

Die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare“ in Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils (Juli bis November 1563)

Von P. Fransen S. J., Löwen

In der 24. Sitzung, in der das Trienter Konzil über das Sakrament der Ehe handelte, trifft man in verschiedenen Kanones eine Formel, die dieser Sitzung eigen ist. Man findet sie in can. 8 vom ersten Entwurf ab, der den Bischöfen am 20. Juli 1563 zur Beratung vorgelegt wurde. In der feierlichen Schlußsitzung am 11. November des gleichen Jahres wurde sie endgültig in drei Kanones aufgenommen: can. 4, 7 und 8. Außerdem haben im Laufe der Diskussionen auch über andere Kanones einzelne oder mehrere Konzilteilnehmer auf ihre Einfügung gedrungen.

Wir möchten die richtige Bedeutung und damit auch die Tragweite dieser Formel in den Kanones des Konzils untersuchen. Dazu werden wir sowohl den geschichtlichen Zusammenhang wie die Diskussionen auf dem Konzil selbst heranziehen.

Wir schließen aber die Untersuchung des 7. Kanon über die Erlaubtheit einer Ehescheidung nach Ehebruch aus der gegenwärtigen Arbeit aus. Denn dieser Kanon erfordert wegen seiner schwierigen Formulierung und seiner besonderen Wichtigkeit eine eigene Darlegung. Es versteht sich aber von selbst, daß die Untersuchung der anderen Kanones im vorliegenden Artikel nicht wenig auch zur Lösung der Schwierigkeiten beitragen kann, die der 7. Kanon seit mehreren Jahrhunderten den Dogmatikern und Kirchenrechtlern macht. Andererseits wird die spätere Untersuchung dieses Kanons eine Bestätigung der Deutung bringen, die wir hier versuchen. Im vorliegenden Artikel werden wir zunächst Kanon 6 und 8 behandeln. Ein weiterer Artikel wird Kanon 4 und die übrigen Kanones der Sitzung untersuchen.

Diese ungewohnte Formulierung einer Konzilsdefinition ist sicherlich auch den Konzilsteilnehmern nicht entgangen und hat übrigens verschiedenen von ihnen nicht gefallen. Dennoch haben wir bei den Zeitgenossen und bei den Gelehrten, die unmittelbar nach dem Konzil über die Ehe geschrieben haben, keine besonderen Bemerkungen über sie gefunden. Der Hauptgrund dafür scheint gewesen zu sein, daß ihre Aufmerksamkeit zuerst auf die „Lehre“ (doctrina) gegangen ist, also die kurze Zusammenstellung der katholischen Lehre, die das Konzil den Kanones voraufschickte. Wir werden später darauf zurückkommen. Denn diese Art der Beweisführung aus der „Lehre“ des Konzils kann uns vielleicht nicht wenig über den dogmatischen Wert der Kanones, wenigstens in dieser letzten Sitzung, über die Sakramente unterrichten.

Ein anderer, nicht weniger wichtiger Grund, warum man bei den Zeitgenossen keine Bemerkung zu dieser ungewohnten Formel findet, dürfte darin zu suchen sein, daß man damals nicht über die notwendigen *Unterlagen* verfügte, um diese Frage, soweit sie dem einen oder anderen Gelehrten kam, mit Sicherheit zu lösen. Nur ein Dokument wurde dazu am Beginn des 17. Jahrhunderts durch die zwei ersten Geschichtsschreiber des Konzils, Fra Paoli Sarpi¹ und Kard. Sforza Pallavicino², veröffentlicht. Es ist gerade dieses Aktenstück, auf das sich die meisten Diskussionen bis heute beziehen. Es ist die *Bittschrift der venetianischen Gesandten* auf dem Konzil, durch welche diese vielleicht auf Rat einiger Konzilsväter das Konzil bitten, ihre griechischen Untertanen zu schonen: „Es ist allen bekannt, daß die Griechen die Gewohnheit bewahrt haben, eine Frau, die Ehebruch beging, zu entlassen und eine andere zu heiraten. Sie folgen darin, wie sie sagen, einem sehr alten Gebrauch ihrer Vorfahren. Sie wurden darob noch von keinem allgemeinen Konzil verurteilt oder mit dem Anathem belegt, obschon diese Sitte der römischen und katholischen Kirche immer ganz bekannt war.“ Die Gesandten bitten dann, „die Worte des Kanon (d. h. des 7.) so zu mäßigen, daß die Griechen, besonders von dem Anathem, nicht getroffen werden“. Das Konzil solle dazu auch angeregt werden durch „die Ehrfurcht, die man vielen Kirchenvätern“ schulde, welche die gleiche Meinung vertreten hätten³. Was uns hier besonders interessiert, ist die geschickte Form des Antrages, durch welche die ganze Frage, soweit sie die Griechen betrifft, auf das disziplinäre und nicht auf das dogmatische Gebiet hingelenkt wird.

Dieses Dokument war offenbar von höchster Bedeutung, aber es genügte nicht, um die Schwierigkeiten zu lösen. Sarpi gibt das voll zu und unterstreicht zugleich sehr richtig, daß das Konzil allein die Protestanten berücksichtigen wollte⁴. Pallavicino hat gegenüber Sarpi

¹ *Istoria del Concilio di Trento* (1. Edition, London 1619), Helmstat 176, t. II, lib. 8, 365—366.

² *Dell' Istoria del Concilio di Trento*, nuovamente ritoccata dall' Autore, e divisa in tre volumi, lib. 22, c. 4, n. 27, Roma 1664, t. III, 628—630.

³ *Exploratum quidem est, consuevisse Graecos, fornicariam uxorem dimittere et aliam ducere, sequendo (ut aiunt) antiquissimum ritum suorum patrum; nec in aliquo oecumenico concilio fuerunt ob hoc condemnati aut aliquo anathemate percussi, quamvis ritus ipse fuisset Romanae et catholicae ecclesiae semper notissimus. Quare nostrarum partium esse cognoscimus, petere et instare omni meliori modo quo possumus, a vobis sancti Patres, ut verba illius canonis ita moderentur, ut Graecis (sub anathemate praesertim) non fiat praesudicium. Quod et fieri posse non dubitamus, non solum sine iactura ecclesiae catholicae, sed et forsan cum plurimorum doctorum veneratione. Posset itaque nostro iudicio fieri, ut sancta synodus haberet intentum, et Sermo Domino nostro esset satisfactum, reformando canonem in hunc qui sequitur modum (Concilium Tridentinum, ed. Goerres, t. IX, 686. — Fortan zitieren wir der Kürze halber IX oder III usw.).*

⁴ . . . e fu la formula approvata concordemente, lodandosi molti, con

eine ganz andere Auffassung; aber er muß gleichwohl unmittelbar darauf zugeben, daß die Unterschiede in der Formulierung, wie sie die Gesandten vorschlugen, „subtil“ sind⁵. Er hatte verschiedene Dokumente zu seiner Verfügung und notiert daraus einige sehr wichtige Strömungen, welche in den Verbesserungen, welche die Venetianer vorschlugen, Ausdruck zu finden suchten: „Einige von ihnen (d. h. den Venetianern) oder von ihren Ratgebern dachten, daß diese Form die entgegengesetzte Ansicht nicht zu einer Häresie mache, sondern nur jene mit der Exkommunikation treffe, die sich in dieser Sache vermessenlich der Autorität der Kirche widersetzen, die dies aus sehr guten Gründen, wenn auch nicht als Dogma, lehre. Andere betrachteten die Frage vielleicht von einem anderen Standpunkt aus: Mit dieser Bestimmung werde die Gegenmeinung nicht als Häresie verurteilt, — es sei denn, insoweit die Autorität der Kirche einbezogen werde, nicht aber weil diese Auffassung der Lehre der Schrift klar widerspräche.“⁶

Das ist alles, was den Gelehrten früher als ursprüngliches Material oder als Zeugnis von Personen, die viele Dokumente einsehen konnten, zur Verfügung stand.

Vom Ende des 17. Jahrhunderts ab wird die Frage über die Tragweite des 7. Kanon wie auch über die übrigen Kanones aus dieser Sitzung über die Ehe entschieden gestellt. Erst kamen die Angriffe von seiten der Gallikaner. Sie wurden bald von den Regalisten übernommen und dann mit vereinten Kräften fortgesetzt von den Philosophen und Rationalisten. Es ist ihnen vor allem darum zu tun, die Macht der Fürsten und später des Staates in Ehesachen gegen die vermeintliche Anmaßung des Klerus und der Kirche zu festigen. Die Angriffe suchten von selbst die Tragweite der Konzilsentscheidungen zu verkleinern und diese vor allem als rein disziplinare Beschlüsse zu betrachten⁷. Gegenüber diesem vereinten

dire, che il Concilio non era congregato, se non per dannar le opinioni de' Protestanti, e non per trattar quelle delle altre Nazioni, restando però alcuni in dubbio, come si potesse dannar chi dice, la Chiesa fallare insegnando un articolo senza dannar il contrario di quello. Però vedendo, che da tanti era inteso se n'acquietarono (a. a. O. 366).

⁵ Là dove non solo in verità la differenza (zwischen den zwei Arten der Formulierung) vi haveva, benche sottile (a. a. O. 629).

⁶ Questa forma proposita dagli Ambasciatori, pareva ad alcun di essi ò de' lor consiglieri che non fosse per dar nota d'eresia alla contraria opinione; mà che solo varrebbe à scommunicare i temerarij biasimatori in ciò della Chiesa; la quale con ottimi fondamenti insegnava quella dottrina quantunque non come dogma. Altri forse vi consideravano altro rispetto; cioè, che si fatta ordinazione non dannava come ereticale il sentir contrario, se non posta l'autorità della Chiesa; e non quasi ciò ripugnasse evidentemente alle divine Scritture; sì che perdonavasi all'onore di Sant' Ambrogio: il quale, com'essi credevano, l'haveva scritto; ed anche a quello de' Greci, finche non fosse stato lor noto che la Chiesa oppositamente insegnava; e fin che all' autorità di lei non divenissero contumaci (ebd.).

⁷ Eine gute Übersicht über die Ansichten der damaligen Zeit gibt Aug. de Roskovány, *De Matrimonio in Ecclesia Catholica Potestati ecclesiasticae subiecto, Nitriae*, V, 1887 (1. Ed. Augustae Vindelicorum 1840) II, III, § 154—160; S. 718—742. Sie werden zusammengezogen wiedergegeben durch Perrone, *De*

Vorgehen gab Perrone⁸, hierin bald von Palmieri unterstützt⁹, eine Interpretation, die ihren Weg in die meisten dogmatischen und kanonistischen Lehrbücher gefunden hat. Der 7. Kanon hat darnach einen zweifachen Gegenstand: einen, der unmittelbar beabsichtigt ist, und das ist die *Irrtumslosigkeit* der Kirche in dieser lehrhaften Entscheidung über die Ehescheidung; und einen anderen, der nur mittelbar berührt wurde, nämlich die *Lehre über die Ehescheidung* selbst nach dem Evangelium und der Überlieferung.

Diese Erklärung leidet daran, daß die beiden Theologen bei dem Fehlen von genügendem Beweismaterial aus der Trienter Konzilszeit von bestimmten Kontroversen über die Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche ausgehen, die ihrer Zeit mehr eigen war als der des Konzils von Trient. Es sind zwar von ihnen selbst und von Theologen nach ihnen gewisse Änderungen beigefügt worden. Was aber für uns von Bedeutung ist und praktisch unverändert blieb, ist die Auffassung, daß die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare“ formell die doktrinaire Unfehlbarkeit der Kirche in einer gegebenen Lehre unter dem Anathem zu definieren scheint.

Daß diese Interpretation nicht ganz genau ist, soll dieser und der folgende Artikel zeigen. Hierbei wollen wir ausgehen von dem historischen und dogmatischen Hintergrund des Trienter Konzils selbst und dann den Diskussionen der Bischöfe Schritt für Schritt folgen.

I. Der historische Hintergrund der Diskussionen über die Sakramente, insbesondere über das Sakrament der Ehe

Die Sakramente wurden der Kirche durch Christus anvertraut. Wer daher die Sakramente angreift, greift auch die Kirche an. Man kann nun aus dogmatischen Gründen zuerst das Wesen und Existenzrecht der Sakramente verneinen und von dort aus wie von selbst mit der Kirche in Konflikt kommen. Aber es ist auch möglich, sich gegen die *Kirche* zu stellen, gegen ihre Autorität, ihre Jurisdiktion und Heiligungsmacht, und von dort aus sich auch gegen die konkreten Formen aufzulehnen, in denen diese Macht sich ausdrückt, in diesem Fall gegen die Sakramente. Das wird dann abschließend in einer Art reflexiver Bewegung noch mit dogmatischen Gründen bekräftigt. Von diesen zwei Wegen, die nicht völlig gleich sind, führt der zweite uns am meisten an die historische Wirklichkeit der gewaltigen religiösen Revolution heran, die in der Reformation ihren stärksten Ausdruck fand. Man ist eher von der Tat zur Idee denn umgekehrt gegangen. Sicher war freilich in Wirklichkeit die Wechselwirkung von Tat und Idee immer am Werk. Aber der Akzent lag wesentlich auf der Tat.

Diese Tat, wenn wir der Kürze halber so sprechen dürfen, bestand zumeist in einer entschiedenen und verbissenen Abkehr von der

Matrimonio christiano, Leodii 1861, III, c. 4, 411—414. Diese Bestrebungen wurden verurteilt in dem Syllabus Pius' IX. (Denz. 1770).

⁸ A. a. O., III, c. 4 art. 2, nn. 27—30, 411—420.

⁹ De Matrimonio christiano, Romae 1880, § 160, S. 739—741.

Kirche in ihrer konkreten tatsächlichen Erscheinung. Nach W. H. Van de Pol¹⁰ bestimmte diese Grundhaltung selbst die zentrale Lehre der Reformatoren vom alleinrechtfertigenden Glauben. Wie dem auch sei, sicher ist, daß dies der Fall bei den Sakramenten war, und besonders beim Sakrament der Ehe.

Luther und die anderen Reformatoren wollen an erster Stelle die soziale Tat der Befreiung der Ehe. Sie wollen die Loslösung der Ehe aus den nach ihnen willkürlichen Fesseln, in die sie durch die Kirche gelegt wurde. Die Macht der Kirche war in der Tat sehr groß und wurde darüber hinaus, wie man selbst auf dem Konzil bemerken konnte, nicht immer mit Maß und Gerechtigkeit ausgeübt. Wie man bei einem Humanisten wie Erasmus sehen kann¹¹, wurde in einer Zeit, wo alles so unsicher war, die Absolutheit und Unantastbarkeit dieser Macht nur mit Ingrimm erduldet und bisweilen mit Verbitterung dann auch verworfen. Das Ärgernis, das durch einige Spekulationen der Spätscholastik, durch die Spitzfindigkeiten der kanonischen Gesetzgebung und vor allem durch die Praxis kurialer Höfe gegeben wurde, hinderte viele daran, die Spreu vom Weizen zu unterscheiden. Alles wurde über einen Kamm geschoren, und das viel mehr, wie man es nun auch in unserer Zeit verspüren kann, aus affektiven Gründen denn aus klaren Prinzipien. Mißbräuche wurden vergrößert, Unordnungen verallgemeinert und das Ganze verhöhnt als untragbare Tyrannei. Wie dies gewöhnlich in Zeiten der Umwälzung der Fall ist, wurde dieser Prozeß noch beschleunigt durch die Eigenart der menschlichen Natur. Sie fällt, einmal von den sozialen Banden gelöst, welche die sexuelle Lust im Zaume halten, in allgemeine Entartung. Auch das haben wir in unseren Tagen erfahren.

Gegenüber dieser Haltung der Auflehnung war es der Kirche äußerst schwer, die richtigen Maßregeln zu treffen. Die Mißbräuche waren vorhanden, aber zugleich waren neue Zeiten angebrochen. Ärger war noch, daß die theologische Lehre über die Ehe, vor allem als Sakrament, am Mangel an Klarheit und Sicherheit litt. In der ausgebreiteten Ehegesetzgebung und Praxis war es für die Kirche so nicht allzeit leicht, das Ewige und das Zeitliche zu unterscheiden. Sicher hatte sie dennoch das Bewußtsein ihrer göttlichen Sendung und ihrer religiösen Macht auch in dieser so menschlichen Angelegenheit. Wie konnte es auch anders sein, da sie sich zunächst genötigt sah, die Heiligkeit dieses Rechtes für ihre Gläubigen zu retten. Dazu wurde sie auch von außen gezwungen, da es gerade dieses Recht war, das durch Unzufriedene oder Abgefallene in Zweifel gezogen oder geleugnet wurde. Es ist also, kurz gesagt, dieses Recht, um das der Streit gehen mußte, auch auf dem Konzil.

¹⁰ W. H. Van de Pol, *Het Christelijk Dilemma: Katholieke Kerk-Reformatie*, Roermond 1948, 410; J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg 1941², I, 9—19 u. a.; Ders., *Wie kam es zur Reformation?*, Einsiedeln 1950, 27—31; E. W. Zeeden, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des Deutschen Luthertums*, Freiburg 1950, I, 18—20; 24—28; 33—34; 37—38 u. a.

¹¹ Typische Beispiele dieser „affektiven“ Beweisführung gibt er in *Adnotationes ad Novum Testamentum in Matth 19 und in 1 Cor 7: Opera omnia*, ed. Basileae, VI, 82—83 und 491—506. So auch in der *Apologia Jacobo Hoochstraeto theologo* (ebd. III, 521—522).

II. Der Ursprung der Formel: „si quis dixerit ecclesiam errare“

Es ist bekannt, daß die Mitglieder des Konzils besonders in der dritten Periode sehr bemüht waren, die Reformatoren mit ihren eigenen Worten und Erklärungen zu widerlegen. Es ging nicht mehr so sehr darum, ein ausgearbeitetes rechtgläubiges Lehrstück gegen einen Punkt des reformierten Glaubens aufzustellen, sondern die hauptsächlichsten Behauptungen, welche die Gläubigen von der rechten Lehre abbringen konnten, durch ein Anathem zu verurteilen. Daher wurden die Schriften der Reformatoren sorgfältig exzerpiert. In der Zusammenstellung der Kanones nahm man Rücksicht auf die ursprüngliche heterodoxe Formulierung und somit auch von selbst auf den Zusammenhang, aus dem diese verurteilten Sätze genommen waren.

So merken wir, daß unter den „errores“, die am 4. Februar den Konzilstheologen zur Beratung vorgelegt wurden, im dritten diese Formel vorkommt: *erroremque esse extra illam causam fornicationis, divortium facere*¹². Am 20. Juli wurde dann der 2. Teil des can. 8 so formuliert: „*Si quis dixerit, . . . vel ecclesiam errare, dum ob alias causas praeter adulterium facit divortium, quoad thorum seu cohabitationem ad tempus vel perpetuo, anathema sit*“¹³.

Eine der Stellen, an denen Luther in *De Captivitate Babylonica* von einem „error“ der Kirche oder, besser gesagt, des Papstes spricht — im Zusammenhang bedeutet dies dasselbe —, handelt gerade über die Ehescheidung. Nachdem er zunächst gesagt hat, daß er persönlich gegen jede Art von Ehescheidung sei, daß aber Christus dennoch einen Fall vorgesehen habe¹⁴, schließt er: „*Concedit ergo Christus divortium in causa fornicationis dumtaxat. Quare errare Papam necesse est, quoties divortium facit aliis causis, nec statim se tutum arbitrari debet ullus, qui pontificia illa temeritate verius quam potestate dispensationem obtinuerit.*“¹⁵

So wurde denn am 7. August unter Vermeidung des doppeldeutigen Wortes „divortium“ der verbesserte Kanon von seinem 1. Teil, der nicht zu ihm gehörte, getrennt¹⁶. Am 5. September findet er seine endgültige Form, die an Deutlichkeit nichts mehr zu wünschen übrig läßt: „*Si quis dixerit ecclesiam errare, cum ob alias causas praeter adulterium separationem inter coniuges quoad thorum seu cohabitationem ad certum incertumve tempus fieri posse decernit, anathema sit.*“¹⁷

¹² IX, 380,8.

¹³ Ebd. 640,20.

¹⁴ „*De divortio etiam versatur quaestio, an licitum sit. Ego quidem detestor divortium, ut digamiam malim quam divortium, sed an liceat, ipse non audeo definire. Christus ipse, princeps pastorum, Mat. V dicit: Si quis dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam adulterari. Et qui dimissam duxerit, adulterat*“ (Luthers Werke, ed. Weimar, VI, 1888, 559).

¹⁵ Ebd.

¹⁶ IX, 682,25.

¹⁷ IX, 760,26.

Mit diesem Kanon stehen wir bereits mitten in unserem Thema, da sowohl der Wortlaut bei Luther als auch die Diskussion auf dem Konzil alle Zweifel über den Inhalt des Kanon ausschließen. Es geht formell um die Jurisdiktionsmacht der Kirche in der Frage der Gesetzgebung über die Scheidung des Zusammenlebens der Eheleute, sei es daß diese Scheidung infolge göttlicher Festsetzung geschieht, wie viele für den Fall der Scheidung nach Ehebruch annahmen¹⁸, sei es daß sie auf rein kirchlichem Dekret oder auf Gewohnheit beruhte¹⁹. Dies möchten wir zunächst nachweisen. Nach der Untersuchung auch der anderen Kanones wird sich dann die zweite Frage stellen, was denn wohl in einem solchen Kanon definiert wurde, wenigstens soweit er etwas bestimmt, was den Glauben berührt.

Fragen wir daher zunächst nach der genauen Meinung Luthers, wenn er sagt: „Quare Papam errare necesse est . . .“. Sicher bestand damals bereits in der klassischen Theologie die Frage nach dem, was wir die Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche nennen. Sie war aber noch nicht so scharf formuliert, wie sie es nun seit dem vorigen Jahrhundert ist. Vor allem stand sie nicht so sehr im Mittelpunkt des Streites mit den Reformatoren. Sie wurde durchgehends als ein Scholion bei der Behandlung der Beziehungen zwischen Papst und Konzil besprochen. So gehört sie eher zu den Problemen des Gallikanismus und zu den Diskussionen, zu denen vor allem das Konzil von Basel Anlaß gegeben hatte. Als solche wurde sie auch gelegentlich von den Reformatoren gestellt. Luther selbst aber schaute die Frage nicht von diesem eingeschränkten Blickpunkt aus. Sein Angriff hat eine weitergehende Absicht. Es geht ihm um den Bestand der kirchlichen Gewalt und Macht selbst. Was er leugnen wollte, kommt etwa mit dem überein, was wir heute im Traktat über die Kirche sagen, wenn wir beweisen, daß die Potestas magisterii durch die potestas iurisdictionis umfassen und getragen wird. Wie Luther selbst seine Anklage erklärt, handelt es sich beim Papst nicht mehr um eine „potestas“, sondern um eine „temeritas“. Diese erläßt entgegen den göttlichen Gesetzen der Untrennbarkeit der Ehe und gegen die einzige von Christus davon zugelassene Ausnahme nach Willkür „menschliche Gesetze“²⁰. „Der Mensch hat kein Recht, solche Gesetze zu geben“, so sagt er über die Eehindernisse²¹. Jeder hat das Recht „ductu naturae“ und „libertate evangelii“ zu handeln²². Der Grund von alledem ist, daß die Ehe göttlicher Einsetzung entstammt, und zwar bereits in der rein natürlichen

¹⁸ Dies nach der klassischen Erklärung von Matth 5,32 und 19,9, die vor allem durch Augustin aufkam. So dachten übrigens auf dem Konzil die meisten der befragten Theologen, wie P. Soto (IX, 409, 10—24), Ant. Demochares (ebd. 410, 18—26) und Joh. Ramirez (ebd. 416). Ein einziger lehnte diese Interpretation ab: Diego de Sara (IX, 419—420).

¹⁹ Das ersieht man zum Überfluß aus der Unsicherheit der Theologen und der Bischöfe des Konzils in der Frage nach den rechten Gründen dieser Scheidung, ihrer Dauer und der Art des Urteilspruches.

²⁰ *Coniunctio viri et mulieris est iuris divini, quae tenet, quocumque modo contra leges hominum contigerit, debentque leges hominum ei cedere sine ullo scrupulo* (a. a. O. 555,4).

²¹ *Adde his, quod homo non habet ius leges tales condendi et Christianis per Christum libertas donata est super omnes leges hominum, maxime ubi lex divina intercedit* (a. a. O. 555,12).

²² Ebd. 554,22—32.

Ordnung, also kein Sakrament ist²³. „Die Gesetze sind daher alle gottlos, wenn die römische Tyrannei durch sie Ehen auflöst oder zusammenzwingt.“²⁴ Das Wort „errare“ ist also in diesem deutlichen Text synonym mit „Tyrannei“ und „Usurpation“. Die Kirche handelt aus lauter „Gier“²⁵ oder „Hartherzigkeit“ (rigor), wenn sie solche eiteln (vanae) und erdichteten (commentitae) Gesetze erläßt.

Wenn wir nun den Diskussionen des Konzils folgen, so weisen diese in die gleiche Richtung. Mehreres konnte in diesem Kanon bestritten werden und wurde denn auch außerhalb und innerhalb des Konzils bekämpft²⁶. Zunächst war es das Wort „*divortium*“ selbst, das früher kanonistisch drei sehr verschiedene Bedeutungen hatte²⁷. Diese Mehrdeutigkeit findet man noch bei Luther wieder, weil er von einer Schulunterscheidung nichts wissen will. Auf dem Konzil aber wurde diese Schwierigkeit schnell gelöst²⁸.

²³ *Matrimonium non solum sine ulla scriptura pro sacramento censetur, verum eisdem traditionibus, quibus sacramentum esse iactatur, merum ludibrium factum est, de quo aliquid videamus. Sofort widerlegt er Eph 5,32: Sacramentum magnum est (ebd. 550—553). Denselben Gedanken findet man bei Calvin in der *Institutio religionis christianae*. Er schließt aus der Leugnung jeder Sakramentalität der Ehe (nn. 34—37) unmittelbar auf die Ungesetzlichkeit aller kirchlichen Vorschriften über die Ehe (n. 38; *Corpus Reformatorum, Brunsvigae, XXX, 1864, IV, cap. 19, 1091—1092*). Achten wir vor allem auf die weitere Bedeutung von „error“ in diesem Zusammenhang: *Ac ne simpliciter ecclesiam luderent, quam longam errorum, mendaciorum, fraudum, nequitarum seriem uni errori* (daß die Ehe ein Sakrament sein sollte) attexerunt? *Ut dicas nihil aliud quam abominationem latebram quaesivisse, dum e matrimonio sacramentum fecerunt. Ubi, cum id semel obtinuere, conjugialium causarum cognitionem ad se traxerunt: quippe res spiritualis erat profanis iudiciis non attractanda. Tum leges sanxerunt, quibus tyrannidem suam firmarunt, sed partim in Deum manifeste impias, partim in homines iniquissimas. Quales sunt . . . (a. a. O. 1091).**

²⁴ *Hactenus de ipso matrimonio. Quid autem dicemus de impiis legibus hominum, quibus hoc vitae genus, divinitus institutum, est irretitum, sursum ac deorsum iactatum? Deus bone, horror est intendere in temeritate Romanensium tyrannorum, adeo pro libidine sua dirimentium, rursus cogentium Matrimonia (De Captivitate Babylonica, ebd. 553,22).*

²⁵ *Quid enim vendunt? Vulvas et veretra (ebd. 554,10—21).*

²⁶ Über Gratian und die Glossatoren vgl. Fr. Freisen, *Geschichte des Canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur, Paderborn 1893*, 830—847. Dazu siehe als Ergänzung für Trient: A. Esmein - R. Genestal, *Le mariage en droit canonique, Paris 1935* II, 100—113. Daraus hat R. Parayre das meiste für seine Darstellung genommen im Artikel: *Adultère, VII (DictThCath t. I, 508—510).*

²⁷ Für P. Lombardus bedeutete „*divortium*“ sowohl die Ungültigkeitsklärung einer Ehe wie die Scheidung des Zusammenlebens und die eigentliche Trennung des Ehebandes (Esmein, a. a. O., II, 100—103). Es scheint, daß in Trient die Doppeldeutigkeit, die in den älteren Rechtssammlungen lag, noch nicht ganz beseitigt wurde. Wir sehen das bereits in der ersten Formulierung des 8. Kanon: *Si quis dixerit, matrimonium ratum non consummatum per votum solemne religionis . . . non dirimi vel ecclesiam errare, dum . . . facit divortium quoad thorum seu cohabitationem*. Ein anderer Grund wird wohl die Sorge gewesen sein, die eigenen Worte Luthers zu bewahren.

²⁸ *Et simpliciter hoc canon non placet, quia immiscet divortium propter fornicationem cum aliis divortiiis: Auriensis (IX, 663,20). Ebenso Mutinensis 659,5 und 680,25) und Vulturariensis (660,24). So wurde denn auch bereits am*

Außerdem konnten sowohl die *Gründe*, warum eine Scheidung des Zusammenlebens erlaubt war²⁹, und die *Dauer der Scheidung*³⁰ oder die konkrete *Anwendung der Gesetze*³¹ Anlaß zu Zweifeln oder verschiedener Meinung geben. Darum verlangten denn auch einzelne Bischöfe, daß dieser Kanon einfach wegfallen solle, da er nicht für eine Konzilsentscheidung geeignet sei. Wenigstens solle er gekürzt werden auf jene Punkte, über die alle einig seien³².

7. August in dem Kanon das „*facit divortium*“ verbessert in „*facit separationem*“ (682,25).

²⁹ Von altersher war der Eintritt in ein Kloster einer der Gründe: c. 18 C. 27 q. 2 (siehe auch cc. 21, 22, 23, 25), CI. (ed. Friedberg, Leipzig 1879, I, 1066—1070). Der vornehmlichste war natürlich der Ehebruch: c. 6 C. 28 q. 1 nach Pastor Hermae, Mand. IV, 1,4 und 9; CI. I, 1081 mit Anm. 97, und ganz C. 32 q. 4. Dort ist vor allem Augustin zitiert. Es ist auch Augustin, der die Gründe der Schrift wenigstens nach seiner Erklärung der „*fornicatio*“ technisch ausgeweitet hat zur „*fornicatio materialis*“ und „*spiritualis*“. Darunter fiel die Abgötterei und die Ketzerei (c. 5 C. 28 q. 1; CI. I, 1080). In dieser Entwicklungslinie gab ein anderes Dekret Anlaß zu einer stets erweiterten Auffassung (c. 1 Si qua mulier, X De divortis, IV, 19; CI. II, 720). „Au XVI^{me} siècle, peut-être sous l'influence de cette jurisprudence, la conception finit par s'élargir; certains canonistes admirent qu'il suffisait pour le divorce d'une „*nimia saevitia*“, sauf discuter ce qu'il fallait entendre par là“ (Esmein a. a. O., II, 112). — Dasselbe Zögern erkennen wir in den Disputationen der Theologen des Konzils. G. Gérard gibt auch die „*infidelitas*“ auf infolge des Decretum c. 16 Absolutos, X De Haereticis, V, 7, CI., II, 789—790, in CF. III, 584,7; J. Hugon zaudert bei der „*fornicatio spiritualis*“ und „*materialis*“ (IX, 413,21). Die meisten tun es natürlich über die Interpretation von Matth. 5,32 und 19,9. So Soto (auch 1 Cor 7,10) (409,16—24 und III, 578,12—14); Ant. Demochares (IX, 410,18—26); J. Ramirez (416,8—10) usw. — Dennoch wird man, um selbst hier allen Zweifel zu vermeiden, an Stelle von „*fornicatio*“ sehr bald den Kanon ändern in: „*ob alias causas praeter adulterium*“.

³⁰ Wie Freisen behauptet, sollen Gratian und die Glossatoren immer gelehrt haben, daß die Scheidung wenigstens nach Ehebruch dauernd sei (a. a. O. 837). Das ist freilich, wenigstens für die frühere Zeit, schwierig zu entscheiden. Denn die ganze Rechtsprechung blieb in dieser Zeit mit der Praxis der öffentlichen Buße verbunden, in der auch der Gebrauch der Ehe verboten war, manchmal bis nach der Bußzeit (ebd. 831). Die Kontroverse über das Verhältnis von der Dauer der zugelassenen Scheidung und ihrer Ursache hat bis in die neueste Zeit angehalten. Jetzt ist sie durch das Kirchenrecht entschieden (can. 1151 § 2). Vgl. zum Streit Perrone, De matrimonio, III, 393—395; Fr. X. Wernz, Jus decretalium, Romae 1912², 1067—1072. — So nimmt Ramirez eine dauernde Scheidung bei Ehebruch an, nicht aber bei „*infidelitas*“ (IX, 416, 26—30). Schärfer spricht er nach an einer anderen Stelle: „*Nam aliae: ex causa haeresis, infirmitatis et similibus non sunt perpetuae, sed tantum durante impedimento: unde potius dicuntur fuga periculi.*“ (III, 581, 17—18). Bei den Bischöfen aber machte die Bestimmung der Dauer noch mehr Schwierigkeiten. So sagt z. B. Almeriensis: In 8 maneat verbum perpetuo, quia propter haeresim subsequentem potest fieri separatio perpetua (IX, 722,1).

³¹ Esmein bemerkt: *Pourtant à la fin du XIV^{me} siècle dans la pratique des officialités, la separatio quoad bona était souvent prononcée par consentement des conjoints, et le rôle de l'officiel se bornait à l'homologuer après en avoir contrôlé les motifs* (a. a. O. II, 1133) und Laynez: *quod Ecclesia potest errare in facto . . .* (IX, 740,28).

³² Ebroicensis: *8 reiciatur aut reformetur* (IX, 702, 19); Buduensis: *8 non placet.* Die Absicht des Letzteren erkennt man deutlich aus dem Streben, den Streitpunkt dahin zu verlegen, worum es im Trienter Konzil gerade ging:

Kard. de Guise übernahm die Leitung der Diskussion, wie er es auch im gleichen Votum für den Kanon über die Ehescheidung im Fall des Ehebruchs tat³³. Er legte eine Form des Kanons vor, in der jede Angabe von Gründen, ja selbst das Wort „adulterium“ vermieden wurde. Auch war die Möglichkeit einer dauernden Scheidung nicht aufgenommen. Das Recht der Kirche aber, wenn sie tatsächlich solche zeitlichen Ehescheidungen zuließ, wurde in seiner Allgemeinheit von ihm als über alle Kritik erhaben dargestellt³⁴. Viele waren mit ihm eins, wie sich aus den Akten ergibt³⁵. Einige wollten das Recht auf die dauernde Scheidung ausgedehnt wissen³⁶. Das wünschten andere nicht, höchstwahrscheinlich weil man sich dann leicht bloßstelle. Die Protestanten könnten sagen, daß man heimlich über den juristischen Umweg der Trennung des Zusammenlebens für immer die Ehescheidung im engeren Sinn wieder einführe³⁷. Diesen Vorwurf haben tatsächlich denn auch die Protestanten erhoben³⁸.

Daß diese Formulierung des Kardinals de Guise vielen gefiel, geht

Fotius dammandus esset error Melancthonis, qui putat, post quodcumque *divortium* posse duci aliam (723,18).

³³ Septimus sic aptetur: Si quis dixerit, ecclesiam catholicam errasse vel errare, quando propter adulterium, etc., ut dicitur in canone proposito ab oratoribus. Posset etiam addi: iuxta Scripturas (IX, 687,7).

³⁴ Et hoc modo: Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum facit separationem inter coniuges, quoad thorum seu cohabitationem ad tempus, a. s. (IX, 687,9).

³⁵ So Kard. Madrutius: dummodo maneat ad tempus vel perpetuo. (IX, 687,21), wogegen Ierapetrensis: In 8 non ponatur ad tempus vel perpetuo, ut dixit Madrutius (706,4). Die anderen machen keinen Vorbehalt. So Senonensis (699,33); Commissarius Ep. Cavensis (701,19); Britonoriensis (703,29); Usellensis (737,6); Mutinensis (710,46); zusammen mit Aurelianensis (714,9). Sie sind in allem mit de Guise eins. Siehe auch Anm. 39.

³⁶ Wir sahen bereits Madrutius (IX, 687,21); Nemausensis: in 8 non placet tolli verbum perpetuo, vel fiat alius canon: si quis dixerit, non posse coniuges ex mutuo consensu dissolvi et ambos ingredi religionem, a. s. (725,45). Wir bleiben in der Linie des Rechts, nicht des Dogmas. So auch Almeriensis, für den die „haeresis subsequens“ das Recht für eine endgültige Ehescheidung gibt.

³⁷ So Laquedonensis: Demantur verba ad tempus vel perpetuo (IX, 713,10), oder Brugnatenis: In 8 dicatur iuxta tempus determinatum vel indeterminatum (708,5). Aliphanus (734,11) und Calaguritanus: dicatur donec reconcilietur, si velit; (727,15). Hierzu sagt Esmain sehr richtig: L'orateur n'explique pas clairement quelle est sa pensée; mais sans aucun doute, il voulait qu'on évitât de présenter comme naturellement perpétuelle la séparation prononcée par l'Eglise (a. a. O. II, 347).

³⁸ Quinto. Contendunt tale debere esse *divortium*, in quo vinculum matrimonii nihilominus salvum maneat. Atqui in Pontificia illa separatione vinculum conjugii, multis et variis modis solvitur et dirumpitur. Nam ad vinculum matrimonii pertinent hae sententiae: Et adhaerebit uxori suae. Faciamus ei adiutorium, quod sit coram ipso. Mulier non habet potestatem sui corporis, sed vir, Iterum: Convenite, ne tentet vos Satan, propter incontinentiam vestram. Non sunt duo, sed una caro. Et ipsum matrimonium definitur individua vitae consuetudine. Haec vero vincula conjugii in Pontificia separatione, quoad thorum et cohabitationem, solvuntur et dirumpuntur. Homines igitur contra decretum divinitatis separant quod Deus coniunxit. M. Chemnitz, Examen Concilii Tridentini (ed. Preuß), Berolini 1861, 502 B.

daraus hervor, daß M. Lauro, der den erkrankten Massarelli als Sekretär des Konzils vertrat, den Kanon in den offiziellen Beschluß dieser Sitzung vom August aufnahm³⁹.

Die Bedeutung der Verbesserung, wie sie der Kardinal von Lothringen vorschlug, wird noch besser beleuchtet durch einen Vorschlag von Laynez. Er wurde von M. Lauro nicht aufgenommen. Aber der Konzilskommission ist diese Anregung nicht entgangen. Sie nahm schließlich die Änderung von Laynez zusammen mit der de Guises an. Die Verbesserung von Laynez geht ganz deutlich in der Richtung des Vorschlags des Kardinals und lautet: „In 8 dicatur, cum *decernit* separationes etc. . . ., quia ecclesia potest errare in facto, sed non in decernendo“⁴⁰.

Beide Vorschläge berücksichtigend, hat dann die Kommission den 8. Kanon so gut wie endgültig am 5. September formuliert: „Si quis dixerit ecclesiam errare, cum ob alias causas praeter adulterium, separationem inter coniuges quoad thorum et cohabitationem ad certum incertumve tempus fieri posse decernit, anathema sit.“⁴¹ Da verschiedene Bischöfe zusammen mit de Guise⁴² noch Schwierigkeiten gegen die Angabe irgendwelcher Gründe machten, wurden sie im endgültigen Kanon einfach durch die ganz allgemeinen Worte ausgedrückt: „cum ob multas causas“⁴³.

Die Tragweite dieses Kanons und seine Bedeutung lassen keinen Zweifel zu. In der Begründung der Formulierung sind sich de Guise und Laynez einig. Die Kommission hat sich ferner Mühe gegeben, selbst ihre Absicht noch deutlicher zu machen, da sie hinzufügte: „fieri posse decernit“. Wir stehen sicher auf rein juristischem Gebiet, im Kirchenrecht. Es handelt sich zwar noch nicht um bestimmte konkrete Rechtsformulierungen, in denen die Kirche irren kann und für die sie lange genug, wie wir oben gesehen haben, bis nach dem Trienter Konzil nach einer festen Praxis gesucht hat. Es geht hier auf dem Konzil um das Prinzip der Rechtspraxis, also um das Recht, das die Kirche zur Gesetzgebung hat. Und hiervon heißt es: „non erravit“, genau entgegen der protestantischen Behauptung — und dies ist letztlich wesentlich in jeder Analyse eines Kanon

³⁹ In einer einigermaßen veränderten Formulierung heißt es wenigstens: Si quis dixerit Ecclesiam, cum ob multas causas facit separationem inter coniuges quoad thorum seu cohabitationem. Es werden die Namen von 30 Bischöfen angegeben, darunter Kard. de Guise, der Patriarchen von Jerusalem, von Venedig, der Erzbischof von Kreta usw.: Summarium Sententiarum (IX, 743, 19—24). M. Lauro fügt noch die Bemerkung von Leriensis zu: In 8 adatur iuxta meritum causae (IX, 713, 20 und 743, 25).

⁴⁰ IX, 740, 28.

⁴¹ IX, 760, 26.

⁴² Vor allem der bekannte Theologe Foscarari O.P., Bischof von Modena (Mutinensis): In 8 canon tollantur verba de fornicatione (IX, 786, 34). De Guise fordert „ob multas causas“ (779, 24), wobei sich ihm Madrutius (779, 36), Rosanensis (781, 33) und S. Severinae (782, 2) anschließen.

⁴³ IX, 967, 37; Denz. 978.

von Trient: Es war keine Usurpation, keine Tyrannei, keine Schändung des göttlichen Rechtes. Es war vielmehr in diesem göttlichen Recht begründet, im Willen Christi, der gesagt hat: Euch will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben . . .⁴⁴.

Wir haben hier das erste Beispiel eines „Kompromisses“, wie er so typisch für diese Sitzung des Konzils ist. Wegen der verschiedenen hier oben angegebenen Gründe, konnte das Konzil unmöglich den Kanon, wie er ursprünglich war, mit einem Anathem bekräftigen. Auf der anderen Seite verlangte man aber ein solches, und zwar bestimmt und ausschließlich gegen die Protestanten. Die Lösung wurde durch die Protestanten selbst gegeben: durch ihre zentrale Leugnung der Rechtsmacht der Kirche. Diese aber stand über allem Zweifel fest und wurde denn auch mit dem Anathem bekräftigt.

Ist das aber alles? Hat er Kanon keinen dogmatischen Inhalt?

Unter dem Einfluß von Perrone und Palmieri, so sagten wir bereits, wurden im letzten Jahrhundert ohne die Aktenkenntnis, also a priori, und vorab aus Abwehr gegen die damalige Staatsauffassung vom Eherecht, über eine Glaubensdefinition der Irrtumslosigkeit der Kirche in dieser Frage gesprochen. Wir sehen, wie man mit dieser Methode gezwungen ist, das erste Prinzip jeglicher Interpretation des Trienter Konzils zu übergehen, nach dem die Verurteilung ausschließlich und direkt gegen protestantische Irrtümer gerichtet war. Diese aber kommen in der genannten neueren Erklärung auf den zweiten Platz und bilden nur das indirekte Objekt des Kanon. So trägt diese Interpretation ihre Verurteilung in sich selbst. Denn die Irrtumslosigkeit hat sicher nicht zu den vornehmsten Streitpunkten damals gehört, wenigstens nicht in der genauen Form, die sie zu Zeiten Perrones erhielt. Darüber findet man nichts in den Akten. Freilich wäre es auf der anderen Seite übertrieben, zu behaupten, es wäre darüber nicht gesprochen worden. Gerade damals war man sich der Frage bewußt geworden. So hat M. Cano, der große Methodologe seiner Zeit, sich an sie gewagt, und zwar auf eine Weise, die uns bei unserer Deutung helfen kann.

Die Kirche kann nicht, so sagt er, in einer wichtigen Sache, wenn sie sich an die ganze Christenheit wendet, etwas gebieten, was gegen das Evangelium oder das Naturrecht ist⁴⁵. Dennoch wagte er noch nicht zu sagen, daß die Leugnung dieser Lehre eine Ketzerei sei⁴⁶. Das finden wir denn auch auf dem Konzil und in seiner Umwelt bestätigt⁴⁷. Laynez hat selbst bei der Begründung seines Verbesserungs-

⁴⁴ Matth 16, 18.

⁴⁵ *Ecclesia cum in re gravi quidem et quae ad Christianos mores apprime conducatur, leges toti Populo dicit, non potest iubere quicquam, quod aut Evangelio, aut rationi naturae contrarium sit. Locorum theologicorum libri duodecim (1. nachgelassene Ed. Salamantiae 1563) V, 5, 2. conclusio; Venetiis 1567 I, 335.*

⁴⁶ Ebd. I, 336.

⁴⁷ So gibt Martin Pérez de Ayala, Mitglied des Konzils (Segobiensis), in seinem wichtigen Buch *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis Traditionibus, deque Autoritate ac Vi earum sacrosanctae Adsertiones seu libri decem, aucti et correctiones, Parisiis 1562 (1. Ed. Coloniae 1549)* deutlich zu, daß in der kirchlichen Tradition viele nutzlose und selbst eitle Elemente bewahrt werden. Aber er fügt hinzu: *Adverte autem diligenter, quod vir sanctissimus Augustinus in fine iam citati capituli addidit (lib. II ad Inquisitionem Ianuarii, Epist. 9; CSEL 34, 210, 16): Ecclesia multa tolerat; et tamen, quae contra fidem*

vorschlagte darauf hingewiesen⁴⁸. So sehen wir denn auch, daß B. Parayre diesen Weg bei der Beurteilung des Kanons einschlägt⁴⁹. So ist also die Lehre, daß die Kirche nicht irren kann, wie sie sicher von den Bischöfen verstanden wurde, im Kanon nicht direkt behandelt. Sie ist aber bewußt die dogmatische Grundlage.

Welche Qualifikation hat die im Kanon feierlich aufgestellte Lehre? Wir werden später ausführlicher darlegen, warum wir es für wahrscheinlich halten, daß man hier von einer definierten „Wahrheit“ sprechen kann. Es geht freilich nicht um ein Lehrstück, sondern um eine konkrete Haltung, die grundsätzlich die Grundhaltung der Kirche leugnet, die sie in einer solchen Gesetzgebung ausübt (*feri posse decernit*), welches auch die konkreten Gesetze darüber sein mögen. Von dieser letzten Frage will das Konzil, wie wir sahen, im Augenblick absehen. Es geht also um das Prinzip der Gesetzgebung selbst.

Doch bevor wir näher darauf eingehen, müssen wir uns noch mehr vertraut machen mit dem Geist und den konkreten Intentionen des Konzils. Dazu wird die Untersuchung des folgenden Kanons viel beitragen.

III. Die Entbindung vom Eheband durch das feierliche Gelübde der Keuschheit

Die Diskussionen über diesen 6. Kanon führen uns tiefer in die Absicht der Konzilsväter ein, wenn sie die Formel gebrauchten: *si quis dixerit ecclesiam errare*. Sie stellen uns zugleich aber vor ein neues Problem, über das, wie uns scheint, noch keine endgültige Antwort gegeben worden ist: Welches ist der dogmatische Wert eines Anathem? Bekräftigt es eine *Definition einer Glaubenswahrheit*, wie man gewöhnlich in den Handbüchern lehrt, oder kann es sich mitunter auf eine bloße *Exkommunikation* beschränken? Die Schwierigkeit ist ja diese: Sowohl in den kirchlichen Gesetzen, welche die Konzilsväter verteidigen mußten, wie in ihren eigenen Diskussionen

vel bonam vitam, non approbat, nec tacet, nec facit: fol. 335^r und 335^v. So sagte auf dem Konzil auch Diego de Sara, als er über ein Gesetz sprach, das durch Gregor III. die Ehescheidung zuzulassen schien: *Re tamen vera, non potest contra ea, quae determinata sunt ex fide tenenda, et quae sunt contra bonos mores* (IX, 420, 40).

⁴⁸ In 8 dicatur, cum decernit separationes etc. . . ., quia Ecclesia potest errare in facto, sed non in discernendo (IX, 740, 28). Damit ist zu vergleichen das aus dieser Zeit stammende, aber noch unveröffentlichte Votum über die geheimen Ehen: *Nam licet in factis et statutis circa matrimonia Pontifices quandoque erraverint . . ., tamen in dogmate non potest Ecclesia errare, nec in errorem mittere alios; quomodo posset contraria sententibus dicere: Anathema?* Arch. Greg. Cod. 621, fol. 23^v).

⁴⁹ „Dans un canon général, le concile se borna à porter des anathèmes contre quiconque critique l'Eglise, quand elle enseigne, qu'elle peut, pour de nombreux motifs, prononcer la séparation perpétuelle ou temporaire de corps et d'habitation“ (DictThCath IV, 1, 509).

wurde unumwunden zugegeben, daß es sich hier im 6. Kanon um ein ausschließlich kirchliches Gesetz, um eine Maßregel positiv kirchlichen Rechtes handle.

Für die Protestanten hatte natürlich die ganze Frage nach der Lösbarkeit der Ehe auf Grund des feierlichen Gelübdes der Keuschheit keinen Sinn. Von ihrer konkreten Haltung der Abwehr gegen jede kirchliche Macht mußte natürlich diese Bestimmungen des kirchlichen Rechtes ein typisches Beispiel kirchlicher Anmaßung sein. In dem einseitigen Hervorheben der Ehe als zunächst rein natürlichem Rechtsstand für jeden einzelnen hatten sie den Sinn für die Jungfräulichkeit und noch mehr für das kirchliche Gelübde der Keuschheit verloren. Nichts stand davon in der Schrift. Die Unauflöslichkeit der Ehe, die Gott selbst gewollt und die Christus bekräftigt hatte, wurde nach ihm bei dieser Entscheidung der Kirche durch reine Willkür mit Füßen getreten. Das geschah vor allem, weil das Kirchenrecht sogar dem einen Teil zugestand, auch gegen den Willen des anderen — natürlich vor Vollzug des ehelichen Aktes — ins Kloster zu gehen und durch die feierlichen Gelübde das Eheband zu lösen.

Die Katholiken aber standen hier vor einem alten kirchlichen Gebrauch, der auch, so schien es jedenfalls, bezeugt war durch das Leben bekannter Heiliger⁵⁰. Auf der anderen Seite aber konnte nicht übersehen werden, daß die Gesetzgebung selbst nicht so klar war, daß man von einer Tradition sprechen konnte. Diese Sitte war langsam gewachsen und um das 10. Jahrhundert zu einer allgemeinen rechtlichen Reife gelangt⁵¹. Der theoretische Streit über das Wesen der Ehe zwischen der Schule von Bologna mit Gratian und der von Paris mit P. Lombardus zerstörte im 12. und 13. Jahrhundert auch einigermaßen die spekulativen Gründe dieser Bestimmungen⁵². So kam es, daß mehrere Päpste Dekrete

⁵⁰ Ziemlich allgemein wurde angenommen, daß die Hochzeit von Kana die Ehe des Apostels Johannes war. Christus soll ihn unmittelbar darauf zum Apostolat und zur Keuschheit berufen haben. Ferner wies man noch auf die Lebensbilder von Makarius und vor allem von Alexis als Zeugnisse hin. Diese „Tradition“ wurde in den Rechtssammlungen ausdrücklich gelehrt. So im *dictum ad c. 26 C. 27 q. 2*; *CI, I, 1070* Gratians; Lombardus in *IV Sent. D. 27 c. 5*; *c. 2 Verum post, X De conv. conj. III, 32*; *CI, II, 579* von Alexander III. und vor allem von Innocenz III., der diesem Gebrauch aber nicht geneigt ist: *nisi forte secus fieret ex revelatione divina, quae superat omnem legem, sicut a quibusdam sanctis legitur esse factum (c. 14 Ex parte tua, X De conv. conj. III, 32; CI, II, 583)*.

⁵¹ Das kam teils aus dem Betrachten der Gelübde als einer „geistlichen Hochzeit“, also höheren Ranges (so z. B. Augustin, *De bono viduitatis*, 8—11; *CSEL, XLI, 317—320*, von wo *c. 41 C. 27 q. 1*; *CI, I, 1060* stammt), teils auch aus einer jüdischen oder römischen Auffassung — man weiß das nicht genau —, bekräftigt durch das Schriftwort von der „una caro“. Dabei lehrte man, daß die Ehe ihre definitive Vollendung allein im Ehevollzug, der „Consummatio“, erreichte. Vgl. dazu Freisen, a. a. O. 676 ff.; Esmein, a. a. O. I, 199 ff.

⁵² Die Schule von Bologna hatte keine Schwierigkeiten wegen der Unterscheidung Gratians von „matrimonium initiatum“ durch den Ehevertrag und „consummatio“ durch den Ehevollzug. Nach dem Lombarden aber beruhte das Wesen der Ehe auf dem Vertrag allein, den „verba de praesenti“, wovon die „sponsalia de futuro“ gut zu unterscheiden waren (*IV Sent. D. 27 c. 3—4*). So konnte man nicht mehr gut sehen, wie eine unauflösbare Ehe noch durch feierliche Gelübde gelöst werden konnte (Freisen, a. a. O. 164—170; Esmein, a. a. O. I, 119—150). G. H. Joyce, *Christian marriage*, London 1933, gibt die verschiedenen Meinungen wieder in Kap. 10, § 1 und 3. So schreibt z. B. die *Summa de matrimonio* Bernards von Pavia (1177): *Quaerunt de sponsa de praesenti an liceat ingredi monasterium sponso inconsulto, super quo utique decretistae certant et adhuc sub iudice lis est. Dicunt enim plerique eam sine*

erließen, die alle zwar in die Dekretalen Gregors IX. aufgenommen wurden⁵³, aber nicht in die gleiche Richtung wiesen. Der Gebrauch hat dennoch so tief Wurzel gefaßt, daß darin nie eine wesentliche Änderung eintrat, obschon die theoretischen Schwierigkeiten noch längere Zeit in den Traktaten der Kanonisten und in den Hörsälen der Universitäten diskutiert wurden⁵⁴.

Es konnte den Konzilsteilnehmern nicht entgehen, daß die ganze Gesetzgebung auf rein kirchlichem Recht beruhte, wie es Bonifatius III. im Jahre 1298 bei einer ähnlichen Bestimmung über den Charakter der feierlichen Gelübde deutlich genug zugegeben hatte⁵⁵.

Wir haben oben bereits gesehen, wie als Antwort auf eine An-

sponsi licentia ingredi non posse . . . Haec sententia *rationabilis* videtur, magisque nititur auctoritate doctorum. Quia vero ab hac sententia *ecclesiastica consuetudo* discordat, asserunt nonnulli doctores egregii, sine sponsi licentia ingredi posse, suam sententiam ex illis duobus cap. 27 et 28 (C. 27 q. 2) confirmantes (ed. Lapeyres, Ratisbonae 1860, 299; Joyce, a. a. O. 450).

⁵³ Innocenz II., Zeitgenosse des P. Lombardus, hat ziemlich stark dessen Theorie vertreten. Alexander III. wollte die beiden Schulen vereinen und nahm so, wie Freisen sagt (a. a. O. 190 f.), die Unterscheidungen aus der französischen Schule, die Schlußfolgerungen aber aus der Bologneser (c. 2 Verum post, und vor allem c. 7 Ex publico, X De conv. conj., III 32). Innocenz III. endlich spricht sich eher gegen den Brauch aus. Aber er schließt: nos tamen nolentes a praedecessorum vestigiis in hoc articulo subito declinare, . . . ipsum (d. h. die Lösbarkeit der Ehe) tibi consulimus observandum in articulo praecedenti (c. 14 Ex parte tua, X De conv. conj., III, 32). Raymund von Peñafort hat alle drei in die Dekretalen Gregors IX. aufgenommen (CI., II, 579, 581 und 584). Im letzten Kapitel hat er nur die Worte „in hoc articulo subito“ weggelassen, so daß die Ansicht von Innocenz III., gegebenenfalls andere Anordnungen zu treffen, nicht mehr deutlich ist (ebd. 583).

⁵⁴ Mais ce dualisme ne pouvait subsister dans un corps de doctrine comme le droit canonique. Une théorie unique se constitue à la fin du XII^e et au commencement du XIII^e siècle; elle emprunta ses principaux éléments à la thèse de l'Eglise gallicane, mais ne la reçut pas en entier; sur certains points elle consacra définitivement l'opinion bolonaise; de là, un certain manque d'équilibre qui se fera sentir dans toute la suite du temps (Esmein, a. a. O. I, 139). Diese Ansicht ist seitdem geblieben und wurde zusammen mit der Lehre von der päpstlichen Macht, ein „matrimonium non consummatum“ aus einem gerechten Grunde zu lösen, in Can. 1119 des C.I.C. festgelegt. Diese Zusammenstellung ist es vielleicht, die A. Michel zu seiner eigenartigen Erklärung dieses Kanons zu seiner ersten Form geführt hat: Le canon 8 affirmait les deux causes de dissolution reconnues par l'Eglise et rejetées par les protestants: la dispense papale (?) et l'entrée en religion de l'un des deux époux avant la consommation du mariage (Histoire des Conciles, Paris 1938, X, 1, 530).

⁵⁵ Quod votum debeat dici solemne ad dirimendum matrimonium efficax, nos consulere voluisti. Nos igitur attendentes quod voti solemnitatis ex sola *constitutione Ecclesiae* est inventa, matrimonii vero vinculum ab ipso Ecclesiae capite rerum omnium conditore ipsum in Paradiso et in statu innocentiae *instituyente*, unionem et indissolubilitatem acceperit: praesentis declarandum duximus oraculo sanctionis, illud solum votum debere dici solemne, quantum ad post contractum matrimonium dirimendum, quod solemnisatum fuit per susceptionem ordinis, aut per professionem expressam vel tacitam factam alicui de religionibus per Sedem apostolicam approbatis. Reliqua vero vota . . . , non tamen rescindere possunt matrimonia post contracta (c. 1, III, 15 in VI^o; CI., II, 1053).

klage Luthers⁵⁶ die Konzilskommission nach der Diskussion der Theologen⁵⁷ einen besonderen Kanon über die Trennung der Ehe aufgestellt hatte. In ihn hatte sie die zwei hauptsächlichsten Verbesserungen aufgenommen, die ihr im Hinblick auf eine klare Stellung zum Irrtum Luthers notwendig erschienen: Eine vollständige Scheidung ist möglich nach feierlichen Gelübden, und es sind auch noch andere Gründe außer dem Ehebruch, in denen die Kirche eine Scheidung des Zusammenlebens zugestehen kann⁵⁸.

Die Haltung des Konzils läßt sich nun vor allem von der zweiten Prüfung dieses Kanons ab sehr deutlich auch im Fehlen einer einheitlichen Ansicht erkennen. Diese Uneinigkeit blieb bis zum Ende bestehen.

Die erste Gruppe, welche die wesentlichste ist, hält mit der Kommission daran fest, den von dieser vorgelegten Kanon unverändert zu lassen. Dies wurde am Schluß auch durch die Mehrheit beschlossen. Leider finden sich nur sehr wenige oder gar keine Erklärungen für diese unerschütterliche Haltung der Gruppe. Sie scheint ihre Ansicht nicht besonders verteidigen zu wollen. Jedenfalls haben weder die Akten noch das Tagebuch von Paleotti uns nennenswerte Zeugnisse hinterlassen⁵⁹.

Die zweite Gruppe ist ausdrücklich gegen den Kanon. Viele wollen das Anathem einfach streichen⁶⁰ oder den Kanon in das „Dekret“

⁵⁶ Der „error“, der den Theologen zur Diskussion vorgelegt wurde, war der dritte. Er lautete: . . . erroremque esse extra illam causam fornicationis, divortium facere (IX, 380, 8).

⁵⁷ Durch die Abwesenheit von A. Massarelli und Paleotti, seines Sekretärs, ist uns von diesen Diskussionen nichts erhalten. Paleotti teilt in seinem Diarium nur die Ansicht von M. Cornelius mit: Sed cur solvitur matrimonium per religionem, et non ex alia causa? Solvitur quia erat tantum coniunctio animarum, quae solvitur per mortem spiritualem (III, 583, 7). Hierin finden wir sehr alte Ansichten wieder, die auf den Anfang der Entwicklung im kirchlichen Recht zurückgehen. Um diese Ansicht besser zu begreifen, muß man sie mit dem vergleichen, was Cornelius über das Wesen der Ehe sagt (ebd. 582, 14). Einzelne Theologen, die andere Irrtümer behandeln mußten, kommen hierauf bei Gelegenheit zurück, wie etwa J. Peletier (IX, 427, 8) und A. Solisius (ebd. 429, 8).

⁵⁸ Am 20. Juli wurde der 8. Kanon vorgelegt, wie er zunächst gezählt wurde: Si quis dixerit, matrimonium ratum, non consummatum, per votum solemne religionis alterius coniugum non dirimi; vel ecclesiam errare, dum ob alias causas praeter adulterium facit divortium quoad thorum et cohabitationem ad tempus vel perpetuo; anathema sit (IX, 640, 20). Der erste Teil sollte bis zur feierlichen Schlußsitzung unverändert bleiben (can. 6, ebd. 967, 29; Denz. 970).

⁵⁹ Wir haben nur das kurze Wort eines der ersten Mitglieder der Kommission, Pedro Guerrero, Erzbischofs von Granada (Granatensis): 6 est autem verus, quamvis posset differri, quando tractabitur de votis; qui canon est necessarius (IX, 688, 49).

⁶⁰ So im Monat August Parisiensis: 6 non ponatur sub anathemate (IX, 710, 14); Ugentinus (725, 39); Lucensis (733, 22); Aliphanus (734, 8). Vielleicht auch Segobianensis (Pérez de Ayala) (709, 1a) dem hierin Cathalonensis (716, 29) und Calaguritanus (727, 15 und Anm. 1) folgten.

aufnehmen lassen, in dem die allgemeinen kirchlichen Maßregeln der Reform dargelegt wurden⁶¹, also in ein Dokument rein kirchlich-rechtlicher Art⁶². Diese Haltung trifft man ebenfalls bis zum Ende der Verhandlungen an⁶³. Andere dieser Gruppe wollten die Formulierung des Kanons verbessern. Sie gaben dafür die verschiedensten Gründe an. Daher können sie uns eine bessere Einsicht in die Gründe der Debatte verschaffen, besonders da zu ihnen die Kardinäle de Guise und Madrutius oder hochangesehene Theologen wie Foscarari und Pérez de Ayala gehörten. Wir wollen daher zunächst die verschiedenen Anträge für einen neuen Kanon miteinander vergleichen. Darauf soll den Gründen nachgegangen werden, warum man der von der Kommission vorgelegten Form nicht folgen wollte. Das läßt uns dann im 3. Abschnitt die Frage vom Wert des Anathems an einem konkreten Fall in ganzer Schärfe stellen.

Auffallend genug ist, daß die Opposition bei der ersten Beratung des Kanons in der zweiten Hälfte des Juli sehr zahn erscheint. Wir sagten schon, daß einige mit Recht vermeiden wollten, daß im gleichen Kanon dasselbe Wort „divortium“ zwei verschiedene Bedeutungen habe⁶⁴. Andere verlangten einige genauere Bestimmungen, durch die dies Gesetz vor Mißbrauch geschützt werden solle⁶⁵. Nur zwei Franzosen, die Bischöfe von Arras und Metz, und ein Engländer finden das Anathem nicht gut. „Man soll besser den Kanon streichen.“⁶⁶ J. G. Nogueras, Bi-

⁶¹ In 6 non ponatur anathema, sed ponatur in decreto: Senonensis (IX, 699, 30).

⁶² Es war so der große Streitpunkt bei der Frage von den geheimen Ehen, ob die Konzilsentscheidung bei dem „dogma“ oder beim „decretum“ eingeordnet werden solle

⁶³ Hierauf zog sich die Oppositionspartei unter Führung der beiden Kardinäle de Guise und Madrutius zurück. Am 26. führte, da de Guise abwesend war, Madrutius: neque placet quod 6 canon ponatur sub anathemate (IX, 898, 41). Mit ihm stimmten überein: Antibarensis (899, 19); Pientinus (900, 21); Ariminensis (901, 21); Montismarani (902, 37); Tiburtinus (903, 2); Montisfalsici (903, 22); Pennensis (905, 23); Bobiensis (905, 44). Hierzu kommen noch: Mutinensis (901, 36); Segobiensis (901, 6); Hyprensis (904, 38, vgl. Eheses, ebd. Anm. 3) und Cenetensis (900, 24). — Am 10. November in der vorbereitenden Schlußsitzung: de Guise (IX, 959, 4); Madrutius (III, 747, 7; M. Laureo schreibt aus Versehen in den Akten „6 placet“ IX, 959, 7); Rossanensis (IX, 959, 19); S. Severinae (959, 20); Panormitanus (959, 27); Meldensis (959, 34). Es müssen noch mehr gewesen sein. Am Ende wurden die Vota nicht mehr so genau aufgezeichnet. Paleotti sagt: *Multi alii non probant canonem quartum, nec sextum . . .* (III, 748, 3). — Auf der Sitzung selbst de Guise (IX, 971, 35); Madrutius (971, 44); Hierosolomytanus im Allgemeinen (972, 4); Viridunensis (974, 22); Atrebatensis (974, 48); Gebennensis (975, 20); Vauensis (975, 24); Hyprensis (976, 40); Praesimiliensis (976, 50); Lucensis [d. i. J. G. de Nogueras] (977, 10); Abbas Lunaevillae (977, 35) und Villaebertranus (977, 37).

⁶⁴ In einer anderen Handschrift (Conc. 122), in der Massarelli die Diskussionen zusammenfaßt, bemerkt er: quod advertatur quod dicitur de divortio quoad thorum, quia hoc etiam dicitur esse causam fornicationis (IX, 680, 25).

⁶⁵ Brugnatenensis berührt einen Streitpunkt dieser Zeit, wenn er sagt: In 8 dicatur per ingressum actualem religionis approbatae (IX, 656, 18). Pérez de Ayala, der sich sofort tatkräftig gegen den Kanon wendet, sagt nur: „In 8 addatur non in fraudem matrimonii emissum“ (657, 9).

⁶⁶ IX, 661, 37; 662, 14 und 29: 8 non ponatur sub anathemate, et convenientius, esset, ut tolleretur.

schof von Alife, ist der erste, der die Formulierung des Kanon ändern will. „Der Kanon ist nicht *sicher*“, so sagt er. „Sed dicatur: si quis dixerit ecclesiam non posse approbare vota religionis.“⁶⁷ Bezeichnend ist es wohl, wie er von Anfang an den Weg geht, den die Opposition im August immer einschlägt, wenn Schwierigkeiten gegen den Inhalt eines Kanons auftreten. Es fehlt die Sicherheit. Der Grund, den er angibt, kennzeichnet am besten diese seine Ansicht: Es muß etwas Sicheres vorliegen, wenn man es mit dem Anathem bekräftigen soll. Es ist die Aufgabe der Kirche, dies zu entscheiden.

Während der zweiten Diskussion im August ist das Bild völlig verändert. Viel zahlreicher sind nun jene, die sich gegen das Anathem aussprechen⁶⁸. Mehr noch: auch für diesen Kanon übernimmt Kard. de Guise die Leitung in der Diskussion.

Es ist, als ob die Schwierigkeit der venetianischen Partei gegen den Kanon über die Ehescheidung nach Ehebruch und die Diskussionen hinter dem Vorhang, die sicher dem Eingreifen der Gesandten am 11. August vorausgingen, die Aufmerksamkeit vieler Bischöfe auf die vorgeschlagene Form des Anathem gelenkt haben, die sie aus manchen Schwierigkeiten in diesen so dornigen Fragen der Ehe befreien könnte. Das ist nicht zu verwundern. Es ist ja auch wenig wahrscheinlich, daß die Gesandten diese Formel für den 7. Kanon selbst ausgedacht haben. Sie werden sicher Hilfe durch ihre theologischen Ratgeber und die Bischöfe der venetianischen Partei gehabt haben. Wir werden das bei der Behandlung des 7. Kanons noch näher sehen.

Wichtig ist auch, daß de Guise gerade nach dem Eingreifen der Venetianer seine Verbesserungsvorschläge sowohl für den 7. Kanon, in denen er die Ansicht der Gesandten unterschreibt, wie für den Kanon der Scheidung des ehelichen Zusammenlebens, welcher der 6. Kanon wurde, vorlegt. So sagte er nach der Zusammenfassung von M. Lauro: „6 non placet, sed dicatur: si quis dixerit ecclesiam errasse instituendo matrimonium ratum, non consummatum per sollemnem etc.“⁶⁹ Eine große Anzahl der Bischöfe stimmte ihm zu. M. Lauro gibt in seinem *Summarium sententiarum*, in dem er am Ende der Sitzung die Beschwerden der Väter zusammenstellt, 74 Namen dafür an⁷⁰. Hierunter finden sich anerkannte Männer wie Kardinal Madrutius, die Patriarchen von Jerusalem, Venedig und Aquileja, die Erzbischöfe von Kreta und Florenz usw. Er berichtet auch von einer etwas veränderten Form des vorgeschlagenen Kanon, der vielleicht mit einer kleinen Verschiedenheit ganz in die gleiche Richtung wie de Guise weist: „Si quis dixerit ecclesiam errasse iudicando, etc.“

Bis hierhin ist alles sehr deutlich. Alle drei Formulierungen: „si quis dixerit ecclesiam non posse approbare“, „errasse instituendo“ oder „errasse iudicando“ geben der Kirche die Macht, diese Sitte gut-

⁶⁷ 8 non continet certam veritatem, sed dicatur . . . (IX, 675, 9).

⁶⁸ Siehe Anm. 60 und 61.

⁶⁹ IX, 687, 5.

⁷⁰ IX, 742, 29—41.

zuheißten oder — und dieser Unterschied ist von Bedeutung — sie sagen, ohne über das allgemeine Prinzip zu urteilen (also eine Vorsicht mehr in der Definition), daß die Kirche in der Vergangenheit sich nicht geirrt habe (errasse), wenn sie die Sitte anerkannte. Sie hat also nicht, wie Luther ihr vorwarf, über ihre Befugnisse hinaus gehandelt oder tyrannisch und eigenmächtig Ehen gelöst, die sie nicht zu lösen vermochte.

Merkwürdig ist nun, daß nach dem Monat August der Widerstand ebenso plötzlich, wie er aufgekommen war, auch wieder verschwand. Nur eine Gruppe hervorragender Theologen äußerten bis zum Ende ihre Abneigung. Man sucht nun nicht mehr den Kanon zu verändern, sondern ihn einfach wegzulassen oder wenigstens das Anathem zu entfernen. Wir kennen nicht den Grund für diese große Änderung. Vielleicht wurde sie auch durch die Veränderung der Einleitung in die Kanones einigermaßen bestimmt.

Wenn wir nun den Gründen nachgehen, warum einige Bischöfe sich weiter gegen den Kanon stellen, so liegen diese allein in dem, was wir in der Einleitung zu diesem Kapitel sagten. Eine erste Schwierigkeit, die sie vorlegten, weist darauf hin, daß der Kanon als solcher nicht durch die Schrift und die Tradition bekräftigt werde. So bedauert Fr. Delgado, Bischof von Lugo in Spanien (Lucensis), daß man nur auf die Macht des Papstes sich stützen könne⁷¹. Am 9. September noch unterstrich Foscarari, daß auch die Päpste durch Innocenz III. sich geäußert hätten „auf eine Weise, die verschieden ist von dem Anathem“⁷².

Innocenz hatte in seinem Streben, im kirchlichen Recht allein den Kontrakt (verba de praesenti) als wesentlich für die Eheschließung anzuerkennen, „es nicht für unbesonnen gehalten“, auch in der Frage der feierlichen Gelübde die Priorität des Kontraktes vor dem ehelichen Akt zu behaupten. Er wollte aber „nicht plötzlich abweichen von dem Weg, den seine Vorgänger gegangen waren“⁷³.

⁷¹ In 6 canone non apponatur anathema, quoniam etsi verum sit, tamen exstat tantum autoritas pontificum, non sacrae scripturae (III, 702, 25). M. Laureo sagt nur: In 6 non ponatur anathema. Im gleichen Votum aber trat Lucensis für die Formel ein: si quis dixerit ecclesiam errare in canon 7 und 8 (IX, 733, 21). Paleotti überliefert uns übrigens hier wieder einen interessanten Einzelzug: Placet ut si fieri possit, inveniatur alia formula: si id non potest, probabo canonem (III 702, 28). Diese Formel nahm er also nicht ohne Schwierigkeit an.

⁷² In sexto canone: non placet anathema, nam Innocentius III ait non inconsulte: „Responderit etc.“ (nach der falschen Schreibweise von Merkle), quod diversum est ab anathemate. Unde placet dici: si quis dixerit ecclesiam errasse etc. ut per D. Lotaringium (III, 710, 45—711, 1). M. Laureo sagt aber: 6 canon non ponatur sub anathemate, vel ponatur, sicut dixit Lotharingus. Ehses verbessert 6 in 7, worin er sich wohl irrt (IX, 786, 33 und Anm. 2).

⁷³ . . . Nos autem inquisitioni tuae taliter respondemus, quod, etsi possit non inconsulte videri, ex quo matrimonium inter legitimas personas per verba de praesenti contrahatur, illis viventibus in nullo casu possit dissolvi, ut vivente reliquo alter ad secunda vota transmigret, etiamsi unus fidelium, inter

So begreift man am besten, wie der Bischof von Modena am 27. Oktober seine Ansicht und die vieler anderer Bischöfe in der Erklärung zusammenfaßte, daß der Kanon rein „kirchliches Recht enthalte“⁷⁴. Das wurde noch mit mehr Kraft durch M. Pérez verteidigt. Die Lehre des Kanon ist „wahr“; aber sie werde nirgends „in der Schrift noch durch eine andere zwingende Autorität gelehrt“⁷⁵. Was er hierunter verstand, legte er in seinem Votum erneut dar, das über den 7. Kanon handelt. Auch „Überlieferungen der Kirche“ können in einem ‚Dogma‘ festgelegt werden⁷⁶.

Was ist nun die Antwort der Gegenpartei? So gut wie keine. Jedoch ist etwas erhalten von der Antwort des P. Guerrero, eines einflußreichen Mitgliedes der Konzilskommission dieser Sitzung, der darüber hinaus den Eindruck macht, daß er von Zeit zu Zeit im Namen dieser Kommission sprechen wollte oder mußte⁷⁷. Soweit man nach dem urteilen kann, was M. Laureo aus seinem Votum mitteilt, leugnete er nicht, daß man sich nicht auf die Schrift und Tradition berufen könne. Im allgemeinen werden dann die von ihm angeführten Texte ziemlich treu in den Akten angegeben. Es ist ihm aber genügend, um eine Verurteilung unter dem Anathem zu rechtfertigen, wenn das Objekt des Kanons „sicher“ ist und „notwendig“⁷⁸. Dies letztere kann schwerlich etwas anderes bedeuten als eine Anspielung

quos est ratum coniugium, fieret haereticus, etc. . . . nisi forte secus fieret ex revelatione divina, quae superat omnem legem, sicut a quibusdam sanctis legitur esse factum; nos tamen nolentes a praedecessorum nostrorum vestigiis in hoc articulo (über die feierlichen Gelübde) subito declinare, qui respondere (= responderunt) consulti . . . (Cl., II, 583).

⁷⁴ Non placet in sexto canone poni anathema, cum sit *iuris positivi* (III, 740, 33). In 6 canone advertatur de anathemate (IX, 901, 36).

⁷⁵ Am 9. September: In sexto canone non probo quod feriat qui contrarium dicit: nam *vera* est quidem doctrina, *sed non ideo* contraria anathemisanda, cum nec locus scripturae, nec alia necessaria autoritas id doceat (III, 710, 20). Für denselben Tag sagt M. Laureo nicht viel: 6 non ponatur sub anathemate (IX, 785, 32). Aber am 14. August hatte er erst geschrieben: Item ad edendum hunc (canonem) non est scriptura divina, nec aliquis sanctorum, aut aliquid concilium. Das hat er oder Massarello später gestrichen (IX, 709, 1, Anm. a).

⁷⁶ In 7 nollet excludi traditiones ecclesiae, super quibus etiam dogma statui potest (III, 710, 22).

⁷⁷ Z. B. IX, 780, 39–46. Dazu bemerkt M. Laureo: Et defendit omnes canones, tamquam unus ex deputatis (ebd. 780, 50). Siehe auch III, 709, 26. Die Gewohnheit war sonst, daß die Deputierten selbst nicht ihre Meinung über einen Kanon vorlegten (III, 696, 20). Man scheint sich aber in dieser Sitzung nicht daran gehalten zu haben. Auch die anderen Deputierten äußerten ihre Ansicht und verteidigten ihren Antrag in der Kommission.

⁷⁸ 6 est autem *verus*, quamvis posset differri, quando tractabitur de votis; qui canon est *necessarius* (IX, 688, 49). Von allergrößter Bedeutung ist eine andere Bemerkung des gleichen Mitgliedes der Kommission an Rossanensis (nach Ehses, dessen Angaben aber nicht ausreichen). Es geht über Kanon 12: Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos: a. s. (IX, 682, 39). Es gab mehrere Teilnehmer auf dem Konzil, die nicht glaubten, daß dieses Recht *immer* und *ausschließlich* der Kirche zugestanden

auf die erste Aufgabe, die sich das Konzil gestellt hatte, wie die Einleitung dieser Kanones selber sagte: „die vornehmsten Irrtümer und Ketzereien der Diener Satans . . . auszurotten“⁷⁹. Er scheint das Ungenügende beachtet zu haben, das darin lag, zu bestimmen, die Kirche habe früher (errasse) nicht über ihre Macht hinzu gehandelt. Die Tatsache selbst, daß das Eheband durch die feierlichen Gelübde gelöst werden könne, ob dies nun durch das Naturrecht, göttliches Recht oder rein kirchliches Recht geschah, solle notwendig gegen die Protestanten unter dem Anathem bekräftigt werden⁸⁰.

Das bringt uns zum Schluß zur dritten und letzten Frage: Was wurde denn schließlich durch ein solches Anathem beschützt: eine *Glaubenswahrheit* in unserem genau umschriebenen modernen Sinn, oder eine Wahrheit, die man mit sogenanntem „*kirchlichen Glauben*“ annehmen muß, oder schließlich eine *Wahrheit im allgemeinen*, deren Leugnung zu einer Haltung gehört, der die Ansicht der Kirche und ihre Gewohnheit, die seit der Zeit der Apostel gutgeheißen ist, fremd bleibt, eine „*vermessene Haltung*“, die einen großen Verlust bedeutet für die gläubigen Christen?⁸²

habe und zustehen sollte. Einer der größten Kanonisten der Zeit, de Covaruvias (Civitatensis), der auch auf dem Konzil anwesend war, nahm ebenfalls eine wenn auch untergeordnete Macht der Fürsten an. In diesem Zusammenhang gesehen, begreift man die Worte von Guerrero: Dixitque non esse verum, quod dixit quidam pater, non debere fieri canonem nisi in re invariabili, et ideo 12 non (?) placet (IX, 689, 21). Dies alles steht in demselben Votum vom 11. August.

⁷⁹ Bereits in der Einleitung zu den Kanones am 7. August wurde vorgeschlagen: . . . quod reliquum est, illos etiam praecipuos ac insigniores errores atque haereses exterminare intendens, quae circa matrimonii sacramentum a satanae ministris his nostris temporibus suscitatae aut inventae sunt, . . . (IX, 682, 2—5). P. Guerrero selbst bleibt diesem Prinzip sehr treu und kommt fortwährend auf es zurück, gerade auch für can. 6: 4 bene manet, quia damnat verba Lutheri in duobus locis (IX, 688, 48). Siehe auch: est contra haereticos . . . (ebd. 781, 11—15).

⁸⁰ Man weiß, wie das Konzil mit Sorgfalt vermieden hat, über katholische Streitigkeiten zu handeln. Vgl. hierüber H. Lennerz, Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen: Schol 4 (1929) 38—52. Von dieser Sicht aus muß vielleicht auch der Vorschlag von de Guise gesehen werden. Er sagt nicht, wie vielleicht bei anderen Kanones, die er vorschlägt, „errare“, sondern „errasse“. Er will also gleichsam absehen von der absoluten Feststellung der Wahrheit dieser Gesetzgebung; mit anderen Worten: die Gesetzgebung, wie sie *tatsächlich* in den Dekretalen steht, war keine Gewaltanmaßung.

⁸¹ Am 5. September wurde eine neue Einleitung vorgeschlagen: Cum igitur matrimonii firmitas inviolabilis a Christo magis sit explicata, sanctitasque, veteri legi incognita, nova lege eidem accesserit: merito insigniores schismaticorum haereses erroresque exterminare cupiens sancta synodus hos in ipsos haeresiarchas eorumque sectatores decrevit anathematismos (IX, 761, 19—22). Am 13. Oktober wurde die „doctrina“ in dieser Einleitung noch auf den Antrag verschiedener Bischöfe hin erweitert. Den Wortlaut kann man praktisch unverändert bei Denz., n. 969, finden. Die Kanones aber wurden durch eine ebenfalls längere Formel eingeleitet (ebd. 970). Der Schluß lautet: Adversus quam (traditionem universalis Ecclesiae) impii homines huius saeculi insanientes non solum perperam de hoc venerabili sacramento sense-

Daß die Wahrheit des Kanon „de fide definita“ sein soll, ist die gewöhnliche Ansicht der Handbücher⁸², die mitunter, wie uns scheint, mehr mit Geschicklichkeit und Spitzfindigkeit als mit historischer Sicherheit bewiesen wird⁸³. Der Einwurf von Pérez de Ayala schien ebenfalls in diese Richtung zu weisen, vielleicht auch die Verbesserung von de Guise. Das dürfte auch meist die Absicht des Konzils in der 1. und 2. Beratung (1545—1547 und 1551—1552) gewesen sein, wie M. Cano in seinen *Loci theologici*⁸⁴ bezeugt. Die Frage aber ist, ob dies noch in den letzten Sitzungen so war, vor allem in der über die

runt, sed de more suo praetextu Evangelii libertatem carnis introducentes, multa ab Ecclesiae catholicae sensu et ab Apostolorum temporibus probata consuetudine aliena scripto et verbo asseruerunt non sine magna Christi fidelium iactura: quorum temeritati sancta et universalis Synodus cupiens occurrere, insigniores praedictorum schismaticorum errores et haereses (in der Sitzung wurde die Ordnung dieser Worte umgekehrt), ne plures ad se trahat pernicioosa eorum contagio, exterminandos duxit, hos in ipsos errores et haeresiarchas (in der Sitzung: hos in ipsos haereticos eorumque errores) decernens anathematis (IX, 888, 36—889, 2 und 967, 8—15). Wir wollen vor allem darauf hinweisen, daß hier ausdrücklich nirgends nur von einem Glauben oder von einer für das ewige Heil notwendigen Lehre gesprochen wird. Das Konzil stellt sich auf einen viel weiteren Standpunkt.

⁸² L. Billot, *De Ecclesiae sacramentis*, Romae 1918, II, 444—447.

⁸³ So bei Billot, a. a. O. Dies wurde auch durch A. Michel übernommen: Ici encore on peut se demander comment cette doctrine peut être article de foi. C'est que ce dogme se rattache au dogme général du pouvoir qu'a l'Eglise de délier. Dans la proposition générale: Quodcumque solveris super terram . . . est contenu formellement et implicitement cette proposition particulière: Le mariage, annulé dans le droit commun de l'Eglise en vertu de la plénitude du pouvoir apostolique, est vraiment annulé en conscience: Histoire du Concile, X, I, 551. Vgl. die gute Kritik darüber vom Juristischen aus bei R. Favre, *Les condamnations avec anathème*: BullLittEccl 47 (1946) 233—238. Die Kritik müßte, um ganz zutreffend zu sein, sich vor allem auf ein Studium der Akten stützen. Das tut R. Favre praktisch nicht.

⁸⁴ *Locorum theologicorum libri duodecim*, Venetiis 1567 (1. Ed. Salamantiae 1563) lib. V: De auctoritate Conciliorum. Er stellt zuerst die Frage: Nonne igitur, dixerit quis, erit aliqua nota, qua conciliorum de fide iudicia inter nosci queat? Erit plane. Prima, et ea quidem manifesta, si contrarium asserentes pro haereticis iudicentur . . . Altera nota est, cum in hanc formam synodis decreta praescribit, si quis hoc aut illud senserit, Anathema sit: qualia permulta (nicht alle?) sunt in concilio Toletano primo et in synodo Tridentina . . . Tertia est, si in eos qui contra dixerint excommunicationis sententiam ipso iure feratur (5, 4 I, 329). Sein Schüler Dom. Bañez meint dasselbe. Aber er stellt die Exkommunikation an die erste Stelle: De fide, spe et charitate, in II q. 1, a. 10, Lugduni 1588, Dubium septimum, 100 B. — M. Cano geht noch weiter und gibt zwei Beispiele aus der Zeit, in der er selbst auf dem Konzil als Theologe wirkte. Der erste geht über den 11. Kanon der 13. Sitzung (Denz. 893). Darin wird ausdrücklich eine Unterscheidung gemacht zwischen dem Anathem über eine Ketzerei der Protestanten und der Exkommunikation einer Lehre, die früher Cajetan vorgetragen hatte, und die nach ihm „falsa et noxia“ war (I, 329f.). Dennoch bemerkt Cano, daß in Kanon 6 derselben Sitzung die Leugnung „consuetudinis ecclesiae in processionibus sollempniter circumgestandum (sacramentum)“ noch nicht per se eine Ketzerei sei, aber daß sie wohl nach der Ansicht des Konzils so genannt werden könne, wenn sie aus Unglauben an die eucharistische Gegenwart geschehe. Darum habe das Konzil vorsichtig (caute) das Wörtchen „ideo“ beigefügt (ebd. 337f.).

Ehe. Dann aber wäre es doch wohl die erste Aufgabe von Guerrero gewesen, auf die Unbegründetheit der Beschwerden so vieler bedeutender Konzilsteilnehmer hinzuweisen⁸⁵.

In allen Kanones von Trient eine Wahrheit „de fide definita“ entdecken zu wollen, scheint uns daher viel von einem Postulat zu haben, das⁸⁶ die Handbücher treu voneinander seit einer bestimmten Zeit übernehmen, das man aber, seitdem die Akten herausgegeben wurden, noch nicht bewiesen hat. H. Lennerz, ein guter Kenner des Konzils, hat jüngst der Absolutheit dieses Prinzips einen ersten Stoß gegeben⁸⁷. Man muß erst genau dem nachgehen, was zur Zeit von Trient, innerhalb und außerhalb der Beratungen, Worte wie fides, dogma, haeresis, error und Anathem bedeuteten. Das aber ist noch nicht geschehen, und es wird eine schwierige und umfangreiche Untersuchung werden⁸⁸.

Man kann aber, wie es jüngst R. Favre getan hat, die heute allgemein vertretene Ansicht retten, wenn man sagt, daß im Kanon etwas „de fide ecclesiastica“ definiert wurde⁸⁹. Wir müssen nämlich annehmen, daß diese Lösung vom ehelichen Band durch die feierlichen Gelübde tatsächlich nicht auf eine Offenbarung Gottes hin geschieht, was wir unter „fides theologica“ verstehen, sondern

⁸⁵ Es ist ganz deutlich aus dem erbitterten Streit über die geheimen Ehen, daß die Art des Vorgehens auf dem Konzil anders war, je nachdem etwas zum „dogma“ oder zur Reform gehörte und so in das „decretum“ aufgenommen wurde. Im letzteren Fall war eine einfache Mehrheit erforderlich, nicht aber im ersteren, in dem man zunächst auf die Schwierigkeiten aus der Schrift und der Tradition antworten mußte. Das sollte die große Schwierigkeit bei der Beratung von Kanon 7 sein, bei der man meinte, einige klare Texte der Kirchenväter vor allem aus Ambrosius (Ambrosiaster) gegen sich zu haben.

⁸⁶ Das deutet R. Favre gut an: Telle est la persuasion commune. La chose paraît même si évidente, qu'elle se passe de preuves; oder: quelque routine, quelque préjugé tenant plus du *postulat* que de la vérité des choses: Les condamnations avec anathème (a. a. O. 226—241, bes. 226).

⁸⁷ *Notulae Tridentinae*: Greg 27 (1946) 136—142. In seinem ersten Anathem (Denz. 798) schränkt das Konzil eine Exkommunikation *latae sententiae* ein.

⁸⁸ Pionierarbeit hat hier A. Deneffe S. J. geleistet. Zunächst über den Begriff der „traditio“. Darüber handelt er in: *Der Traditionsbegriff. Studien zur Theologie* (Münsterische Beiträge zur Theologie 18), Münster 1931; über Trient 62—73. Zum Worte „dogma“ legt er eine erste Wortzusammenstellung vor: *Dogma, Wort und Begriff* (Schol 6 [1931] 381—400, 505—554). Über Leo den Großen schreibt er genauer im einzelnen: *Tradition und Dogma bei Leo dem Großen* (Schol 9 [1934] 543—554). — Über „anathema“ hat R. Favre einige Bemerkungen (a. a. O. 228—232), über „Ketzeri“ A. Michel (*DictThCath*, VI, 2208—2211). Die ganze Lehre von Offenbarung und Dogma in ihrer modernen Präzision, wie sie auf dem Vaticanum in der 3. Sitzung festgelegt wurde (Denz. 1785 ff.) findet Deneffe erst vom 18. Jahrhundert ab (vgl. *Dogma*, a. a. O. 538).

⁸⁹ *BullLittEccl* 18 (1947) 31—48; für unseren canon 6 aber bereits im vorigen Artikel: 17 (1946) 233—238. Er verweist selbst auf zwei Handbücher, die diese Ansicht verbreitet haben: A. de Smet, *De Sponsalibus et Matrimonio*, Brugis, I, 1927⁴, n. 338, 289, Anm. 3; Payen, *De Matrimonio*, Zi-ka-wei 1929, II, 512. In vielen Kanones dieser Sitzung soll das Konzil entweder ein „factum dogmaticum“ oder eine „veritas theologica“ unfehlbar festgelegt haben. Dies gehört sicher zur Macht des Papstes und des Konzils. Darum muß aber noch nicht jemand diese Wahrheiten mit göttlichem Glauben annehmen.

auf ein Wort der Kirche hin, der Christus — und dies allein wissen wir durch den Glauben — die Sakramente anvertraut hat, sowohl in ihrer Anpassung wie in ihren praktischen Folgen. Diese Hypothese ist sicher möglich. Aber sie muß zuerst aus den Akten bewiesen werden und darf nicht als ein Apriori hingestellt werden, wie R. Favre es zu sehr getan zu haben scheint. Vielleicht kann, was wir unter „fides ecclesiastica“ verstehen, auch eingeordnet werden unter den allgemeinen Ausdruck „Glaube“ und „Dogma“, die so häufig auf dem Konzil gebracht wurden.

Eine dritte Interpretation scheint uns jedoch nicht ausgeschlossen. Doch können wir sie noch nicht mit dem Grad der Sicherheit vorgelegen, wie wir es gerne wünschen möchten. Es bedarf dazu noch einer eingehenderen Untersuchung der dritten Periode der Konzils (1562 bis 1563). Warum müssen wir von unseren schon differenzierten Begriffen und Definitionen ausgehen und nicht vielmehr von denen des Konzils, die sicher noch nicht den Grad der Genauigkeit in der Unterscheidung hatte wie auf dem Vaticanum? So hat auf dem Konzil von Trient das Wort „Dogma“ eine noch unbestimmte Bedeutung. Es ist zuerst eine feste Regel, eine sichere Wahrheit oder eine feststehende Tatsache. Dies sind ganz besonders die Eigenschaften eines Glaubenssatzes. Dogma, in einem abgestuften Bereich, wird aber auch gebraucht für die Überlieferungen in der Kirche, für die kirchliche Disziplin. Ihre „religiöse Sicherheit“ besteht, wie wir oben sahen, in der Tatsache, daß sie zu nichts hinführen, was gegen den Glauben und die guten Sitten ist. Insofern können diese Wahrheiten auch in einem „Dogma“ festgelegt werden. So begreifen wir gut, was Guerrero sagt, als er behauptete, daß das Objekt eines Kanon nicht notwendig auf der ganzen Linie unverändert bleiben müsse⁹⁰. Kurzum, der dogmatische Wert eines „Dogma“ des Trienter Konzils muß, wenn er in unsere heutigen Begriffe gefaßt werden soll, zuerst aus dem Zusammenhang heraus erarbeitet werden.

Das beste Mittel, den Sinn des Konzils aus dem Zusammenhang zu erforschen, ist das Studium der Einleitungen, die das Konzil selbst für die Kanones aufstellte. Diese sind viel zu wenig durchgearbeitet worden. Wir haben einige Einleitungen, in denen die Absicht des Konzils deutlich auf eine echte „Glaubenswahrheit“ hingehet⁹¹. Doch haben wir den Eindruck, daß dies nicht bei unserem Kanon der Fall ist. Leider sind die Zeugnisse über diese Einleitung zu den Kanones über die Ehe in den Akten ziemlich gering. Vor allem erwähnt man mehrmals einen Vorschlag des Kardinals de Guise, den er dem Sekretär schriftlich einreichte⁹². Aber man hört nichts über den Inhalt noch über seine Ab-

⁹⁰ Siehe Anm. 78 am Ende.

⁹¹ So für die Lehre von der Rechtfertigung: *Post hanc de iustificatione doctrinam, quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit, iustificari non poterit, placuit sanctae Synodo hos canones subiungere, ut omnes sciant, non solum quid tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant* (Denz. 810 am Ende).

⁹² Lotharingus dixit, quod circa praefationem dabit votum (suum) in scriptis secretario (IX, 687, 3). Hierin folgt ihm u. a. Fesulanus (712, 27) und Ostunensis (723, 34), später im September Atrebatensis (788, 18).

sicht. Viele Konzilsväter wünschen zunächst, daß in die Einleitung ein lehrhafter Teil eingefügt werde⁹³. Als dies geschehen ist, soll er noch erweitert werden⁹⁴. Man legt dann im September infolge der dauernden Unzufriedenheit der Bischöfe eine zweite Einleitung vor. Der Unterschied zwischen beiden scheint nicht allein darin bestanden zu haben, daß die zweite auch eine sehr kurze „doctrina“ enthielt, sondern sie war auch „diminuta“⁹⁵. Was bedeutet nun dieses „diminuta“? Es bezieht sich gewiß nicht auf eine größere Kürze der Lehrauseinandersetzung in der Einleitung. Denn diese ist in Wirklichkeit länger. Es scheint sich auf die Tragweite des Anathem zu beziehen. In der 1. Einleitung vom 5. September heißt es nämlich nur: haec definit et statuit⁹⁶. In der 2. Einleitung aber bezieht sich das Anathem ausdrücklich auf die häretischen Personen: in ipsos haeresiarchas eorumque sectatores decrevit anathematis⁹⁷. Einige Bischöfe wünschten eine Verbindung der beiden Einleitungen. So wohl auch de Guise⁹⁸. Das kann sich sicher wiederum nicht auf die Lehre beziehen, da hier der Unterschied nur eine längere oder kürzere Darstellung ist. Es wird sich daher auf das beziehen, was das Anathem treffen sollte. Das wird bekräftigt durch den Vorschlag des Bischofs von Montefiascone, der auch die beiden Einleitungen zusammenbringen möchte. M. Laureo hat uns glücklicherweise den Sinn bewahrt, worum es ging: Dicatur in fine *hos errores exterminavit*⁹⁹. So geschah es auch am 13. Oktober, und zwar in einem noch ausführlichen Wortlaut. Es geht also nicht allein um falsche Ansichten über das Sakrament selbst, sondern auch um allerlei Behauptungen, die „dem Geist der katholischen Kirche seit der Zeit der Apostel fremd sind“. Um dieser Vermessenheit entgegenzutreten, will das Konzil „die schlimmsten Irrlehren und Häresien ausrotten“ und darum das Anathem „gegen die Irrtümer und Irrlehrer“ (hos in ipsos errores et haeresiarchas) richten¹⁰⁰. Da die zwei Einleitungen nun zusammengebracht sind, kann sich das Anathem in den folgenden Kanones sowohl gegen eine Person wie gegen eine Lehre richten. Die Angelegenheit bleibt, so will uns scheinen, bewußt unklar. Die Lehre steht mehr im Bereich der „errores“ als der „haereses“.

Vorläufig halten wir also die Hypothese, daß in den Kanones dieser 24. Sitzung Wahrheiten verschiedenen dogmatischen Wertes behandelt wurden. Was soll aber dann das Anathem dabei bedeuten? Es war früher eine Formel der Exkommunikation. Diesen Sinn hat es auf dem Konzil sicher nicht verloren¹⁰¹. Aber es war auch

⁹³ So Madrutius: Praefatio non placet, quia nihil docet, sed ponatur doctrina (IX, 687, 19), und noch verschiedene andere.

⁹⁴ Wieder Madrutius: Secunda praefatio magis placet, et magis placeret, si fieret uberior (IX, 779, 33). Auch Segobiensis (A. de Cuesta): Dixit necessarium esse doctrinam his canonibus praeponere, et quae proposita est, non est sufficiens. Ideo pauca addantur (785, 30). Das wiederholt Ostunensis: Secunda praefatio magis placet cum annotatione Segobiensis. Advertatur etiam quod matrimonia antiquae legis habebant aliquam sanctitatem. Item eadem doctrina non continet omnes canones (790, 5). Auch Mutinensis ist nicht zufrieden mit der „doctrina“: Placet secunda praefatio, non tamquam doctrina, quia multa desunt, sed tamquam encomium quoddam in prohemio (III, 710, 41).

⁹⁵ So sagt wenigstens Verallus: placet prima praefatio, non autem secunda, quia est *diminuta* (IX, 781, 23). ⁹⁶ IX, 760, 6. ⁹⁷ Siehe Anm. 81.

⁹⁸ Aquinatensis: Utraque praefatio placet; sed posset ex utrisque fieri una cum annotationibus (?) Lotharingi (IX, 787, 29). So auch Arianensis (789, 13) und Hyprensis (791, 32).

⁹⁹ Utraque praefatio placet; sed magis placeret ut ex utraque fieri una. Dicatur in fine hos errores exterminavit (IX, 788, 39). ¹⁰⁰ Siehe Anm. 81.

¹⁰¹ So bemerken wir, daß Kard. Pallavicini, dem viel mehr Dokumente zur Verfügung standen als uns, selbst nach der Ausgabe der Görresgesellschaft,

eine Formel geworden, in der ein Konzil oder der Papst auf feierliche Weise gegen den einen oder anderen von der allgemeinen Lehre abweichenden Irrtum sich aussprachen. Es ist daher die Form einer, in unserer heutigen Terminologie gesprochen, feierlichen Verlautbarung des außergewöhnlichen und so unfehlbaren Lehramtes. Eine Wahrheit, auf einem Konzil mit dem Anathem bekräftigt, wurde somit „Dogma“, d. h. unfehlbare Lehre, aber stets nach ihrer Eigenart und ihrem Inhalt. So kann das Konzil Glaubenswahrheiten festlegen und diese sind dann „de fide divina und catholica“. Aber auch „dogmatische Tatsachen“ und „theologische Wahrheiten“ und selbst kirchliche Gesetze können so zum „Dogma“ in diesem Sinn erklärt werden. Das bedeutet aber nicht notwendig, daß sie dann als eine von Gott geoffenbarte, durch sein Wort bekräftigte Glaubenswahrheit angenommen werden müssen. Freilich kann dies in einzelnen Fällen geschehen, die zunächst „theologisch sicher“ waren und später als implicite geoffenbart erscheinen. Das ist nicht immer so, weil der Grund dieser beiden Erkenntnismöglichkeiten ganz verschieden ist.

Zum Abschluß können wir vielleicht am besten diese Erklärung durch den Versuch beleuchten, die Qualifikation dieses Kanon zu bestimmen. Um was geht es in ihm? Es handelt sich nicht um ein rein kirchliches Gesetz, wenigstens nicht in dem Sinn, daß alles auf rein gesetzlichem Gebiet bleibt. Denn das Gesetz wirkt sich irgendwie aus, und zwar in der sakramentalen Ordnung, da es das sakramentale Eheband löst. Und so ist es auch eine Tat. Als solche wird sie aber in ihrer allgemeinen Gültigkeit beschaut, und insofern ist sie auch eine Wahrheit, eng verbunden mit Glaubenswahrheiten, genauer noch mit Glaubenstatsachen. Durch das Anathem wird daher die Sicherheit dieser Tat und dieser Wahrheit feierlich und unfehlbar erklärt. Die Qualifikation der wahren Tatsache ist daher „certum“, und zwar mit einer Sicherheit, die wir gerne „certitudo definitiva“ nennen möchten, um sie von der gewohnten Qualifikation „certum et communis“ zu unterscheiden, die nur auf der allgemeinen und einheitlichen Lehre der Kirche gründet. Das scheint uns die wahrscheinlichste Deutung zu sein, die am besten mit der Ansicht des Konzils übereinstimmt.

Wir wissen, daß wir mit diesen Untersuchungen in etwa von der bisher gebräuchlichen Methode abweichen, die Kanones des Trienter Konzils zu interpretieren. Die Tatsachen, die wir in den Akten finden, scheinen jedoch deutlich genug zu sprechen. Wir hoffen noch mehr Beweise vorzulegen, wenn wir einmal die meisten Kanones der 24. Sitzung untersucht haben.

und der gegen Sarpi voll die Orthodoxie des Konzils verteidigt, spontan diese Absicht einem Teil der Bischöfe zuschreibt, die besonders an der Verbesserung des 7. Kanon nach dem Eingreifen der venetianischen Gesandten beteiligt waren. Vgl. oben Anm. 6.