig an die Konkordate hielt, stand diese Frage auf dem Konzil von Basel als ein altes Gravamen wieder auf der Tagesordnung. Das in der XXIII. Sitzung (24. III. 1436) veröffentlichte Dekret über die Reform des Kardinalskollegiums löste die Frage einer gleichmäßigen Vertretung der ganzen Christenheit im Heiligen Kollegium, indem es vorschrieb, daß keine Nation mehr als ein Drittel der Kardinäle stellen könne.¹⁵²

Das entscheidende Merkmal der Reformdekrete der XXIII. Sitzung war, daß sie die Einführung eines erweiterten Amtseides für den Papst mit einer allgemeinen Reform der römischen Kurie, einschließlich des Kardinalskollegiums, verbanden. So bestimmten die Konzilsväter nicht nur, daß bei allen wichtigen Entscheidungen des Papstes

¹⁴⁹ Zur Weigerung Eugens IV. die Reformdekrete des Konzils anzuerkennen, vgl. STIEBER, *Pope Eugenius IV* (wie Anm. 11) 24–56.

¹⁵⁰ Zu den *Tres veritates fidei* der XXXIII. Sitzung (16. V. 1439), siehe oben Anm. 91, zum ergänzten Amtseid der XXXVII. Sitzung (24. X. 1439), siehe oben Anm. 145.

¹⁵¹ Vgl. immer noch: B. HÜBLER, *Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418* (Leipzig 1867); die Texte der Konkordate: *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili I: (1098–1914)*, hg. v. A. Mercati (Roma 1919).

¹⁵² Vgl. das Dekret der XXIII. Sitzung (24. III. 1436): MCG II, 847–856. Zur Entstehung des Dekrets über die Reform des Kardinalskollegiums, vgl. R. ZWÖLFER, *Die Reform der Kirchenverfassung*, bes. 4.ii »Reorganisation des Kardinalkollegs, . . .« (28–42) (wie Anm. 145).

die schriftliche Zustimmung des Heiligen Kollegiums erforderlich sei, sondern sie machten es den Kardinälen zur Aufgabe, den Papst bei seiner Amtsführung zu überwachen und ihn an die Einhaltung seines Amtseides zu gemahnen. In ihrem Basler Kontext sind diese Bestimmungen vorerst auf das zwischen den Basler Konzilsvätern und Eugen IV. herrschende Mißtrauen zurückzuführen. Sie sollten aber auch mit den allgemeinen politischen Vorstellungen des Spätmittelalters in Verbindung gebracht werden, insbesondere mit dem Leitbild der »gemischten« Verfassung, auf dessen Bedeutung für die Regierung der Kirche Jean Gerson und auch, *mutatis mutandis*, Juan de Segovia hingewiesen hatte.¹⁵³ Der Versuch, das Ansehen und den Einfluß des Kardinalskollegiums zu stärken, entsprach teilweise auch den oligarchischen Bestrebungen der Kardinäle, die sich am deutlichsten in den in den päpstlichen Konklaven aufgestellten Wahlkapitulationen widerspiegeln.¹⁵⁴

Cusanus teilte die Vorstellungen der Basler Konzilsväter über die Reform des Kardinalskollegiums in vielen, jedoch nicht in den entscheidenden Punkten. Die Vorschläge, die er in *De concordantia* zur Reform des Kardinalskollegiums machte, stellen weniger seine persönliche Initiative dar als seine Stellungnahme zu den in Basel zur Diskussion stehenden Projekten zu diesem Thema. In *De concordantia* hat auch Cusanus eine breitere Vertretung der ganzen Christenheit im Kardinalskollegium befürwortet und vorgeschlagen, die Kardinäle als Abgeordnete der Kirchenprovinzen ins Heilige Kollegium zu berufen. Alle wichtigen Entscheidungen des Papstes sollten dort nur mit der schriftlichen Zustimmung der Kardinäle erledigt werden, insbesondere die Bewilligung von Ausnahmen von den Dekreten Allgemeiner Konzilien.¹⁵⁵ Von diesen Vorschlägen können nur die Berufung

¹⁵³ Siehe oben Anm. 58, 51 und 103 zum Leitbild einer »gemischten« Verfassung für die Regierung der Kirche bei Jean Gerson, Jean de Paris, Juan de Segovia und in der allgemeinen politischen Theorie des Spätmittelalters.

¹⁵⁴ Vgl. die Wahlkapitulation *In qualibet monarchia* vor der Wahl Eugens IV. im Jahre 1431: O. RAYNALDUS, *Annales ecclesiastici* XVIII (Romae 1659) »Annus 1431«; auch in der Neuausgabe von A. THEINER, *Annales ecclesiastici* (Barri-Ducis [Bar-le-Duc] 1874) 88ff. Vgl. auch W. ULLMANN, *The Legal Validity of the Papal Electoral Pacts*, in: *Ephemerides Iuris Canonici* 12 (1956) 3–35 und H.-J. BECKER, *Primat und Kardinalat: Die Einbindung der plenitudo potestatis in den päpstlichen Wahlkapitulationen*, in: *Ius Commune; Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte*, Frankfurt a. M. Sonderhefte. Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 30 (Frankfurt 1987) 109–127.

¹⁵⁵ *De conc. cath.* II, 18: h²XIV/2, N. 164 u. 166: »Quare in finem universalis boni regi-

der Kardinäle aus den Kirchenprovinzen und die Bestimmung, daß ihr Konsens zu Entscheidungen im Konsistorium *schriftlich* erfolgen solle, als wesentliche Neuerungen gelten, denn die Praxis einer Beratung des Papstes mit den Kardinälen war bei wichtigen Rechtsfällen – den sogenannten *causae maiores* – bereits ein altes Herkommen.¹⁵⁶ Im Vergleich mit den Dekreten der XXIII. Sitzung des Basler Konzils ließ der Vorschlag des Cusanus dem Papst mehr Entscheidungsfreiheit, ob und in welchen Fällen das Heilige Kollegium zu Rate zu ziehen sei. Der wesentliche Unterschied besteht jedoch darin, daß Cusanus es in *De concordantia* vermeidet, von einem Amtseid des Papstes zu sprechen und es dem Kardinalskollegium nicht zur Aufgabe macht, die Amtsführung des Papstes zu überwachen. In späteren Jahren, als er selbst Kardinal geworden war, sollte Cusanus auf die Frage einer stärkeren Mitwirkung des Kardinalskollegiums bei der Leitung der Kirche wieder zurückkommen.¹⁵⁷

Trotz der eindeutigen Absicht des Basler Konzils, den Papst zur Einhaltung der Dekrete Allgemeiner Konzilien zu verpflichten und Ausnahmen auf ein Minimum zu beschränken, haben die Konzilsväter in ihrer XXIII. und in ihrer XXXVII. Sitzung kein allgemeines *decretum irritans* veröffentlicht, das alle Handlungen des Papstes, die nicht dem Gesetz entsprachen, automatisch für rechtsunwirksam erklärt hätte.¹⁵⁸ Die Haltung der Basler Konzilsväter war in dieser Frage etwas zwiespältig: in der Theorie setzten sie zwar die traditionelle Stellung des Papstes als des allerhöchsten Richters, der Billigkeit (*aequitas, epikeia*) vor gesetztem Recht walten lassen kann, weiter voraus,¹⁵⁹ jedoch beabsichtigten sie, in der Praxis den Papst durch ihre

minis, quia plena universalia concilia difficulter colliguntur, hanc putarem primam radicem reformationis, ut cardinales ex legatis provinciarum constituerentur, quorum concilio [consilio?] cuncta gravia aut ordinationi universali canonum obvia cum subscriptione tam papae quam cardinalium expedirentur, . . . «

¹⁵⁶ Vgl. die Liste der *gravita et ardua negotia*, die der Papst, in den Worten des Dekrets der XXIII. Sitzung des Konzils von Basel, *iuxta vetustum morem . . . consilio et direccione* der Kardinäle zu erledigen pflegte: MCG II, 852.

¹⁵⁷ Vgl. dazu den Beitrag auf diesem Symposium von P. E. SIGMUND.

¹⁵⁸ Zum Begriff der *lex irritans* im kanonischen Recht, vgl. F. MERZBACHER, *Zur Rechtsgeschichte der »lex irritans«*, in: *Ius sacrum*: K. Mörsdorf zum 60. Geburtstag, hg. v. A. Scheuermann u. G. May (Paderborn 1969) 101–110.

¹⁵⁹ *De conc. cath.* II, 20: N. 185ff. Zum Prinzip der *epikeia* oder Billigkeit, vgl. K. MÖRSDORF, *Aequitas*, in: *StL I* (Freiburg i. Br. 1957) 54–60, C. LEFEBVRE, *Équité* und *Épikie*, in: *DDC V* (Paris 1953) 394–410, 364–375, F. ELSENER, *Gesetz, Billigkeit und Gnade im kanonischen Recht (Districtio legum, Aequitas canonica, Misericordia)*, in: *Summum ius summa iniuria: Individualgerechtigkeit und der Schutz allgemeiner Werte im Rechts-*

Dekrete in der Ausübung seiner Oberhoheit an die Zustimmung des Kardinalskollegiums in einer Form zu binden, die als verfassungsmäßige Beschränkung des päpstlichen Amtes bezeichnet werden kann.

Ganz anders ist die Tendenz in *De concordantia*, in der Cusanus immer wieder betont, daß der Papst als allerhöchster Richter in Einzelfällen vom gesetzten Recht Dispens erteilen kann. Cusanus setzt die Stellung des Papstes als des allerhöchsten Richters, der Billigkeit (*aequitas*, *epikeia*) und Barmherzigkeit vor Recht walten lassen kann, in *De concordantia* nicht nur voraus, sondern hebt sie ausdrücklich hervor, indem er eine Überfülle von Beweisstellen aus dem *Corpus iuris canonici* zitiert, um die päpstliche Dispensgewalt zu belegen. Als Kanonist unterscheidet Cusanus hier fachgemäß zwischen einer Aufhebung der Satzungen (*canones* oder *decreta*) der Allgemeinen Konzilien, die dem Papst nicht zustehe, und einer Dispens, die er im Einzelfall »zum Nutzen der Kirche« und »aus vernünftigen Gründen« gewähren könne.¹⁶⁰ Wie bereits erwähnt, empfahl Cusanus für alle wichtigen Entscheidungen eingehende Beratung mit den Kardinälen und ihre schriftliche Zustimmung. Er betonte jedoch, daß der Papst – auch mit Zustimmung der Kardinäle – nicht befugt sei, die Satzungen (*canones* = *decreta*) eines Allgemeinen Konzils in ihrer Allgemeingültigkeit aufzuheben.¹⁶¹ Vergleichsweise hatte das Basler Konzil in *Cogitanti* die

leben; Ringvorlesung . . . der Tübinger Juristenfakultät . . . 1962/63: Tübinger Rechtswissenschaftliche Abhandlungen 9 (Tübingen 1963) 168ff. und N. HORN, *Aequitas in den Lehren des Baldus* (wie Anm. 108). Vgl. auch P. G. CARON, *Aequitas et interpretatio dans la doctrine canonique aux XIII^e et XIV^e siècles*, in: Proceedings of the Third International Congress of Medieval Canon Law, Strasbourg, 2.–6. September 1968, hg. v. S. Kuttner: MIC.S IV (Città del Vaticano 1971) 131–141 und DERS., »*Aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata*« (*Hostiensis, Summa aurea, lib. 5, tit. De dispensationibus, n. 1*), in: »Lex et iustitia« nell'utrumque ius: radici antiche e prospettive attuali. Atti del VII Colloquio Internazionale Romanistico-Canonistico (12–14 maggio 1988), hg. v. A. Cian u. G. Diurni: Utrumque Ius 20 (Città del Vaticano 1989) 281–297.

¹⁶⁰ *De conc. cath.* II, 20: N. 188: »potestas superintenduntiae, quae est ad utilitatem ecclesiae in papa, non est proprie supra canones, sed ipsa declarat canones in occurrenti casu propter rationabiles causas locum non habere. Et sic dispensatio non est proprie iuris in sua radice relaxatio sed declaratio, et est apparens relaxatio tantum.« N. 189: »Ut autem bona consideratione et diligenti amplius causarum examinatio fiat, deputati sunt cardinales . . . quorum consilio et subscriptione examinentur causae, an ita fieri expediat.«

¹⁶¹ Ebd. 21: N. 193: »cardinales possint in particularibus casibus contra canones propter necessitatem aut utilitatem consulere et subscriptione sua firmare dispensationem, hoc tamen absque canonum praeiudicio tantum credo possunt, tollere autem cano-

Dispensgewalt des Papstes nur am Rande erwähnt, und auch Juan de Segovia ist in seinen Traktaten wenig darauf eingegangen.¹⁶² Berardi dagegen hatte den Papst in seiner Rede *Humanissimam* nicht nur als allerhöchsten Richter, sondern auch als uneingeschränkten Gesetzgeber bezeichnet.

In ihren Schriften über die Kirche als ein *corpus politicum* haben Jean Gerson, Giovanni Berardi und auch Juan de Segovia auf exemplarische Parallelen aus dem Bereich der weltlichen Politik hingewiesen, während dies in *Cogitanti* nicht der Fall war. Wie stand es um diese Frage in *De concordantia catholica*? Indem Nikolaus von Kues die Leitung der Kirche eindeutig in die Hände einer Hierarchie von Priestern legt, deren Ämter er, wie Dionysius Areopagita, als Teil der göttlichen Ordnung sieht, besteht wenig Anlaß, auf Vorbilder und Parallelen aus der weltlichen Politik zurückzugreifen.¹⁶³ Er vermeidet es sogar, von der Amtskirche als einem *corpus politicum* zu sprechen und zieht den älteren, auf Augustinus zurückgehenden Begriff der *ecclesia militans* vor.¹⁶⁴ Dabei bezeichnet Cusanus den Papst als *capitaneus* der streitenden Kirche, ein Titel der eher einen absoluten als einen beschränkten Herrscher andeutet, während vergleichsweise Juan de Segovia und das Basler Konzil in den Dekreten der XXIII. Sitzung den Papst als *pastor bonus*, einen gütigen, milden Herrscher, bezeichneten, der keine Entscheidung ohne Beratung trifft.¹⁶⁵

Im Vergleich mit den Schriften Gersons und dem Basler Brieftraktat *Cogitanti* hat Cusanus in *De concordantia* die Leitung der Kirche durch eine Priesterhierarchie, die Sakramente spendet, viel deutlicher hervorgehoben. Während sich die Ekklesiologie Gersons und der Basler Konzilsväter hauptsächlich an den Schriften des Augustinus orientiert hatte, überwiegt bei Cusanus ein von Proclus und Dionysius Areopagita beeinflusstes Verständnis der Kirche, bei dem eine Ämterhierarchie von Priestern eine zentrale Rolle spielt. Die philosophischen, religiösen und kirchenpolitischen Interessen des Cusanus als

nes universalium conciliorum absque consensu universalis concilii credo papam cum cardinalibus non posse.«

¹⁶² Zur päpstlichen Schlüssel- oder Dispensgewalt bei Juan de Segovia, siehe oben Anm. 115.

¹⁶³ *De conc. cath.* I, 6–10: h²XIV/1, N. 32–49, bes. 6: N. 32 über die kirchliche Hierarchie.

¹⁶⁴ Zur ekklesiologischen Literatur, siehe oben Anm. 6.

¹⁶⁵ *De conc. cath.* II, 2: h²XIV/2, N. 72: »*Romanus pontifex supremus capitaneus militantis huius ecclesiae et princeps in episcopatu fidei . . .*« Zum Idealtypus des Papstes als milder Herrscher, der sich beraten läßt, in den Schriften des Juan de Segovia und im Dekret der XXIII. Sitzung des Basler Konzils, vgl. oben Anm. 113–115 und 145.

Theologen und als Kanonisten haben dazu beigetragen, seinen kirchentheoretischen Vorstellungen diesen stark hierarchischen Zug zu geben. Andererseits unterscheidet sich sein Kirchenbild von dem am *imperium Romanum* orientierten Kirchenbegriff des Giovanni Berardi, denn Cusanus betont in *De concordantia*, daß der Papst seinen Primat in der Kirche und nicht über die Kirche ausübt.¹⁶⁶ Cusanus erinnert auch daran, daß der Papst in seiner Rolle als Priester nur der erste unter den Bischöfen sei und sich von ihnen nur in der Jurisdiktionsgewalt unterscheide, ein Hinweis, der zwar konziliant klingt, aber keine juristischen Folgen für die päpstliche Machtstellung hat.

Trotz der formellen Anerkennung der Oberhoheit der Allgemeinen Konzilien in der Kirche hat Cusanus in *De concordantia* auf die Vorrechte des Papstes als des allerhöchsten Richters in der hierarchischen Amtskirche immer wieder hingewiesen. Es mag einen Leser, der von modernen Souveränitätsvorstellungen ausgeht, unbefriedigt lassen, daß Cusanus in *De concordantia* die Frage der höchsten Gewalt in der Kirche nicht in allen Einzelheiten klärt. Jedoch liegt hier nicht nur Unentschiedenheit, sondern auch ein tieferer Sinn des Titels vor, denn wenn für Cusanus im Jahre 1433/1434 alle Machtbefugnisse eindeutig entschieden gewesen wären, hätte er wohl einen Traktat *De potestate papae* oder *De potestate concilii* aber keine *De concordantia catholica* geschrieben. Anstatt sofort Partei zu ergreifen, hat Cusanus versucht, die widerstreitenden kirchenpolitischen Vorstellungen seiner Zeit aus einer theologisch-philosophischen Perspektive in Einklang zu bringen. E. Colomer und P. Sigmund haben gezeigt, welche Bedeutung die Schriften Ramon Llulls für den Begriff der Eintracht in *De concordantia catholica* hatten.¹⁶⁷ Cusanus war außerdem als ein *doctor decretorum* in der Analyse und der Harmonisierung widersprüchlicher Rechtsquellen geschult, und es ist naheliegend anzunehmen, daß die Kanonistik, deren großes Lehrbuch, das *Decretum Gratiani*, den richtungsweisen Untertitel *Concordia discordantium canonum* trug,¹⁶⁸ seine geistige Entwicklung und seine kirchenpolitischen Entscheidungen mitbestimmt hat.

¹⁶⁶ Ebd. 34: N. 257, Z. 13f.: »Quare illa Petri maioritas non fuit maioritas supra, sed intra ecclesiam.«

¹⁶⁷ Vgl. Ebd. I, 1: h²XIV/1, N. 4 und die Hinweise in: E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull aus Handschriften der Kueser Bibliothek*: QSGP 2 (Berlin 1961) und P. E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa* (wie Anm. 1) 59ff.

¹⁶⁸ FRIEDBERG I, 1 (wie Anm. 44).

Der in *De concordantia* geäußerte Konsensgedanke sollte nicht aus moderner Perspektive überbewertet werden. In der hierarchisch strukturierten Gesellschaft des spätmittelalterlichen Europa stellten sich die führenden Gruppen Konsens fast immer als Zustimmung zu einem von ihnen vorgeschlagenen Programm vor. Die Tatsache, daß Bischöfe, Äbte und andere Prälaten sowie einige Könige und der Kaiser gewählt wurden, bedeutete in der Regel nicht, daß sie nach ihrer Wahl von ihren Wählern beaufsichtigt wurden, sondern es wurde erwartet, daß sie regierten. Konsens kann nicht nur Mitbestimmung von unten, sondern auch Inpflichtnahme von oben bedeuten. Es ist zum Beispiel bezeichnend, daß Papst Bonifaz VIII., dessen Bulle *Unam sanctam* Cusanus im Jahre 1441 zitierte und der gewiß ein hierarchisches Kirchenverständnis vertrat, dennoch im *Liber sextus* unter den *Regulae iuris* den Rechtssatz *Quod omnes tangit debet ab omnibus approbari* anführte.¹⁶⁹ Auch Nikolaus von Kues hat Konsens nicht zu einem höheren Prinzip erhoben als das Prinzip einer von Gott eingesetzten hierarchischen Leitung der Kirche.

Den sorgfältigen Ausgleich zwischen den Vorrechten des Papstes und denen des Allgemeinen Konzils, den Cusanus in *De concordantia* im Jahre 1433/1434 mit Worten darzustellen suchte, war in der alltäglichen Kirchenpolitik der folgenden Jahre nicht mehr zu finden. Im Dezember 1436 entschied sich Cusanus mit Vorbehalt und dann im Mai 1437 endgültig für die päpstliche Partei. Im folgenden Jahrzehnt (1438 bis 1447) hat er mit Energie und Erfolg die Sache Eugens IV. in seinem Konflikt mit dem Basler Konzil in deutschen Landen vertreten.¹⁷⁰ Die Frage ist oft gestellt worden, wie der kirchenpolitische Frontenwechsel des Cusanus und die Veränderung seines Kirchenbildes zwischen 1433 und 1442 zu erklären sind. Wenn man die starke Hervorhebung einer Hierarchie von Priestern in der Kirche und der Vollgewalt des Papstes als allerhöchsten Richters in *De concordantia* gebührend berücksichtigt, erscheint der Frontenwechsel am ehesten erklärlich.

Als Cusanus im Frühjahr 1437 für Eugen IV. und gegen das Konzil von Basel Partei ergriff, waren seine Motive gewiß vielschichtig. Als Vertreter von Ulrich von Manderscheid konnte Nikolaus von Kues vor 1436 keine andere Stellung vertreten, als die Rechtmäßigkeit des Konzils in seinem ersten Konflikt mit dem Papst anzuerkennen. Die

¹⁶⁹ FRIEDBERG II (wie Anm. 44), 1122: *De regulis iuris, Regula XXIX* (wie Anm. 44).

¹⁷⁰ Vgl. den ausgezeichneten Überblick der Jahre 1438–1447, in: E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues* (wie Anm. 1) 66–77.

betont hierarchische Tendenz der philosophischen und theologischen Interessen des Cusanus sowie sein Werdegang und seine lebenslängliche Tätigkeit als Kanonist sind als Beweggründe für seine Entscheidung bereits erwähnt worden. Es sollte auch berücksichtigt werden, daß die römische Kirche und das päpstlich-kanonische Recht dem Bürgersohn aus Kues soziale und politische Aufstiegsmöglichkeiten boten, die ihm in der deutschen ständischen Gesellschaft und Kirche seiner Zeit versperrt geblieben wären.¹⁷¹ Nikolaus von Kues, der als Nichtadelliger im Trierer Domkapitel nicht aufgenommen werden konnte, ist für seine streitbaren Dienste von einem dankbaren Papst im Jahre 1449 zum Kardinal und im folgenden Jahre zum Fürstbischof von Brixen erhoben worden. Es wäre verfehlt, daraus rückwirkend zu schließen, daß sich Cusanus im Jahre 1437 nur oder vorwiegend aus karrierebedingten Gründen für die Partei Eugens IV. entschloß. Jedoch wird auch dieser Aspekt eine gewisse Rolle gespielt haben, denn im Dienste des Konzils wären seine Aufstiegsmöglichkeiten, selbst bei einem Sieg des Konzils von Basel, wohl geringer gewesen.

Obwohl Cusanus den Vorrechten des Papstes als des allerhöchsten Richters in der Kirche bereits in *De concordantia* breiten Raum einräumte, hatte er bei der ersten Konzilsauflösung in den Jahren 1432 und 1433 auf der Seite des Konzils gestanden. Auf dem Nürnberger Reichstag im Oktober 1438 hat er dagegen seine neue Einstellung bekundet, indem er den zweiten Versuch Eugens IV., das Konzil gegen den Willen der Mehrheit der Basler Konzilsväter aufzulösen, bzw. es nach Ferrara zu verlegen, verteidigte, und dabei die These vertrat, daß auch Allgemeine Konzilien irren könnten.¹⁷² Cusanus legte seine veränderte Einstellung in einem Schreiben an ein niederrheinisches Kartäuserkloster Anfang des Jahres 1441 dar, in dem er darauf hinwies, daß auch wenn nur wenige in einem Allgemeinen Konzil mit dem Papst übereinstimmen und viele gegen ihn stimmen, man dennoch die Anordnungen des Papstes befolgen müsse. Anschließend zitierte er die Bulle *Unam sanctam*, in der Papst Bonifaz VIII. die Notwendigkeit unterstrichen hatte, sich um des Heiles willen dem Papste unterzuordnen.¹⁷³ In einem Brief an Rodrigo Sanchez de Arévalo, den Gesandten des Königs von Kastilien, äußerte sich Cusanus im folgenden Jahre (1442) noch eingehender über die Oberhoheit des Papstes,

¹⁷¹ Vgl. STIEBER, *The ›Hercules of the Eugenians‹*, bes. 241–245 zu den Beweggründen der Entscheidung des Cusanus für die päpstliche Partei (wie Anm. 24).

¹⁷² AC I/2, Nr. 375.

¹⁷³ Ebd. Nr. 468.

den er dabei als *sacer princeps* bezeichnete, ein Titel, der ursprünglich für die römischen Kaiser verwendet wurde.¹⁷⁴ In diesem Brieftraktat verwandte Cusanus den bildhaften Ausdruck, daß die ganze Kirche im Papst »eingefaltet« (*complicatio*) sei. Mit anderen Worten, hier repräsentiert der Papst die Kirche, während das Allgemeine Konzil nicht mehr erwähnt wird. Anschließend hebt Cusanus hervor, daß bei Meinungsverschiedenheiten mit dem Papste, diesem also zu gehorchen sei.¹⁷⁵ Diesem Standpunkt ist Cusanus treu geblieben und hat das Prinzip einer vom Papst ausgehenden Reform der Kirche konsequent in den folgenden Jahren vertreten. Als Kardinal hat er während seiner großen Legationsreise (1451/1452) in deutschen Landen diesen Grundsatz allen vor Augen geführt und auch versucht ihn zu verwirklichen.¹⁷⁶

Zu dem Zeitpunkt (Dezember 1436) als Cusanus mit der päpstlichen Partei in Basel für die Konzilsverlegung nach Italien stimmte, beanspruchte das Basler Konzil die Leitung der Unionsverhandlungen mit den Griechen. Zur Bestreitung der Kosten eines solchen Unionskonzils hatten die Basler Konzilsväter im April 1436 einen Generalablaß verkündet.¹⁷⁷ Eugen IV. hatte gegen diesen Anspruch auf die Schlüsselgewalt seitens des Konzils erfolglos Protest erhoben und dann im Juni 1436 am päpstlichen Hof in Bologna eingehende Beratungen gehalten, bei denen eine Denkschrift, der *Libellus apologeticus Eugenii IV* entstand, in dem ausdrücklich gegen diese Politik der Basler Konzilsväter Stellung genommen wird.¹⁷⁸ Der Anspruch des Basler Konzils, bei der Ausschreibung von Ablässen und bei der Gewährung von Gnadengesuchen eine leitende Rolle einzunehmen, ging über die traditionelle gesetzgebende Funktion der Allgemeinen Konzilien hin-

¹⁷⁴ Der Brieftraktat an Rodrigo Sanchez de Arévalo vom 20. Mai 1442: CT II/3 (Heidelberg 1935) 106–112. Zur Notwendigkeit, dem Papst in Zweifelsfällen zu gehorchen, 110.

¹⁷⁵ Vgl. R. HAUBST, *Streifzüge* (wie Anm. 1) 542.

¹⁷⁶ Vgl. den alle früheren Arbeiten ersetzenden Aufsatz von E. MEUTHEN, *Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues* (wie Anm. 1), eine Studie, die sich auf das von E. Meuthen und H. Hallauer gesammelte Material zur Legationsreise stützt, dessen Veröffentlichung in AC I/3 erwartet wird. Immer noch nützlich ist das Itinerar der Legationsreise, in: J. KOCH, *Nikolaus von Kues und seine Umwelt. Untersuchungen zu Cusanus-Texte IV. Briefe, Erste Sammlung*: CT IV/2 (Heidelberg 1948) 116–152.

¹⁷⁷ Zur symbolischen Bedeutung der Verkündigung des Generalablasses in der XXIV. Sitzung (14. IV. 1436) des Konzils, vgl. STIEBER, *Pope Eugenius* (wie Anm. 11) 33f. Der Text des Ablassdekrets: MCG II, 877–882.

¹⁷⁸ Zum *Libellus apologeticus*, vgl. STIEBER, *Pope Eugenius IV* (wie Anm. 11) 26–34.

aus, die sich in der Regel mehr mit Grundsätzen des Glaubens und der Kirchendisziplin als mit einer Vielzahl von Einzelfällen befaßt hatten. Andererseits hatten die Basler Konzilsväter nie ein dauernd tagendes Konzil beabsichtigt, sondern den Papst immer wieder gebeten, die Reformdekrete des Konzils als auch ihn verpflichtend zu bestätigen und auszuführen. Da sich Eugen IV. jedoch konsequent diesen Forderungen widersetzte, wurde das Basler Konzil entgegen der ursprünglichen Absicht der Konzilsväter zum Dauerkonzil.

Als sich Cusanus im Frühjahr 1437 für den Papst und gegen das Konzil entschied, nahm er gegen ein dauernd tagendes Konzil Stellung, das routinemäßig Gnadengesuche und Benefizialsachen annahm, die traditionsgemäß an den Papst gerichtet worden waren. Eine solche Beeinträchtigung der herkömmlichen Stellung des Papstes als des allerhöchsten Richters ließ sich mit dem Kirchenbild des Kanonisten Nikolaus von Kues nicht mehr vereinbaren. Zum besseren Verständnis des Frontenwechsels des Cusanus sollte auch berücksichtigt werden, was eine Stellungnahme für Konzil oder Papst in den Jahren 1432 und 1433 bedeutete und was sich im Frühjahr 1437 geändert hatte. In den Jahren 1432–1433 bewegten die Idee der Oberhoheit eines Allgemeinen Konzils und noch nicht präzise gefaßte Reformvorstellungen die Gemüter, während es fünf Jahre später darum ging, ob die Reformdekrete des Basler Konzils zu einer Veränderung der Verfassungsordnung der Kirche im Sinne einer beschränkten oder »gemischten« Monarchie führen würden. Eine solche Entwicklung hätte weder den geistigen noch den materiellen Interessen des Cusanus als religiöser Denker, als Kanonist oder als Kirchenpolitiker entsprochen. Es werden Beweggründe dieser Art gewesen sein, die ihn im Jahre 1437 in seiner Entscheidung beeinflussten, seine vielseitigen Fähigkeiten im Dienste der römischen Kirche als »Herkules der Eugenieaner« einzusetzen.

DISKUSSION

(Gesprächsleitung: Dr. Norbert Herold, Münster)

MEUTHEN: Ich kann weitgehend zustimmen, vor allen Dingen, was doch noch mit Nachdruck zu betonen ist, daß Sie die hierarchische Komponente aus *De concordantia catholica* so in den Vordergrund gestellt haben. Nun wird Herr Sigmund sagen, die andere Komponente ist auch da. Herr Sigmund hat das ja schon in seinem Buch gebracht.

Aber es war notwendig, glaube ich, daß das in diesem Vortrag auch von Ihnen gesagt wurde. Ich darf einige ergänzende, von Ihnen angelegte Gedanken noch äußern. Sie sprachen zum Schluß das Ablassrecht an, das kontrovers war. In diesem Zusammenhang ist der bekannte Ablasstraktat des Heymericus de Campo entstanden. Am Ende dieses Traktates, ich kann es jetzt nicht wörtlich zitieren, sagt Heymericus – er führt verschiedene Stellen pro und contra an: Wie man sieht, kann man die Stellen so und so benutzen. Und darum kann ich im Grunde auf die Frage, die mir hier vorgelegt wird, keine stringente Antwort geben. Damit hat Heymericus de Campo, glaube ich, etwas ganz Wichtiges gesagt. Es sind immer wieder dieselben Bibelstellen, die kontrovers ausgelegt werden. Die einen tun es so und die anderen anders. Das ist deprimierend, aber es ist vielleicht auch ein Ansatz für ökumenisches Denken. Das Problem, das in der Argumentationsstruktur dieser ganzen Diskussion steckt, ist dieses: Man ist gezwungen, von denselben Stellen auszugehen. Und das halte ich für einen sehr wichtigen Sachverhalt, daß solches klargestellt wird. Eine Einzelheit aus Ihrem Vortrag möchte ich noch ansprechen: Ich bin sehr dankbar, daß Sie auf *Cogitanti* hingewiesen haben. Diese Konzilsrede wird sehr unterschätzt, und ich bin sehr froh, daß Sie sie so in den Vordergrund gerückt haben. Dazu noch ein kleines Korollar: In seinem *Dialogus* von 1441 zitiert Nikolaus von Kues ja sogar *Cogitanti* in einer Nebensächlichkei. Aber auch daraus ergibt sich, für wie wichtig er, 1441 noch, *Cogitanti* hielt. Er sagt nämlich, daß er als Gegenargument, um die Basler durch sich selbst zu schlagen, *Cogitanti* miteinbeziehen müsse. Das halte ich für hochinteressant. Etwas abrücken möchte ich von Ihnen, Herr Stieber, was die Distanzierung des Cusanus von seiner Position anbelangt. Ich kenne keine Stelle, wo er sich ausdrücklich von *De concordantia catholica* distanziert. Er hat mehrfach aber wohl gesagt, seine Position sei unverändert geblieben, wenn das auch so nicht stimmt. Aber er hat es gesagt. Herr Izbicki hat ja kürzlich eine Zusammenstellung von Stellen aus *De auctoritate praesidendi* und *De concordantia catholica* herausgegeben, wo man ihm nachweisen kann: Das hast Du früher gesagt, und Du willst uns doch nicht verdammtäufeln und hier sagen, das wäre dasselbe, wie das, was Du uns jetzt erklärst. Ich denke, die ganze Entwicklung des Cusanus ist doch wohl so, daß man von einem Mehr oder Weniger in der Frühzeit und der Spätzeit sprechen muß. Ich erinnere daran: In diesem Salzburger Statutenentwurf wird an zwei Stellen, und er hat das noch mehrfach getan, gerade das Wahlendekret von ihm wiederholt, und Sie haben ja

sehr großes Gewicht aufs Basler Wahlendekret gelegt. Damit kämen wir im Grunde genommen zu diesen Schwierigkeiten, die jeder Theoretiker hat, der sich in der damaligen Politik bewegt. Der Kompromißcharakter von *De concordantia catholica* ist schon klar. NvK ist viel zu klug, um nicht die ganze theologische und auch kanonistische Tradition zu verwerten. Das gehört ja zu seiner großen denkerischen Leistung. Und jetzt kommt der Theoretiker in die praktischen Schwierigkeiten. Da heißt es: Entweder so oder so. Und weil das so ist, gestatten Sie mir zum Schluß, daß ich dem *Brief an Rodrigo Sanchez*, den Sie zitiert haben, noch einen weiteren Brief gegenüberstelle. Dieser Brief, 1441 an Ebendorfer geschrieben, in dem er nun wirklich keine papalmonarchistische Position bezieht – er will ja über Ebendorfer an Friedrich III. herankommen – betont den Konsens und die Gemeinschaft in der Kirche. Aber man sieht: Cusanus handelt als Politiker bald so, bald so. Das macht ihn und unsere ganze Diskussion interessant.

STIEBER: Ich danke Herrn Professor Meuthen für die Hinweise. Ich glaube, daß man es so fassen kann: Die Entwicklung des Cusanus von *De concordantia catholica* bis zum Cusanus der frühen 40er Jahre entbehrt nicht einer inneren Logik. Dennoch muß festgehalten werden, daß er seine Stellung geändert hat. Cusanus hat sich, wie jeder politisch Handelnde, mit den politischen Veränderungen seiner Zeit auseinandergesetzt. Man sollte deshalb nicht nur *De concordantia*, sondern auch seine späteren Stellungnahmen zu kirchenpolitischen Fragen berücksichtigen. Politische Theorie ist niemals nur Theorie, sondern sie ist eine begriffliche Gestaltung, die aus Gegenwartsproblemen kommt. Und das wird bei Cusanus nicht anders gewesen sein.

SIGMUND: Wir können jetzt dieses Problem diskutieren. In meinem Artikel behaupte ich, daß es eine Änderung gab, aber es war eine kleine Änderung. Es gab noch ein Problemfeld: Die Kirche und der Papst. Cusanus sucht bis ans Ende seines Lebens nach einer Methode, um die Macht des Papstes einzuschränken. Es ging nicht um einen Absolutismus der Monarchie, sondern um eine Monarchie mit Begrenzungen. Und die Begrenzungen waren alle die Bischöfe oder die Kardinäle. Cusanus dachte während seines Lebens über die Beschränkung der Macht des Papstes nach. Er will eine Änderung in der Methode. Eine Beschränkung, nicht einen Wandel von der Oberhoheit des Konzils bis zur Oberhoheit des Papstes, aber eine Stellung in der Mitte.

STIEBER: Ich stimme dem bei, aber man sollte berücksichtigen, daß auch die Basler Konzilsväter im Grunde genommen nicht ein dauerndes Konzil wollten und auch nicht beabsichtigten, den Papst auszuschalten. Man sollte sich das Reformdekret über die Papstwahl und die Amtsführung des Papstes genau ansehen. Darin wird nicht ausgeschlossen, daß der Papst in Einzelfällen von den bestehenden Satzungen des Rechts dispensieren kann. Es ging jedoch darum, daß Eugen IV. sich weigerte, die Reformdekrete des Konzils als auch ihn verpflichtend anzunehmen. Man sollte das Basler Konzil nicht zu sehr mit einer konziliaren Kirchenführung identifizieren, denn ursprünglich hatten die Konzilsväter erwartet, daß der Papst ihre Reformdekrete in Kraft setzen würde, und daß sich das Konzil, unter Angabe des nächsten Allgemeinen Konzils, auflösen würde. Da aber Eugen IV. die Konzilsdekrete niemals annahm, wurde das Konzil zu einem Dauerkonzil, das mit einer, sich immer wieder verlängernden, verfassungsgebenden Versammlung in einer modernen Revolution verglichen werden könnte. Meine Interpretation wäre, daß das Konzil ursprünglich nicht beabsichtigte, in die Regierung des Papstes einzugreifen, sondern erst durch die Auflösungsversuche Eugens IV. auf diese Bahn gelenkt wurde.

Es ging ja später nicht um die Definition des Normalfalles, sondern es ging in den 1440er Jahren darum, ob der Papst ein Konzil auflösen kann und ob das Konzil dann darauf reagieren kann, indem es über den Papst als Richter sitzt und ihn seines Amtes enthebt. Dabei verstand sich die in Basel verbliebene Mehrheit der Konzilsväter als Repräsentant der Kirche. Cusanus hat sich dagegen mit der Minderheit für die Seite des Papstes entschieden und dann den Standpunkt vertreten, daß ein Allgemeines Konzil irren könne.

HOFFMANN: Ich habe eine Frage. Herr Prof. Meuthen hat besonders von der verschiedenartigen Auslegung der Quellen gesprochen, wenn ich richtig verstanden habe, der verschiedenartigen Benutzung des Vorgegebenen. Meine Frage ist: Bezieht sich das mehr auf die Geschichte um Nikolaus Cusanus oder auf die Benutzung heute, wie heute bzw. in der Entwicklungsgeschichte Cusanus benutzt wird? Das wäre meine Frage.

MEUTHEN: Heymericus spricht da seine Erfahrung aus, daß das zu seiner Zeit so gemacht wird. Und wir können das auch bestätigen. Es sind ja immer dieselben Stellen. Mt 16,18 kann man augustinisch interpretieren. Es ist von Ihnen ja gebracht worden, wie man Mt 16,18 interpretiert hat, so oder so. Und so gibt es Hunderte Bibelstellen, die

benutzt werden, ganze Arsenalen. Je mehr Bibelstellen man für eine Theorie beibringen kann, desto mehr hält man sie für richtig, wenn es auch nicht immer ganz hinlangt. Ungeheuer viel Rabulistik wird gerade damals mit Bibelstellen betrieben, um sie einsetzen zu können. Das ist also zeitgemäß.

HOFFMANN: Ich würde gerne dazu ein Wort sagen. Schon in dieser verschiedenartigen Benutzung der Quellen, der gleichen Quellen, die verschieden ausgelegt werden, zeigt sich ein Wandel der Methode, ein Wandel des Aspektes. Ich habe das ganz stark kennengelernt in der sogenannten Nominalismusforschung im 14. Jahrhundert. Dieselben Quellen werden von diesen Leuten benutzt aus der Hochscholastik, aus Augustinus, aber anders gedeutet. So kommt es dann zu einem Umschwung, den man gerade in dieser Form der Quellenbenutzung spürt.

SENGER: Herr Stieber, wenn ich mir einen Hinweis oder einen Verlängerungsgedanken noch erlauben darf: Von 1440 aus gerechnet, scheint mir die Distanz tatsächlich auch riesengroß, so groß wie die Distanz zwischen Rom und Basel, 600 km etwa, so groß ist die Distanz des Nikolaus zu dem, was in Basel passiert ist. Denn wenn ich bedenke, daß am Ende des christologischen Dritten Buches von *De docta ignorantia* ein Kapitel über die Kirche ist, wo es nur noch um einen spiritualistischen, eschatologischen Kirchenbegriff geht, dann sind all die Dinge, die in Basel so wichtig waren und Polaritäten erzeugt hatten, ganz obsolet geworden. Man muß aber auch wohl eingestehen, daß die Fragen der Struktur der Kirchenpolitik auch verschwunden sind. Und das ist ein Akzentwandel, der mir doch sehr gravierend erscheint. Und wenn man auch nicht eine Stelle beibringen kann, in der sich Nikolaus von *De concordantia catholica* distanziert hätte – warum sollte er das auch? –, so hielt er sie jedenfalls nicht mehr für aufnahmewert in sein Schriftkorpus. Und ich glaube, das zeigt doch tatsächlich den Wandel, und daran kommen wir nicht vorbei.

STIEBER: Ich kann Ihnen nur beistimmen. Ich wollte in meinem Beitrag vor allem darauf hinweisen, daß Cusanus nicht nur als Philosoph und religiöser Denker, sondern auch als Kanonist und Kirchenpolitiker gehandelt hat. In seinem Denken war die Rolle des Papstes als oberster Richter und Gesetzgeber von entscheidender Bedeutung. Diese kanonistisch-hierarchische Komponente schließt die theologisch- und philosophisch-hierarchische, auf die Sie hinweisen, nicht aus, sondern ergänzt sie.

KUSENBERG: Herr Prof. Stieber, in Ihrem Referat behaupten Sie, daß der Wechsel des Cusanus zur Papstpartei nicht nur aus Pfründen- und Karrieregründen zu erklären sei, sondern auch aus theologischen. Sie haben m. E. eine Tatsache unberücksichtigt gelassen, ich möchte sagen, m. E. die wichtigste theologische Leistung des Cusanus, nämlich die Entdeckung der Fälschung der ps.-isidorischen Dekretalien. Nicht nur die pipinische Schenkung hat er ja als Fälschung entlarvt, sondern auch die Entdeckung der ps.-isidorischen Dekretalien von 840. Hiermit sollte bekanntlich Anfang des 9. Jahrhunderts das Fundament gelegt werden für das Hervorheben des Bischofs von Rom aus dem Gesamtepiskopat. Und wenn dafür wirklich irgendein Funken von Hoffnung bestanden hätte, dann hätte man diese an sich doch ungeheuerliche Fälschung gar nicht nötig gehabt. Und somit ist das Resümee für mich, daß Cusanus für seinen unerklärlichen Wechsel zur Papstpartei nur Pfründen- und Karrieregründe hatte und daß dies keine theologischen Gründe sein können. Wie sehen Sie praktisch jetzt das Verhältnis dieser Leistung – Entdeckung der Fälschung – in Verbindung mit seinem gesamten Werk?

STIEBER: Zu Ihrer Frage betreffs des Umgangs des Cusanus mit den Quellen zur älteren Kirchengeschichte: Ich glaube nicht, daß er den Corpus der Texte des Ps.-Isidor als Fälschung betrachtet hat. Bei der Konstantinischen Schenkung, dem *Constitutum Constantini*, war es anders, diese hat er als Fälschung erkannt. Auf Dionysius Areopagita hat er sich wiederum als echte historische Person berufen. Nun zur Frage, ob es hauptsächlich karrierebedingte Motive waren, die 1437 zu Cusanus' Frontenwechsel führten. Ich glaube, daß er nicht nur um der Karriere willen handelte, denn bei dem Konflikt um die erste Konzilsauflösung Eugens IV. in den Jahren 1432–1433 hatte das Konzil gesiegt. Es war 1437 noch nicht abzusehen, ob der Papst aus diesem neuen Konflikt siegreich hervorgehen würde. Nikolaus von Kues ist also ein politisches Risiko eingegangen. Er hätte auch alles verlieren können und hat sich dennoch auf die Seite des Papstes geschlagen. Es war ein typischer Fall einer politischen Entscheidung, bei der die Chancen gleich standen, und bei der das persönliche Anliegen – im Fall von Cusanus der hierarchische Zug seines Denkens als Philosoph und als Kanonist – den Ausschlag gab. Andererseits haben Sie recht, daß er als Bürgerssohn wohl nur über den Papst zu einem Kirchenfürsten aufsteigen konnte. Als Nichtadeligem waren ihm in der deutschen Kirche seiner Zeit viele höheren Würden verschlossen. Er ist auch in Brixen nicht gewählt worden, sondern nur auf Grund seiner

Parteinahme für den Papst erst zum Kardinal und dann zum Fürstbischof ernannt worden. Man sollte aus dieser Tatsache jedoch nicht den Rückschluß ziehen, daß er sich deshalb 1437 so entschieden hat. Es war ein Wagnis, ein Risiko, und das hat er zum Teil auch aus innerer Überzeugung auf sich genommen.