

# Ignaz von Döllinger und Vinzenz von Lérins

Autor(en): **Parmentier, M. F. G.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **81 (1991)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404786>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Ignaz von Döllinger und Vinzenz von Lérins \*

*In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum.* «Desgleichen ist in der katholischen Kirche selbst entschieden dafür Sorge zu tragen, dass wir das festhalten, was überall, was immer und was von allen geglaubt wurde; denn das ist im wahren und eigentlichen Sinne katholisch.» Dieses Zitat aus dem zweiten Kapitel des Commonitoriums des Vinzenz von Lérins ist seit über hundert Jahren das Motto der altkatholischen Bewegung. Es wurde damals ausgewählt, weil altkatholische Anführer, unter denen Ignaz von Döllinger wohl der wichtigste war, der Meinung waren, dass es die Überzeugung in Worte fasste, dass das neue Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht gegründet war in der Tradition der Kirche, sondern dass es eine unerlaubte Erneuerung und Änderung, eine Verletzung dieser Tradition war. Wir wollen uns heute fragen, wie diese Anwendung des Vinzenz-Zitats sich verhält zu dem, was dieser selbst ausdrücken wollte in seiner eigenen Zeit? Es ist die Frage nach der Wirkungsgeschichte eines in entscheidenden Epochen der Dogmengeschichte sehr wichtigen Textes. Dabei ist es zunächst sehr wichtig zu sehen, wie dieser sogenannte Kanon des Vinzenz funktioniert innerhalb der Gesamtheit seines Werkes. Fangen wir aber an mit einer Übersicht dessen, was uns über die Person und das Werk des Vinzenz bekannt ist. Dann werden wir fragen, wie seine Schrift durch die Jahrhunderte hindurch verstanden ist. Zum Schluss werden wir dann leider kaum noch Gelegenheit haben, uns zu beraten über die Frage: Wie brauchbar ist das Denken des Vinzenz von Lérins für die Beantwortung der Frage nach der Norm des christlichen Glaubens heute?

### Das Leben des Vinzenz

«Vinzenz, der Nation nach ein Gallier, Priester im Kloster auf der Insel Lerinum, ein Mann gelehrt in den heiligen Schriften und genügend unterwiesen in der Kunde der kirchlichen Dogmen, setzte, zur Abwehr der ketzerischen Verbände, in höchst glänzender und klarer Sprache eine äusserst wertvolle Abhandlung zusammen, die er, seinen eigenen Namen verhehlend, überschrieb: *[Werk] des Peregrinus gegen die Ketzer*». Nachdem er den grössten Teil des zweiten Buches dieses

\* Vortrag am Döllinger-Symposion, Salzburg, 29. September 1990.

Werkes, den er auf Einzelblätter geschrieben hatte, verloren hatte, weil es von bestimmten Personen gestohlen wurde, nahm er seine ursprüngliche Absicht wieder auf, fasste sie in wenigen Worten zusammen und veröffentlichte sie in einem Buch. Er starb während der Regierung von Theodosius und Valentinianus.»

Diese Notiz, Kapitel 64 der biographischen Übersicht *De viris illustribus* seines Landsmannes und jüngeren Zeitgenossen Gennadius von Marseille, enthält sämtliche Information, die uns in bezug auf das Leben des Vinzenz zur Verfügung steht. Vinzenz wird als *Priester des Klosters auf der Insel Lerinum* vorgestellt. Es gibt aber vier Lerinische Inseln an der Südküste Frankreichs, nicht weit von Nizza. Die zweitgrösste von ihnen, die heute Saint-Honorat heisst, ist das alte Lerinum gewesen. Kurz nach 400 hatte der heilige Honoratus hier ein Kloster gegründet, das bald viele Priester ausbildete und zu einem Zentrum des späteren sogenannten «Semipelagianismus» wurde. Das *zweite Buch* des Commonitoriums von Vinzenz ist tatsächlich verloren. Die von Gennadius genannte Zusammenfassung befindet sich am Ende des Textes und umfasst die Kapitel 29–33. Warum wurde dem Vinzenz der vollständige Text des zweiten Buches gestohlen? Diese Frage wird uns noch beschäftigen müssen. Ich nehme vorweg: es hat möglicherweise zu tun mit der Tendenz des ganzen Werkes und mit der Opposition anderer dagegen. *Er starb*: Kaiser Theodosius II. regierte bis 450, sein Kollege Valentinianus III. bis 455. Vinzenz muss demnach vor dem Jahre 450 gestorben sein. Er hat also das (4. ökumenische) Konzil von Chalzedon (451) nicht erlebt. Das (3. ökumenische) Konzil von Ephesus (431) ist für seine Arbeit aber sehr wichtig.

### Die Werke des Vinzenz

Bis vor wenigen Jahren war das Commonitorium, also das vollständige erste Buch und die Zusammenfassung des zweiten, das einzige Werk, das wir von Vinzenz hatten. Die Abfassungszeit ist genau bekannt: In Kapitel 29,7 schreibt der Autor selbst, dass er drei Jahre nach dem Konzil von Ephesus schreibt; dadurch ist das Commonitorium sicher zu datieren auf das Jahr 434.

*Karl Beyschlag*<sup>1</sup> meldet, dass Vinzenz erstmals den griechischen theologischen Terminus *dogma* in die lateinische Kirchensprache

<sup>1</sup> Grundriss der Dogmengeschichte I, Darmstadt 1982, 8.

übernommen habe. Im Griechischen ist *dogma* vorchristlichen Ursprungs; es bedeutet ursprünglich «Satzung», «Erlass», «Beschluss» oder in mehr technischem Sinne «Lehrmeinung» oder «philosophischer Grundsatz». Im Griechischen wurde *dogma* allmählich zu einem Terminus, der auch christliche theologische Inhalte andeuten konnte. Im Lateinischen aber war das Lehnwort *dogma* bis zum vierten Jahrhundert nahezu unbekannt. Wenn es dann später doch in die Kirchsprache übernommen wird, bedeutet es zunächst meistens noch etwas Negatives: «philosophisch-häretische Lehre». Die kirchliche Lehre wird in der ersten Zeit angedeutet mit anderen Begriffen wie *doctrina*, *disciplina* oder *regula veritatis*.

Im fünften Jahrhundert ist Vinzenz der einzige lateinische Autor, der das Wort *dogma* im positiven Sinne gebraucht: er spricht vom «kirchlichen», «katholischen», sogar vom «himmlischen» *dogma*, im Gegensatz zu den *nova dogmata*, die «dogmatischen Neuerungen» der Ketzer. Das kirchliche Dogma ist das *depositum*, das «anvertraute Gut» aus 1 Tim. 6:20, das die Apostel der Kirche übergeben haben.

Die Ideen des Vinzenz über das Dogma hatten im folgenden Jahrtausend kaum noch Einfluss. Das Commonitorium wurde in bloss vier Handschriften überliefert (alle in Paris aufbewahrt). Es wurde im Mittelalter nicht oder kaum gelesen. Deshalb ist der besondere Gebrauch des Wortes *dogma* bei den mittelalterlichen Theologen kaum zu finden. Die für den Begriff «kirchliche Lehre» meistgebrauchten Termini der Mittelalter sind: *doctrina catholica*, *articuli fidei* oder *veritas catholica*.

Alles änderte sich aber schlagartig, als das Commonitorium 1528 zum ersten Mal gedruckt wurde. Die Frage nach der Norm des christlichen Glaubens war damals akut geworden wegen des Aufkommens der Reformation. Alle konfessionellen Gruppen hofften, sich auf die «Kriterien» des Vinzenz berufen zu können, und darum wurde sein Werk in den nun folgenden Jahrhunderten hunderte Male herausgegeben, übersetzt und intensiv studiert. Allein in Frankreich und nur im 17. Jahrhundert wurde Vinzenz 23mal herausgegeben und 12mal übersetzt<sup>2</sup>. Jedermann hatte die Hoffnung, seine konfessionelle Position mit Hilfe der «Kriterien» des Vinzenz rechtfertigen zu können.

<sup>2</sup> O. Chadwick, From Bossuet to Newman, 2nd Ed. Cambridge 1987, 16.



## Vinzenz von Lérins: semipelagianischer Gegner Augustins?

Nach tausendjähriger Vergessenheit wurde das Werk des Vinzenz also wiederentdeckt. Aber in den nächsten Jahrhunderten wurde es himmelhoch gepriesen. «Ein wahrhaft goldenes Buch» nannte es der grosse Bellarminus. Es gab sogar Menschen, die sich aufgrund der katholischen Interpretation des Commonitoriums zum Katholizismus bekehrten. Aber auch Protestanten waren beeindruckt von seiner Argumentation. Erst im 19. Jahrhundert hörte man die ersten kritischen Bemerkungen an seine Adresse.

Im 17. Jahrhundert meinte der Holländer Gerardus Vossius schon beweisen zu können, dass Vinzenz Gegner Augustins und Semipelagianer war. Diese Ketzerei, die allerdings erst von scholastischen Theologen erstmals so genannt wurde, legte der Gnade Gottes eine weniger grosse Rolle bei, als der grosse Kirchenvater Augustin es tat. Äusserliche Argumente für diese Verketzerung des Vinzenz gab es zweierlei: 1. Man nahm an, dass Vinzenz auch der Autor war eines Werkchens, das *Objectiones Vincentianae*, «Vinzenzianische Beschwerde» hiess und das offenbar gegen die Gnadenlehre Augustins geschrieben worden war; 2. Das Kloster von Lerinum war eine verrufene Brutstätte dieses Anti-Augustinismus. Selbstverständlich suchte man auch inhaltliche Argumente für einen Semipelagianismus des Vinzenz aufgrund des Textes des Commonitoriums selbst. Allerlei polemische Redewendungen wurden interpretiert als gegen Augustin gerichtet. Doch konnte man nicht anschaulich machen, dass Vinzenz in seinem Werk klar erkennbare unorthodoxe Aussagen über die Gnadenlehre gemacht hat. So fühlten die Benediktiner von St. Maur sich 1586 in ihrer Augustin-Ausgabe als erste unbequem mit Vinzenz, jedoch nur aufgrund seiner möglichen Autorschaft der *Objectiones*. Dann kam der Angriff des genannten Vossius. Vossius suchte als erster seine Argumente im Text des Commonitoriums selbst. Seine schärfere Meinung<sup>3</sup> gewann immer mehr an Kraft, wurde aber niemals von der ganzen gelehrten Welt geteilt. Ein anderer Holländer, Cornelius Jansenius, bespricht zwar die *Objectiones Vincentianae*, aber er ist sich bewusst, dass Gennadius in seinem *De viris illustribus* zwei Vincentii beschreibt. Er lässt darum offen, welcher Vincentius die *Ob-*

<sup>3</sup> Zitiert im Artikel *O'Connors* (vgl. Fn. 6), 126 Ak. 8.

*jectiones* geschrieben hat: Er spricht vorsichtig vom Autor als *Quidam ... ex eis Vincentius nomine*<sup>4</sup>.

Auch Baronius, Bossuet und die Bollandisten können die These des Semipelagianismus des Vinzenz von Lérins nicht ohne weiteres teilen. Der grosse Tillemont wusste nicht recht, ob Vinzenz nun anti-augustinisch war oder nicht<sup>5</sup>.

So blieb die Sachlage unklar, bis 1940 ein zweites Werk von Vinzenz entdeckt wurde. Es sind die sogenannten *Excerpta*, «Auszüge» aus den Werken ... Augustins, gesammelt gegen Nestorius, gegen den sich auch ein Drittel des Commonitoriums richtet. Der Titel *Excerpta* war schon bekannt, der Text aber nicht. In Kapitel 16 des Commonitoriums, wo er die Irrtümer des Photinus, Apollinaris und vor allem Nestorius zusammenfasst, verspricht Vinzenz eine breitere Entfaltung des Inhaltes dieses Kapitels. Und diese finden wir in den *Excerpta*. Nach der Entdeckung dieses neuen Werkes wurde das vorläufig letzte Wort über das Verhältnis von Vinzenz und Augustin in einem langen und gründlichen Artikel von *W. O'Connor*<sup>6</sup> gesprochen, der alle inhaltlichen und äusserlichen Argumente aufzählt und zur überzeugenden Schlussfolgerung kommt, dass Vinzenz kein Semipelagianer war, sondern gerade ein überzeugter Anhänger Augustins.

### Für wen wurde das Commonitorium geschrieben?

Am Anfang des Commonitoriums sagt Vinzenz selbst: «Ich habe das Werk geschrieben, damit der Schwäche meines Gedächtnisses bei fleissigem Lesen abgeholfen werden kann»<sup>7</sup>. Aber diese Bescheidenheit ist offenbar rhetorisch: an anderen Stellen der Schrift wird klar, dass er dem Leser Richtlinien empfehlen will für den rechten christlichen Glauben, damit Ketzerei von Rechtgläubigkeit unterschieden

<sup>4</sup> Augustinus, 2. Ausgabe, Rothomagi 1643, Erste Abteilung, De haeresi pelagiana, 32D; vgl. 33, 177, 178. *O'Connor* (vgl. Fn.6), 127 Ak.12 ist zu ungenau.

<sup>5</sup> Zum Ganzen vgl. die Einführungen von *F. Brunetière* und *P. de Labriolle* zu ihrer Übersetzung des Commonitoriums, Saint Vincent de Lérins, Paris 1906, V–XLVII und XLIX–XCVIII.

<sup>6</sup> Saint Vincent of Lérins and Saint Augustine, *Doctor Communis 16* (1963) 125–257.

<sup>7</sup> Vgl. die deutsche Übersetzung von *Gerhard Rauschen*, in: Bibliothek der Kirchenväter, zweite Reihe Nr.20, 1914, 14.

werden kann. Die wichtigste Richtlinie, die er gibt, ist der berühmte «Kanon» in Kapitel 2: «Desgleichen ist in der katholischen Kirche selbst entschieden dafür Sorge zu tragen, dass wir das festhalten, was überall, was immer und was von allen geglaubt wurde; denn das ist im wahren und eigentlichen Sinne katholisch.»<sup>8</sup> Die ganze Schrift ist rings um diese Norm herum aufgebaut; Vinzenz gebraucht sehr viele Worte, um historische Beispiele aufzuzeigen, die die Wahrheit und Zuverlässigkeit dieses Kanons beweisen sollen. Auch werden mögliche Gegenargumente formuliert, angegriffen und entkräftet. Eins von solchen möglichen Gegenargumente steht in Kapitel 23: «Wird es also in der Kirche Christi keinen Fortschritt der Religion geben»<sup>9</sup>, wenn man ausschliesslich an dem festhalten muss, was überliefert worden ist? Nein, sagt Vinzenz, *organisches Wachstum* kann es geben, aber keine willkürliche Neuerung. Kapitel 23 hat in der Wirkungsgeschichte des *Commonitorium* eine besondere Rolle erhalten, da es so ungefähr als Gegenstück zu Kapitel 2 gebraucht wurde, vor allem im 19. Jahrhundert, wie wir noch sehen werden. Hier ist nur wichtig festzuhalten, dass im literarischen Rahmen des *Commonitorium* selbst das Argument von Kapitel 23 sicher nicht gemeint ist als Gegenstück zu Kapitel 2. Die Argumentation des *Commonitorium* hat ihren Kern in Kapitel 2; alles übrige ist entweder Beispiel der Wahrheit des Kanons oder ein zu entkräftendes Gegenargument. Und zur letztgenannten Kategorie gehört auch das Argument von Kapitel 23.

Bleibt also noch die Frage, welches Publikum Vinzenz in seinem Werk nun eigentlich ansprechen wollte. Die Anhänger der These, Vinzenz sei ein semipelagianischer Anti-Augustiner, hielten das *Commonitorium* für eine polemische Schrift gegen die Neuerungen der Gnadenlehre Augustins. Diese Meinung überwog von Vossius bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts und wurde in altkatholischen Kreisen deshalb manchmal als ein Problem für die Stellung des Vinzenz erfahren. Wie konnte er mit einem so wichtigen Kirchenvater wie Augustin in einem so wesentlichen Punkt der christlichen Lehre uneinig sein? Nur gut, dass man bei Vinzenz keine allzu schroffen pelagianischen Aussagen finden konnte! Doch als die Erkenntnis, dass Vinzenz kein Gegner, sondern sogar ein Anhänger und Verehrer Augustins war, in die wissenschaftliche Welt durchbrach, war es eigentlich schon zu spät: es

<sup>8</sup> *Rauschen*, 17.

<sup>9</sup> *Rauschen*, 56.

kam in einer Zeit, worin der Stern des Vinzenz eigentlich schon untergegangen war.

Aber bevor wir den Lauf dieses Sterns weiter verfolgen, müssen wir zuerst noch versuchen besser festzustellen, was Vinzenz mit seinem Commonitorium eigentlich erreichen wollte. *Hermann Josef Sieben*<sup>10</sup> stellt fest, dass die Kommentatoren fast ausschliesslich interessiert waren am Kanon in Kapitel 2 als Regel zur Unterscheidung zwischen Häresie und Orthodoxie. Doch hatte Vinzenz natürlich seine eigenen Gründe für seine Suche nach Massstäben der Rechtgläubigkeit. *Sieben*<sup>11</sup> formuliert es so: Vinzenz «hat über den faktischen Weg der Orthodoxie, insbesondere über die kritischen Stationen (Donatismus, Arianismus und Nestorianismus) nachgedacht und versucht, die je verschiedene kirchliche Reaktion in ihrem Wesen zu erfassen... Der Kanon ist also nicht a priori «deduziert», sondern a posteriori – im Grunde aus drei Fällen – «induziert».»

Der Kanon in Kapitel 2 wird gefolgt vom Programm der Schrift. «Was überall, was immer und was von allen geglaubt wurde», was die Definition des Wortes «katholisch» ausmacht, wird näher umschrieben als *universitas*, «Allgemeinheit» *antiquitas*, «Altertum», und *consensio*, «Einstimmigkeit». Das erste Kriterium, «Allgemeinheit», ist eine synchrone ökumenische Norm, die aufkam im Kampf gegen die Donatisten. Es war bloss ein «kleiner Teil der Kirche», der sich «von der allgemeinen Glaubensgemeinschaft» absonderte, und aus diesem Konflikt wurde das Prinzip klar, dass «dem Wahne eines einzelnen oder doch nur weniger die gesunde Lehre aller» vorzuziehen sei<sup>12</sup>. Es konnte aber auch einen schweren Fall geben, so wie bei den Arianern, von welchem «Gift ... nicht mehr ein kleiner Teil, sondern fast der ganze Erdkreis angesteckt» wurde. Daraus wurde klar, wie gefährlich es war, eine «neue Glaubenslehre» einzuführen. Dafür gab es das Prinzip des Altertums, also ein diachrones Kriterium: es bedeutet soviel wie «die rechtgläubige Tradition». Rechtgläubig, denn Vinzenz konnte nicht verneinen, dass auch im Altertum manchmal abweichende Meinungen «zweier oder dreier Männer oder sogar einer ganzen Stadt oder Provinz angetroffen» wurden. Doch meinte er urteilen zu können, dass solche Meinungen nie eine eigene, unabhängige apostolische Tradition vorzeigen könnten, sondern immer auf irgendeiner

<sup>10</sup> Die Konzilsidee der Alten Kirche, 1979, 149.

<sup>11</sup> *Sieben*, 151.

<sup>12</sup> Kap. 2–4; vgl. *Rauschen*, 17–19.

dreisten Neuerung der rechtgläubigen Lehre beruhen müssten. Und damit kommt das dritte Kriterium, die Einstimmigkeit, ins Visier. Hierfür müssten «die Beschlüsse eines allgemeinen Konzils, wenn solche in alter Zeit von der Gesamtheit gefasst wurden», vorgezogen werden. Es könnte aber natürlich auch Fälle gegeben haben, wenn eine «trügerische Neuerung» auftauchte, «über die sich kein derartiger Beschluss» eines Konzils «finden» liess. Die Lösung: «Dann wird» man «sich Mühe geben, die Aussprüche der Alten miteinander zu vergleichen...»<sup>13</sup> Das Kriterium der Einstimmigkeit bezieht sich also auf das Altertum, damit eine gegenwärtige Geteiltheit geheilt werden kann. Und falls im Altertum schon Unstimmigkeit herrschte, bezog man sich auf die Beschlüsse eines allgemeinen Konzils und, falls es im Altertum kein Konzil gegeben hatte, das entsprechende Beschlüsse formuliert hatte, auf das einstimmige Urteil der Kirchenväter (methodisch wird diese Richtlinie näher ausgearbeitet in Kapitel 28). So gab es im Falle der Arianer anfänglich keine Einstimmigkeit und kein Konzil, das entsprechende Beschlüsse gefasst hatte, bis zum Konzil von Nizäa. Konzile sind also wichtige Entscheidungsgremien für Vinzenz. Das wird noch klarer im Falle der Ketzerei, die Vinzenz mehr speziell mit dem Kriterium der Einstimmigkeit verbindet: der Nestorianismus. Nestorius wurde nämlich 431 auf dem Konzil von Ephesus verurteilt, drei Jahre vor der Abfassung des *Commonitorium*. Obwohl Vinzenz noch verschiedene andere Ketzereien bespricht, nimmt der Nestorianismus in seinem Werk einen sehr grossen Platz ein. In Kapitel 11 und 12 beschreibt Vinzenz, wie Nestorius die Kirche gespalten hat mit seiner dichotomistischen Christologie; alles, was Nestorius je getan hatte, war: *teilen*. In Kapitel 15 beschuldigt Vinzenz Nestorius des Adoptianismus: in jeder möglichen Hinsicht teilt er die Einheit Christi und der Trinität. Das zweite Buch des *Commonitorium*, das dem Vinzenz gestohlen wurde, soll nach der Zusammenfassung in Kapitel 29–33 sich hauptsächlich mit Nestorius und dem Konzil von Ephesus befassen haben. Dann bleiben aber zwei Fragen: 1. Warum beschäftigt Vinzenz sich so intensiv mit dem Nestorianismus? und 2. War der Diebstahl des zweiten Buches des *Commonitorium*, mit soviel Interesse am Nestorianismus, dogmatisch motiviert?

Nun, der Nestorianismus wurde im Westen wohl von allen Parteien und Richtungen abgelehnt. Das geschah allerdings nicht aufgrund eines skrupulösen Studiums der eigentlichen Absichten der Theologie

<sup>13</sup> Kap. 3–4; vgl. *Rauschen*, 18/19.



des Nestorius. Im Gegenteil. Parteiische Übersetzungen seiner Arbeiten ins Lateinische, besorgt von Nestorius' grösstem Gegner, Cyrillus von Alexandrien, hatten seine Meinungen im Westen besonders schief dargestellt. Dadurch machte Nestorius den Eindruck, ein schlimmerer Ketzler als Arius zu sein. Im Prozess der negativen Meinungsbildung über Nestorius spielte ein Landsmann des Vinzenz, Johannes Cassianus, eine bedeutende Rolle. Um 430, also vier Jahre vor der Abfassung des Commonitoriums, hatte er seine letzte theologische Arbeit verfasst mit der Überschrift: *De Incarnatione*. Er schrieb sie im Auftrag des römischen Erzdiakons Leo. Das Ziel der Arbeit war, den Nestorianismus als Ketzerei vorzuzeigen. Cassianus' These in *De Incarnatione* ist nun, Nestorius verdanke seine ganze ketzerische Entwicklung der Tatsache, er habe zuviel die Schriften des *Pelagius* studiert ... Es scheint daher eine logische Annahme, dass auch Vinzenz eine enge Verbindung zwischen Nestorianismus und Pelagianismus sah. Diese Verbindung war wohl die Ursache, dass auch die Ostkirche den Pelagianismus verurteilte, obwohl die Lehre des Pelagius im Osten weniger fremd war als im Westen<sup>14</sup>. Die Annahme, dass Vinzenz in seiner Schrift eine solche Verbindung zwischen Nestorianismus und Pelagianismus voraussetzt, wird wahrscheinlicher gemacht durch die Tatsache, dass Vinzenz im vorletzten Kapitel des Commonitoriums, Nr. 32, zwei Papstbriefe zitiert, einen, dessen Tinte kaum trocken war, von Papst Sixtus III., der versucht zu vermitteln im nestorianischen Kampf, der nach dem Konzil von Ephesus noch nicht zu Ende war, und einen etwas älteren, von Papst Coelstinus I., geschrieben an die gallischen Bischöfe mit einer Warnung gegen pelagianische Tendenzen in Südfrankreich.

Ich meine, dass wir jetzt unsere zwei Fragen beantworten können. Vinzenz war so interessiert am Nestorianismus, weil es eine noch immer aktuelle Frage war, aber noch mehr, weil er den Nestorianismus als ein Produkt des Pelagianismus sah. Dieses besondere Interesse am Pelagianismus wird begreiflicher, wenn wir die zweite Frage zu beantworten versuchen. Ich schlage vor, dass Vinzenz als Anhänger Augustins im semipelagianischen Lérins in einer schwierigen Lage war oder sich wenigstens grosse Sorgen machte wegen des dogmatischen Kurses seines Klosters, vor allem nach dem Amtsantritt des neuen Abtes Faustus im Jahre 433, der später Bischof von Riez wurde, also ein Jahr vor der Abfassung des Commonitoriums. Möglicherweise wurde ihm

<sup>14</sup> P. Fransen, Was Pelagius werkelijk Pelagiaans?, in: *Bijdragen* 37 (1976) 86.

der auf Einzelblätter geschriebene Text gestohlen, weil er im zweiten Buch einen Angriff auf pelagianische Sympathien seiner Ordensleute machte.

Das Commonitorium ist aber keine reine Gelegenheitsschrift. Auch wenn die dogmatische Lage in Lerin Vinzenz veranlasst hat, es zu schreiben, hat es doch den Anspruch, ein für allemal Richtlinien gegen in der Zukunft auftretende Ketzereien zu geben.

### Vinzenz im 19. Jahrhundert

Wir haben gesehen, dass Vinzenz vom 16. bis zum 18. Jahrhundert als ein bedeutender Kirchenvater betrachtet wurde. Im 19. Jahrhundert aber begann sein Stern sich zu neigen. Sowohl Protestanten als auch Katholiken fingen an, seine Brauchbarkeit zu bezweifeln. Paradox genug erreichte sein Ruhm einen gewissen Höhepunkt zur Zeit des Ersten Vatikanischen Konzils in 1870. Aber danach verschwindet unser Kirchenvater relativ schnell aus dem Interesse der Theologen. Der holländische Jesuit *L. Clobus* schrieb 1913–1914 noch 170 Seiten in einer Zeitschrift zur Aufwertung des Vinzenz und zur Widerlegung aller, die ihn nicht oder falsch gebrauchten, aber er beendet den sechsten Artikel seines Studiums abrupt mit einem letzten «wird fortgesetzt»<sup>15</sup>. Ist Clobus gestorben? Oder war Vinzenz als Thema «tot» für die Schriftleitung?

Protestanten bemerken, dass wenn man den Kanon des Vinzenz streng anwendet, nicht allzuviel übrigbleibt, was mit Fug und Recht geglaubt werden kann. Interessant genug klingt derselbe Ton in einem Artikel in *De Oud-Katholiek* vom Februar 1904<sup>16</sup>. «Nicht sehr viele Punkte sind immer, überall und von allen geglaubt worden. Die meisten Punkte sind zweifelhaft, und dann soll man Kirchen, Völker und Personen freilassen.»

In römisch-katholischen Kreisen erwachte ebenfalls die Kritik an Vinzenz. Aber anfänglich eher weil er die Lehrautorität der Kirche zu wenig betont hatte. Konservative Theologen fanden sein Plädoyer für persönliche Untersuchung der Kirchenväter (in Kapitel 28) anstößig,

<sup>15</sup> De heilige Vincentius van Lérins en zijn Commonitoria, in: *Studiën, Tijdschrift voor godsdienst, wetenschap en letteren* 79 (1913) 231–259; 80 (1913) 274–307, 402–420, 445–473; 81 (1914) 1–37.

<sup>16</sup> S. 16.



weil man nach ihnen vor allem glaubend der Autorität der Kirche gehorchen sollte. Andere, wie Döllinger, fanden den Kanon des Vinzenz ganz gut brauchbar zur Bestreitung der Auffassung der kirchlichen Autorität, wie diese von Vatikanum I formuliert wurde.

### **Ignaz von Döllinger und Vinzenz von Lerinum**

Für Ignaz von Döllinger war der Kanon des Vinzenz immer sehr wichtig. Doch wird ihm von neueren römisch-katholischen Studien Inkonsistenz im Gebrauch des Kanons vorgeworfen. Im Anfang nämlich soll er den Kanon für gut vereinbar gehalten haben mit der Idee einer Dogmenentwicklung, wie Vinzenz selber diese in seinem 23. Kapitel anbietet. Nach *Peter Neuner*<sup>17</sup> haben Speigl, Finsterhölzl und Kasper unrecht, Döllinger zu sehr und zu lange mit einer Art Aufklärungstheologie zu verbinden, die die Übereinstimmung im Glauben der alten Kirche als absolute Norm für alles spätere christliche Glauben und Denken hält. Neuner legt dar, dass Döllinger diese Position vielleicht in seiner theologischen Jugend eingenommen hat, aber dass er schon von 1830 an eine organische Auffassung der Dogmenentwicklung entfaltet. Wir aber stellen fest, dass Döllinger eine solche Auffassung gehabt haben kann und muss, sobald er den Kanon in Kapitel 2 des Commonitoriums sich zu eigen machte. Denn das Bild der organischen Entwicklung steht bei Vinzenz in Kapitel 23, und in Döllingers Zeit wurden die Kirchenväter noch ganz und im Original gelesen. So hat *Neuner* sicher auch Unrecht, wenn er behauptet<sup>18</sup>, der «Gedanke von der Tradition als der organischen Entwicklung aus innerer Dynamik tritt nun weithin an die Stelle des Commonitoriums des Vinzenz von Lérins. Im Zentrum steht nicht mehr die Unwandelbarkeit dessen, was bereits im Ursprung als gegeben gefordert wird, sondern die Entfaltung aus dem Samenkorn». Das Bild der Entfaltung des Samenkorns kommt allerdings aus ... Vinzenz von Lérins. Ich zitiere den Schlussteil von Kapitel 23: «Unsere Vorfahren haben vor Zeiten auf dem Saatfelde der Kirche die Samen des Glaubensweizens ausgestreut. ... es wäre das Richtige und Entsprechende, dass wir, da Anfang und Ende sich nicht widersprechen dürfen, von dem Wachstum der Weizenunterweisung auch die Frucht des Weizendogmas einernten, so

<sup>17</sup> Döllinger als Theologe der Ökumene, 1979, 24.

<sup>18</sup> *Neuner*, 25.

dass, wenn sich etwas von jenem uranfänglichen Samen im Laufe der Zeit entwickelt, dasselbe jetzt grünt und zur Reife gelangt, an der Eigentümlichkeit des Keimes sich aber nichts ändert; Aussehen, Gestalt und Bestimmtheit mögen neu werden, das Wesen der Arten aber muss dasselbe bleiben.»<sup>19</sup> Es scheint mir also, dass Döllinger Vinzenz genau so gelesen hat, wie er gelesen werden wollte: der Kanon von Kapitel 2 ist der Kern der Sache, aber die Bemerkung über die Dogmenentwicklung in Kapitel 23 darf nicht vergessen werden. Bestimmt aber haben die verschiedenen theologischen Auseinandersetzungen der Zeit die Akzente, die Döllinger bei seinem Vinzenzgebrauch setzte, beeinflusst. In seiner ersten Periode gebrauchte Döllinger den Kanon gegen die Protestanten, etwa wie Bossuet, weil er beweisen wollte, dass der katholische Glaube seiner Zeit der Glaube der Kirchenväter war.

Aber es ging nicht darum, zu behaupten, dass die alte Kirche dem zukünftigen christlichen Glauben inhaltlich eine Art unwandelbare und ewige Norm gesetzt habe. Dies ist schon klar in der Stellungnahme der Münchener Fakultät zur vorgenommenen Dogmatisierung der Immaculata Conceptio. Sie betrachtet die unbefleckte Empfängnis als eine *sententia pia*, die nicht *fide divina* als Dogma definiert werden konnte, weil es sich hier nicht um eine geoffenbarte Wahrheit handelte, und auch nicht um eine ungeschriebene Tradition, die durch allgemeine, ununterbrochene Überlieferung mitgeteilt worden war. Die Heilige Schrift bot für sie sogar wie keinen Anhaltspunkt, und auch die Schriften der Väter enthielten kaum eine zur Bekräftigung der Doktrin hinreichende Aussage<sup>20</sup>. Solche Argumente müssen in Döllingers Kopf mitgespielt haben, als er den Kanon des Vinzenz herbeirief, am meisten bei der Auseinandersetzung von 1870. Der Vorwurf, Döllinger habe Tradition und alte Kirchengeschichte einfach einander gleichgesetzt<sup>21</sup>, ist unbegründet. Er berief sich 1870 nicht hauptsächlich auf das Kriterium des Altertums, weil er meinte, die Allgemeinheit des Vatikanums könnte nicht bezweifelt werden<sup>22</sup>. *Clobus*<sup>23</sup> zitiert die nachfolgenden Worte Döllingers aus der *Collectio Lacensis* (VII 1504a): «Auf dem Concil selbst ... beweist der Widerspruch, den eine

<sup>19</sup> Rauschen, 58.

<sup>20</sup> Vgl. M. Weitlauff, Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio (1854), in: Georg Schwaiger (Hrsg.), Konzil und Papst, 1975, 476.

<sup>21</sup> J. Speigl, Das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerinum, in: G. Schwaiger (Hrsg.), Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum, Regensburg 1970, 144.

<sup>22</sup> Neuner, 144.

<sup>23</sup> Studien 80 (1913) 299.

Anzahl der Bischöfe gegen eine als Dogma zu verkündende Meinung erhebt, dass in den von ihnen repräsentirten Theilkirchen diese Meinung nicht für wahr, nicht für göttlich geoffenbart gehalten worden ist, und auch jetzt nicht dafür gehalten wird. Damit ist aber schon entschieden, dass dieser Lehre oder Meinung *die drei wesentlichen Erfordernisse der Universalität, der Perpetuität und des Consensus abgehen*, dass sie *also auch nicht* der ganzen Kirche als *göttliche Offenbarung* aufgedrungen werden darf.» Döllinger fand das Problem des Vatikanums, wie *Neuner* sagt, dass man meinte, dass die drei Kriterien einander gegenseitig ersetzen konnten, so dass man «katholisch» definieren konnte als das, was heute von allen geglaubt wird, nicht *allein*, was immer geglaubt wurde. In dem Sinne betrachtete Döllinger das Unfehlbarkeitsdogma als einen Bruch mit der Tradition und eine Preisgabe der Apostolizität<sup>24</sup>: «katholisch» war für die römisch-katholische Kirche nicht mehr, was überall, immer und von allen geglaubt wurde, sondern was der Papst und seine Anhänger als Glaubenswahrheit verkündeten. Eigentlich war die römische Kirche dadurch wie die protestantische geworden, denn die Kontinuität mit der alten Kirche war gebrochen. Nicht unbedeutend ist, dass das Vatikanum selber den Angriff mit dem Kanon des Vinzenz als Waffe zu widerlegen suchte mit einer Berufung auf ... Kapitel 23 desselben Vinzenz. Kapitel IV *De fide et ratione* der dogmatischen Konstitution *De fide* zitiert: «Wachsen also und kräftig zunehmen soll sowohl bei dem einen Menschen als in der ganzen Kirche, nach den Stufen des Alters und der Zeiten, die Einsicht, das Wissen und die Weisheit, aber lediglich in der eigenen Art, nämlich in derselben Lehre, in demselben Sinne und in derselben Bedeutung.»<sup>25</sup> Aber das Problem war ja gerade, ob das neue Dogma ein organisch entwickeltes Produkt oder ein Fremdkörper in der christlichen Tradition war.

### **Der Gebrauch des Kanons des Vinzenz bei den Altkatholiken**

Bei den Altkatholiken hat der Kanon des Vinzenz ebensowenig wie bei Döllinger als theologisches Forschungsprinzip funktioniert<sup>26</sup>. Es

<sup>24</sup> *Neuner*, 244 Ak. 19.

<sup>25</sup> *T. Granderath*, *Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici concilii vaticani*, Freiburg i. Br. 1872, 94/95; vgl. *Rauschen*, 57.

<sup>26</sup> Gegen *Speigl*, *Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie* Ignaz Döllingers, Essen 1964, 18, 157.

gibt meines Wissens keine altkatholischen Schriften, die es so gebrauchen; eher gibt es vorsichtige Äusserungen bei den Bischöfen Rinkel, Küry und Gauthier, wo der Kanon des Vinzenz in sehr eingeschränktem Sinne angewandt wird<sup>27</sup>. Und bereits 1870 in der Nürnberger Erklärung wird gegen Vatikanum I protestiert, weil «der blosser Bruchteil einer Bischofsversammlung hat gegen den beharrlichen und noch zuletzt schriftlich erneuerten Widerspruch einer durch ihre Zahl sowohl als durch die Dignität und den Umfang ihrer Kirchen überaus gewichtigen Minorität eine Lehre zum Dogma erhoben, von der es notorisch und evident ist, dass ihr von den drei Bedingungen keine, *weder das Immer, noch das Überall, noch das von Allen*, zukomme.»<sup>28</sup> Hier ist also überhaupt keine Rede einer Verabsolutierung der alten Kirche. Im Gegenteil, es geht darum, dass gerade im Jahre 1870 keine Allgemeinheit und keine Einstimmigkeit vorhanden war. Auf dem Kriterium des Altertums wird in dieser Erklärung nicht weiter eingegangen. Es ging darum, dass das Vatikanische Konzil nicht die Konziliarität der Konzile der ungeteilten Christenheit des ersten Jahrtausends hatte.

Im Jahre 1889 formuliert die Utrechter Bischofserklärung<sup>29</sup> ausdrücklicher, wie das Vinzenz'sche Kriterium des Altertums zu verstehen sei. Der ganze Inhalt der altkirchlichen Theologie wird nicht zum theologischen Forschungsprinzip gemacht. Die Bischöfe sagen mit Vinzenz: wir *halten fest* an dem Glauben der alten Kirche, d.h. wir fangen nicht von Neuem an, aber wir stehen auf der Basis der alten Kirche. Und was ist es genau, was sie aus der alten Kirche festhalten?: «die ökumenischen Symbole» und «die allgemein anerkannten dogmatischen Entscheidungen der ökumenischen Synoden des 1. Jahrtausends». Streng genommen können damit inhaltlich nur die trinitarischen und christologischen Entscheidungen der alten Kirche gemeint sein – mehr nicht. Aber die Bischöfe haben natürlich nicht sagen wollen, dass es nach diesen dogmatischen Grundentscheidungen keine Entwicklung in der Lehre mehr geben könnte. Denn sonst wäre ja jede Theologie unmöglich.

<sup>27</sup> Vgl. L. Gauthier, *Actualité de saint Vincent de Lérins*, in: C. van Kasteel/P. J. Maan/M. F. G. Parmentier, *Kracht in zwakheid van een kleine wereldkerk*, Festschrift Erzb. Kok, Amersfoort 1982, 101–105.

<sup>28</sup> J. F. von Schulte, *Der Altkatholizismus*, Giessen 1887, 15; auch in U. Küry, *Die altkatholische Kirche*, 2. Aufl., Stuttgart 1978, 444 (Punkt 3).

<sup>29</sup> U. Küry, a. a. O., 452.

Dieses Problem wird nicht weiter angesprochen. Wenn die Bischöfe nämlich in ihrer Erklärung fortfahren, die Dogmas von 1870 und 1854 zu verwerfen, zeigen sie nicht explizit, wieso diese Dogmen mit der *dogmatischen Lehre* der alten Kirche in Widerspruch stehen. Inhaltlich waren sie vielleicht als theologische Lehrmeinungen hier und da bekannt (vielleicht schon in den Wunschträumen einiger damaligen Bischöfe von Rom). Doch betrachtete die alte Kirche den Inhalt dieser Dogmen *nicht* als dogmatisierbar. Über die Stellung der Gottesmutter im Glauben der Kirche wurde Ausreichendes vorgeschrieben auf dem Konzil von Ephesus. Die Stellung des Bischofs von Rom war jedoch gerade keine Glaubenssache. Der Verweis der Utrechter Bischofserklärung auf den historischen Primat, der von mehreren ökumenischen Konzilien und Kirchenvätern dem Bischof von Rom zugesprochen wurde, ist dann auch kein Verweis auf dogmatische, sondern auf *kirchenrechtliche* Entscheidungen der Konzilien und *kirchenrechtliche* Aussagen der Kirchenväter. Der zweite Punkt der Erklärung nennt die vatikanischen Dekrete Dekrete, die «mit dem Glauben der alten Kirche in Widerspruch stehend und die altkirchliche Verfassung zerstörend» sind, aber gibt nur ein Beispiel für den Widerspruch dieser Dekrete zu, der altkirchlichen *Verfassung*; es wird nicht gesagt, wie diese Dekrete dem *dogmatisierten Glauben* der alten Kirche widersprechen; die Mariologie wird nicht besprochen.

Denn die Bischöfe wollen hiermit sagen, das eigentliche Problem sei, dass das Vatikanum aus einem kirchenrechtlichen Problem eine Glaubenssache gemacht hat. Dürfen wir die Erklärung so lesen: Der Glaube der alten Kirche betraf grundlegende Punkte der Gotteslehre und der Christologie, auch die Position der Gottesmutter im christlichen Glauben. Die Frage nach der Qualität des Primats aber war immer Gegenstand der Anerkennung *durch die Kirche*: Konzilien, Kirchenväter, kurz, die ganze Kirche. Papst Pius dagegen hat, sich stützend auf viele, aber längst nicht alle Bischöfe im Konzil, 1870 die kanonistische Frage nach dem Recht des Papstes auf eine bestimmte Form des Primats in der Kirche in die dogmatische Frage nach dem Glauben an einen gottgegebenen Universalprimat umgewandelt, also aus einer kirchenrechtlichen Frage eine Glaubenssache gemacht und die Lösung der Frage gleich mitgegeben, dadurch, dass er diesen Glauben zu erzwingen versuchte. 1854 hatte sein Vorgänger einen derartigen Wandlungsprozess schon eingeübt, weil er eine theologische Lehrmeinung in ein verpflichtetes Lehrstück umwandelte. 1870 war der Einsatz aber noch grösser. Und jetzt musste der Universalprimat



von der Kirche sowohl glaubend angenommen werden als zugleich den Glauben der Kirche bestimmen. Damit wurde einer nicht unbedeutenden Minderheit der Bischöfe das Recht abgesprochen, nicht nur zu bezeugen, dass aufgrund der Tradition ihrer Ortskirchen der Papst keinen universalen gottgegebenen Rechtsprimat für sich beanspruchen konnte, sondern auch, dass es hier keine Glaubensfrage im altkirchlichen Sinne betraf.

Was war also nach der Bischofserklärung die Kritik des Kanons des Vinzenz am Vatikanischen Konzil? Nicht, dass die ganze Versammlung von Meinungen und Entscheidungen der alten Kirche buchstäblich hätte nachgesprochen werden müssen. Es werden genügend Kirchenväter in den Akten des Konzils zitiert, sogar Vinzenz von Lérins! Was «mit dem Glauben der alten Kirche in Widerspruch stehend und die altkirchliche Verfassung zerstörend» war, war:

- Erstens, dass das Erste Vatikanum kein ökumenisches Konzil genannt werden konnte, vor allem deswegen, weil die anderen christlichen Kirchen nicht eingeladen waren – es ist eine Kritik, die erst nach dem Konzil auf den Unionskonferenzen und den ersten Altkatholikenkongressen laut wurde, und die von Döllinger vorbereitet wurde in seiner theologischen Arbeit. Nach den grossen Schismen kann es kein ökumenisches Konzil geben, das von einer Kirche und nur für eine Kirche einberufen wird. Das Kriterium der *Allgemeinheit* wurde also deutlich synchron ausgearbeitet, ehe die Bischofserklärung geschrieben wurde.
- Zweitens, dass in der alten Kirche, im Altertum, die Frage des Primats kein dogmatisches Problem war, sondern eine Verfassungsfrage. Es war gegen den Geist der ganzen alten Kirche, den päpstlichen Primat zuerst zu universalisieren und ihn dann in ein Dogma umzuwandeln. Das Kriterium des *Altertums* war 1889 also keine reine Nostalgie, «Ach, wäre alles noch, wie es früher war». Es war ein Protest gegen die Protestantisierung des Katholizismus.
- Drittens das Kriterium der *Einstimmigkeit*. Hier ging es darum, dass die Beschlüsse des Vatikanums nicht in Einstimmigkeit angenommen worden waren – nicht nur, weil bloss ein Teil der ganzen Christenheit gefragt worden war, sondern auch innerkatholisch. Erinnern wir noch einmal an die oben schon zitierte Aussage Döllingers: «Auf dem Concil selbst ... beweist der Widerspruch, den eine Anzahl der Bischöfe gegen eine als Dogma zu verkündende Meinung erhebt, dass in den von ihnen repräsentirten Theilkirchen diese Meinung nicht für wahr, nicht für göttlich geoffenbart gehalten

ten worden ist, und auch jetzt nicht dafür gehalten wird. Damit ist aber schon entschieden, dass dieser Lehre oder Meinung die drei wesentlichen Erfordernisse der Universalität, der Perpetuität und des Consensus abgehen, dass sie also auch nicht der ganzen Kirche als göttliche Offenbarung aufgedrungen werden darf.»

### **Heutige Unbrauchbarkeit des Kanons von Vinzenz im Lichte der Geschichtswissenschaft, Walter Bauers und der Frauenordination?**

Diese Ausführungen sind sehr unvollständig. Man müsste noch zeigen, wie der Stern des Vinzenz definitiv untergegangen ist, vor allem nachdem klar wurde, dass er eine sehr ideologische und historisch unzuverlässige Sicht der Kirchengeschichte hegt, die zwar bei allen altkirchlichen Theologen und fast allgemein bis zur Aufklärung verbreitet war, aber die in unserem Jahrhundert nicht zuletzt durch die Arbeit *Walter Bauers: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*<sup>30</sup>, und die noch immer fortdauernde Diskussion über seine Thesen, völlig unmöglich geworden ist. Nicht, dass wir es Bauer abkaufen, dass die Ketzerei an fast allen Orten der Welt früher auftrat als die Rechtgläubigkeit, und dass die Rechtgläubigkeit ein römisches Produkt ist. Das ist eine sehr anachronistische Auffassung der Begriffe Rechtgläubigkeit und Ketzerei und der kirchenpolitischen Rolle der Kirche von Rom. Aber er hat uns die Augen dafür geöffnet, dass der Glaube der Urkirche sehr vielgestaltig war und dass die Rechtgläubigkeit sich erst sehr allmählich, Schritt für Schritt, ausgeprägt hat. Auf jeden Fall hat Bauer völlig Recht, wenn er der traditionellen Auffassung widerspricht, die jede jemals verurteilte Ketzerei *per definitionem* für eine eigenmächtige Neuerung und Änderung des apostolischen Glaubens hält<sup>31</sup>. Und das ist gerade eine Hauptthese unseres heiligen Vincentius.

Also müsste man zeigen, wie die alte Kirche nie wirklich ungeteilt war, und *wenigstens* die orientalischen Kirchen, die «monophysitischen» und die «nestorianische», in der Gesamtschau des ersten Jahrtausends einbeziehen. Man müsste sich fragen, ob und wie in der Kirchengeschichte je etwas Neues passieren kann, das nicht schon deut-

<sup>30</sup> (1) 1934, (2) 1964.

<sup>31</sup> Die Ehrlichkeit gebietet zu gestehen, dass die Interpretation des historischen Materials, worauf Bauer sich stützt, öfters angefochten worden ist, zuletzt von *Thomas A. Robinson, The Bauer Thesis Examined*, Lewiston 1989.



lich in der Tradition vorgegeben ist, wie. z. B. die Sache der Frauenordination, womit heutzutage das Problem der Tradition immer neu aufgeworfen wird<sup>32</sup>. Wichtig ist schliesslich zu sehen, dass selbst bei Vinzenz das Kriterium der Einstimmigkeit zuerst genannt wird; erst in zweiter Instanz steigt er hinab zum Altertum. Und da er meint, jede Ketzerei sei eine Neuerung, und diese Meinung falsch ist, kann man seine Traditionsauffassung nicht mehr ohne weiteres übernehmen. In Kürze: das ganze Problem der rechtmässigen Dogmenentwicklung und der legitimen Meinungsverschiedenheiten in der Theologie bedürfte einer viel eingehenderen Behandlung, als sie bei Vinzenz zu finden ist. Doch das wäre ein anderes Referat<sup>33</sup>.

Hilversum

*M. F. G. Parmentier*

<sup>32</sup> Altkatholisch ist, zu meinen, dass nach altkirchlicher Auffassung das Papstdogma ein Beispiel von etwas «ganz Neuem» in der Kirchengeschichte ist; hier liegt dann also tatsächlich eine unerlaubte Neuerung, und keine organische Entwicklung, im Vinzenz'schen Sinne vor. Aber bedeutet dies automatisch, dass es also überhaupt keine heilsame neue Ideen in der Kirche geben könnte, die nicht deutlich in der Tradition verankert sind? Vor allem wenn es sich um Verfassungsfragen handelt, gäbe es doch vielleicht «Neuigkeiten», die heilsam für das Leben der Kirche sein könnten. Wenn man z. B. die Frauenordination nicht gleich zu einer Glaubenssache macht (ist die Neigung zur Sakralisierung aller Amtsfragen vielleicht nicht auch ein verhängnisvoller Einfluss des Streites um das Papstdogma?), sondern sie betrachtet als eine Verfassungsfrage, die sich neu stellt im Lichte der Entwicklung der modernen Gesellschaft, können die theologisch und historisch höchst bedenklichen Versuche, die altkirchliche Tradition zur Rechtfertigung der Frauenordination bauchreden zu lassen, aufhören. Erstens, weil man die Tradition der Kirche nicht als Grapschtonne verwenden soll, und zweitens, weil es in der grosskirchlichen Tradition einfach nie weibliche Priester gegeben hat. Und in der Alten Kirche ist das Problem nie seriös in Augenschau genommen. Also hat man auch keine Glaubenssache aus der Männlichkeit des Priestertums gemacht. Die Tradition der Kirche lässt uns also frei, selbst über diese ausschliesslich moderne Verfassungsfrage zu entscheiden.

<sup>33</sup> Zum Ganzen vgl. noch *M. F. G. Parmentier*, Vincentius van Lerinum, de beide Commonitoria, in: Publicatiereeks Stichting Oud-Katholiek Seminarie 20, Amersfoort 1989.