

Zur Geschichte des konfessionellen Problems

Gerhard Ebeling

Die nachstehenden Ausführungen geben den ersten Teil eines Referates wieder, das auf der deutschen Studienkonferenz über ökumenische Gesichtspunkte in der theologischen Ausbildung am 1. 3. 52 in Heidelberg gehalten wurde. Der zweite Teil, der über Aufgabe und Methode der Konfessionskunde handelte, wurde im Rahmen des Tagungsberichts von der Ökumenischen Centrale vervielfältigt. Die Bemerkungen zur Geschichte des konfessionellen Problems sind, wie mir bewußt ist, nur eine bruchstückhafte Skizze, die einer genaueren historischen Fundierung bedürftig wäre. Da dies im Rahmen eines Zeitschriftenaufsatzes unmöglich ist, habe ich schließlich unter Verzicht auf Änderungen und Ergänzungen der Bitte um Abdruck des gehaltenen Vortrags nachgegeben, um zu weiterer Diskussion und Bearbeitung der angerührten Probleme anzuregen.

I.

Die Notwendigkeit, sich mit abweichenden Auffassungen des christlichen Glaubens auseinanderzusetzen, ist so alt wie das Christentum selbst und gehört wesentlich zur Existenz der Kirche in der Geschichte. Die christliche Verkündigung ist immer bedroht von Verfälschung, die Einheit und Reinheit der Kirche durch das Aufkommen häretischer und schismatischer Gemeinschaften. Schon das Neue Testament spiegelt diesen Tatbestand wider. Die Anfänge der christlichen Kirche werden verzeichnet, wenn man die Entwicklung so sieht, als habe am Anfang ein einhelliges und unbestrittenes Verständnis christlicher Rechtgläubigkeit gestanden, als eine Phase ungetrübter Einheit und Reinheit der Kirche, und als sei dann erst später ein Abfall eingetreten durch Häresien, deren Illegalität prinzipiell nur von vornherein festgestanden habe. Diese Geschichtsschau ist eine Retrojizierung des Selbstverständnisses der frühkatholischen Kirche und hat seitdem weithin die Kirchengeschichtsdarstellungen beherrscht. Sie ist vor allem durch Walter Bauer (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1934) in Frage gestellt worden. Mag auch in manchen Einzelheiten Bauers Nachweis nicht gelungen oder umstritten sein, daß später für häretisch erklärte Ausprägungen des Christentums vielerorts älter waren als die sog. Rechtgläubigkeit, so ist doch die Erkenntnis zweifellos richtig, daß sich die Anfänge der Kirchengeschichte in einem komplizierten Gärungsprozeß vollzogen haben, dessen Ergebnis erst die Abklärung dessen war, was als rechtgläubig zu gelten habe, und welche Erscheinungen als häretisch anzusehen und zu behandeln seien. Dieser Vorgang der Konsolidierung der frühkatholischen Kirche und ihrer grundlegenden Normen konnte freilich nicht verhindern, daß daneben konkurrierende christliche Gemeinschaften bestehen blieben, sich ausbreiteten bzw. neu entstanden. Zwar hatte die christliche Gnosis, mit der sich die Auseinandersetzung primär vollzog, relativ wenig Kraft zu festerer kirchlicher Gemeinschaftsbildung. Dafür bekam es aber die frühkatholische Kirche mit anderen, zahlenmäßig und der Ausbreitung nach erheblichen Gegenkirchen zu tun: der marcionitischen, montanistischen, novatianischen, donatistischen Kirche usw. Die Tatsache, daß die Großkirche mit der konstantinischen

Wende zugleich absolut die Oberhand gewann gegenüber den konkurrierenden häretischen Kirchengemeinschaften und deren Spuren nach Möglichkeit austilgte, hat es erschwert, ein zutreffendes Bild von der wirklichen Lage der Kirche im 2. und 3. Jahrhundert zu erhalten. Man kann Umfang und Bedeutung der gesonderten Kirchengemeinschaften in jener Zeit kaum überschätzen. Auch die Entwicklung unter und nach Konstantin zeigt ja deutlich genug, daß es selbst mit Hilfe des Staates keineswegs leicht war, mit dieser Lage fertig zu werden. Die alten häretischen und schismatischen Kirchengemeinschaften bewiesen eine zähe Widerstandskraft und entwickelten sich z. T. um so lebhafter im Kampf gegen den mit der Großkirche verbündeten Staat. Und schließlich ist es gerade unter den mehr oder weniger geschickten Bemühungen des Staatskirchentums um Festigung der kirchlichen Einheit zu neuen erheblichen Sonderkirchen gekommen: den arianischen germanischen Landeskirchen und den monophysitischen und dyophysitischen Nationalkirchen.

Zwar gelang es dem um seine Einheit ringenden Imperium, in seinem Kern von neuer kirchlicher Spaltung im wesentlichen frei zu bleiben, nicht jedoch, die eigentümliche Verbindung kirchlicher und nationaler Separation an der Peripherie zu verhindern. Der Begriff und die Wirklichkeit der ökumenischen Einheit der Christenheit war im Gefolge der konstantinischen Wende so sehr an das Reich gebunden und auf das Reich beschränkt, daß geradezu zwangsläufig die sich außerhalb des Imperiums bildenden Kirchen oder die in den vom Reich abbröckelnden Provinzen bestehenden Kirchen auch in dogmatischen Gegensatz zur Reichskirche traten. Die Erhaltung der Einheit in der Reichskirche war mit einer erheblichen Reduktion ihres geographischen Umfangs bezahlt. Und ihre einzigartig überragende Stellung in der weiteren Kirchengeschichte verdankte die Reichskirche jedenfalls nicht allein ihrer größeren geistlichen Kraft, sondern zugleich auch den politischen und kulturellen Verhältnissen. Das Verschwinden, d. h. die Katholisierung der arianischen Landeskirchen hängt mit der allgemeinen Entwicklung der Völkerwanderungsstaaten zusammen, aus deren Solidarität das fränkische Reich ausbrach, um damit den Siegeslauf der katholischen Kirche im Abendland zu eröffnen. Die Vernichtung bzw. Verkümmern der häretischen Kirchen im Osten und Süden des Reiches ist dagegen die Folge der großen arabischen Völkerwanderung. Diese Zusammenhänge muß man vor Augen haben, um die Tatsache richtig zu würdigen, daß die Kirche des restlichen Reichsgebiets von häretischen Sonderkirchen schließlich nicht mehr ernstlich bedroht war und als einzige in die Zukunft weisende Fortsetzung der alten Kirche aus dem großen Ringen um die Einheit der Kirche hervorging. So viel steht jedenfalls fest, daß es in der alten Kirche in ganz hohem Maß so etwas wie ein konfessionelles Problem gegeben hat.

Welche Auswirkungen hat das für die theologische Behandlung dieses Problems innerhalb der alten Kirche gehabt? An sich hätte hier für „konfessionskundliche“ Arbeiten Anlaß und Stoff in Fülle vorgelegen. Aber die Formulierung dieses Gedankens enthält offensichtlich einen Anachronismus. Es steht uns von vornherein

fest, daß wir von jener Zeit konfessionskundliche Arbeiten gar nicht erwarten können. Es ist aber aufschlußreich, sich die Gründe dafür klarzumachen.

1. Natürlich hat es an literarischen Auseinandersetzungen nicht gefehlt. Ein erheblicher Teil des altkirchlichen Schrifttums diente der Bekämpfung von Häresien und enthält darum in gewissem Umfang auch eine Darstellung von deren Eigenart. Doch stehen diese Arbeiten ausnahmslos im Dienste des unmittelbaren Kampfes.

2. Der Kirchenbegriff der alten Kirche ließ es gar nicht zu einem Konfessionsproblem in dem uns geläufigen Sinne kommen. Einmal war er noch elastisch genug und unbeengt durch zentralistisch-institutionelle Elemente, um die Grenze zwischen innerkirchlichen und kirchentrennenden Lehrgegensätzen weithin in der Schwebe zu halten. Längst nicht alle sog. Häresien der alten Kirche haben zu eigenen konkurrierenden Gemeindebildungen geführt. Andererseits war der Kirchenbegriff ein so absoluter, daß der Plural *ekklesiai* nur denkbar war im Sinne von Einzelgemeinden, keineswegs aber im heutigen Sinne von getrennten Konfessionskirchen. Man war gar nicht in der Lage, außerhalb der *ekklesia* katholike etwas als Kirche anzusprechen. In der Trennung von der einen Kirche konnten nur satanische Mächte am Werke sein. Von da aus war es gar nicht möglich anzuerkennen, daß die Kirche faktisch gespalten war, und das darin liegende theologische Problem überhaupt in den Blick zu bekommen.

3. Diese Absolutheit des Kirchenbegriffs fand eine Stütze an der Kirchenpolitik und Kirchengesetzgebung des christianisierten Reichs. Mit der alleinigen reichsrechtlichen Anerkennung der Großkirche und mit der zwangsweisen Zugehörigkeit zu ihr hörten zwar die häretischen Kirchengemeinschaften nicht sofort zu existieren auf. Aber deren Schrumpfung war doch die Folge ihrer Illegalität. Sie wurden in den Winkel gedrängt. So verbanden sich mit dem primär dogmatischen Begriff der Häresie zugleich ein soziologisches und ein politisches Element. Die häretische Kirchengemeinschaft erscheint nun ihrem Wesen nach als eine sektenhaft kleine und als eine aus dem lebendigen Zusammenhang mit Volk und Staat herausgelöste, verbotene und politisch verdächtige Minderheit. Wie umgekehrt der Begriff der Orthodoxie ebenfalls verschmilzt mit der soziologischen Gestalt der die Massen in sich aufnehmenden Volkskirche und der politischen Gegebenheit des Staatskirchentums. Daß in dieser Atmosphäre das Problem der Kirchenspaltung praktisch keine Rolle mehr spielte und darum theologisch überhaupt nicht mehr Anfechtung bereiten konnte, liegt auf der Hand.

4. Soweit sich dagegen trotzdem Sonderkirchen größeren Ausmaßes bildeten, geschah dies entweder jenseits der Reichsgrenzen oder in denjenigen Randprovinzen, in denen das Reich der zentrifugalen nationalen Kräfte nicht mehr Herr werden konnte. So wurde die dogmatische Trennung zugleich eine politische, völkische und geographische. Die faktisch bestehende, im wesentlichen aber geographisch aufgegliederte und durch politische und völkische Grenzen abgeschirmte Kirchen-

spaltung verlor darum ihren theologisch und kirchlich unmittelbar bedrängenden Charakter und machte eine intensive Auseinandersetzung mit diesem Faktum überflüssig.

II.

Die Situation im Mittelalter ist von diesem Ertrag der altkirchlichen Entwicklung her bestimmt. Die mittelalterliche Kirchengeschichte ist darum, wenigstens in ihrer ersten Hälfte, in erstaunlichem Maße frei von dem Problem der Kirchenspaltung. Daß dieses Erbe der Reichskirchenpolitik des christianisierten Imperium Romanum auch und gerade über den schwierigen Umbruch hinweg bewahrt wurde, der mit der Völkerwanderung, der Auflösung des weströmischen Reichs und der politischen Schwerpunktverlagerung in den germanischen Norden eintrat, hat verschiedene Gründe. Ich erinnere nur an die konkurrenzlose kirchliche Position Roms im Westen, die in Verbindung mit der kulturellen Überlegenheit gegenüber den jungen germanischen Völkern und deren geistiger Undifferenziertheit sowie mit der den Germanen selbstverständlichen Form eines geschlossenen Volks- und Staatskirchentums das Aufkommen neuer Kirchenspaltung, ja auch nur geringerer häretischer Strömungen unmöglich machte. Erst seit dem Hochmittelalter wurde die Bedrohung durch häretische Bewegungen akut, und zwar sehr schnell in überraschend vehementer Weise durch die Katharer und Waldenser und schließlich durch Wicliff und Huß, um nur die bekanntesten Erscheinungen zu nennen. Diese mit der zunehmenden Differenziertheit und beginnenden Auflösung der mittelalterlich abendländischen Einheit zusammenhängenden Bewegungen waren von vornherein jener politischen Illegalität und Diffamierung ausgesetzt, wie sie sich aus der kirchlichen Gesetzgebung des spätrömischen Imperiums ergab. Um so erstaunlicher ist die Wucht, mit der diese mittelalterlichen Häresien um sich griffen, so daß sie trotz brutalster Gegenmaßnahmen nur partiell, nicht aber als eine sich unkontrollierbar fortpflanzende Untergrundbewegung auszurotten waren. In einem Fall, nämlich beim Hussitismus, kam es sogar zu einer begrenzten Duldung und Anerkennung, wenn auch in völkischer und geographischer Abkapselung. Denn die im Wesen des Hussitismus liegende nationale Note erleichterte den an sich unerhörten Vorgang, daß die Kirche den Ketzern gegenüber einlenkte und wenigstens durch Gewährung des Laienkelchs einen *modus vivendi* zu finden suchte. Gab es also in der abendländischen Kirche gegen Ausgang des Mittelalters tatsächlich wieder so etwas wie ein konfessionelles Problem, so war doch dessen Tragweite sehr beschränkt, nämlich abgeschirmt teils durch die Verdrängung in die Illegalität der Sekte, teils durch die geographische Isolierung eines national bestimmten Sonderkirchentums. An dem absoluten Kirchenbegriff hatte sich dadurch nichts geändert, ja dieser war durch das inzwischen zentralistisch ausgebaute Papalsystem nur noch verschärft. Es verdient freilich vermerkt zu werden, daß die Auseinandersetzung mit den mittelalterlichen Häresien die katholische Kirche zu gründlicherer Durchdenkung des eigenen Kirchenbegriffs veranlaßte. Während die großen Summen der Scholastiker merkwürdigerweise keine thematische Behand-

lung des Kirchenbegriffs aufzuweisen haben, ist das einzige Werk, das ausführlich und ausschließlich den Kirchenbegriff zum Gegenstand hat, die *contra Catharos et Waldenses* gerichtete *Summa de ecclesia* des spanischen Thomisten Juan de Torquemada.

Jedoch ein anderer die Einheit der Kirche zerreißen der Tatbestand begleitet die ganze mittelalterliche Kirchengeschichte, steht als mitwirkende Ursache einer gesonderten abendländischen Entwicklung an deren Anfang, vertieft sich zugleich infolge dieser Entwicklung und dauert bis in die Gegenwart unvermindert als konfessionelle Scheidung fort: der Gegensatz zwischen der orthodoxen Kirche des Ostens, der unmittelbaren Fortsetzung der alten oströmischen Reichskirche einerseits und der römisch-katholischen Kirche andererseits. Hat dieses geschichtlich unerhört folgenreiche Schisma auch immer wieder in wechselvollen Kämpfen und verschiedenen Unionsversuchen die Gemüter bewegt und auch zu theologischer Erörterung der damit zusammenhängenden Fragen veranlaßt, so kommt ihm doch rein theologiegeschichtlich nicht die Bedeutung zu, daß hier wesentliche Spuren konfessionskundlicher Arbeit aufzufinden wären. Die beiden Kirchen waren gebietsmäßig getrennt und haben trotz des umstrittenen Grenzbereichs und trotz zahlreicher dogmatischer und politischer Reibungsflächen relativ ungestört nebeneinander zu existieren vermocht. Wenn auch die Unruhe über dieses Faktum der Kirchenspaltung nie ganz erlahmte und Bemühungen um eine Wiedervereinigung immer wieder unternommen wurden, so hatte man sich doch im Grunde an diesen Zustand gewöhnt und fühlte sich durch ihn nicht in der Tiefe angefochten.

III.

Erst durch die Reformation ist das konfessionelle Problem in seiner ganzen Schärfe aufgebrochen. Nicht daß es vorher gar nicht bestanden hätte und erst durch die Reformation das Verhängnis der Kirchenspaltung hereingebrochen sei! Der geschichtliche Rückblick hat uns im Gegenteil gezeigt: Die *una sancta ecclesia* hat es in aufweisbarer, dogmatisch und institutionell unversehrter Einheit in der Kirchengeschichte überhaupt nie gegeben. Aber darin liegt nun die aufregende Bedeutung der Reformation für das konfessionelle Problem, daß sie dies, allerdings weniger historisch als vielmehr grundsätzlich theologisch, erkannt und dementsprechend diese umwälzende Erkenntnis dahin erweitert hat, daß es eine aufweisbare, dogmatisch und institutionell gesicherte und unversehrte Einheit der *una sancta ecclesia* in der Geschichte überhaupt nicht geben kann und wird. Vielmehr ist die *una sancta ecclesia* Gegenstand des Glaubens und kann darum allein in der eschatologischen Vollendung als *una* und *sancta* sichtbar in Erscheinung treten. Diese mit dem Zentrum reformatorischer Lehre, nämlich der Rechtfertigung *sola fide*, zusammenhängende Revolutionierung des katholischen Kirchenbegriffs war es, was das konfessionelle Problem in seiner ganzen Schärfe aufbrechen ließ, nicht jedoch der bloße Umstand, daß neue Partikularkirchen sich neben der römischen Kirche behaupteten und deren Katholizitätsanspruch und Katholizitätsbegriff be-

stritten. Allerdings hat die Reformation auch, abgesehen von der letzten Tiefe dieses Problems, nämlich der Wandlung des Kirchenbegriffs, rein geschichtlich auffallende Tatsachen geschaffen, die eine ganz neue Phase des konfessionellen Problems einleiteten.

1. Die Anhänger einer von der römisch-katholischen Lehre abweichenden und durch die Institution der römischen Kirche rechtskräftig mit dem Bann belegten Konfession fanden reichsrechtliche Anerkennung neben der römischen Kirche. Das Prinzip der Einheit und Alleinherrschaft der römischen Kirche, das bis dahin in Fortsetzung des konstantinischen Erbes die abendländische Geschichte bestimmt hatte, wurde durch den Augsburger Religionsfrieden durchbrochen. Die Augsburger Konfessionsverwandten verfielen, obwohl von der Gemeinschaft der römischen Kirche ausgeschlossen, nicht einer sektenhaften Existenz, sondern erlangten, prinzipiell wenigstens, wenn auch faktisch nicht in jeder Hinsicht, Gleichberechtigung im Reichsrecht. Das Reichskirchenrecht hatte sich dadurch in Abkehr von einer jahrtausendalten Tradition emanzipiert vom kirchlichen Recht. Die Ketzergesetze waren nach einer Seite hin, wo sie unbedingt zur Anwendung hätten kommen müssen, suspendiert worden. Das Reich arbeitete nun mit einem anderen Kirchenbegriff als die römische Kirche. Mit was für einem Kirchenbegriff?

Die ganze Verlegenheit, in der man sich befand, zeigte sich darin, daß man diese Frage nicht beantworten konnte. Indem man der Glaubenspaltung Raum gab, hatte man den herkömmlichen Kirchenbegriff preisgegeben. Das Denken aber war viel zu stark in diesem Kirchenbegriff verwurzelt, als daß man ihn entweder durch einen anderen theologischen Kirchenbegriff oder durch einen untheologischen, säkularen, rein rechtlichen Kirchenbegriff hätte ersetzen können. So vermied man es, von zwei Kirchen zu reden; denn das empfand man als einen Widerspruch in sich. Statt dessen sprach man von beiden „Religionsparteien“ und ließ offen, was denn dies für den Kirchenbegriff bedeutete. Doch zugleich verwickelte man sich damit in einen anderen Widerspruch. Gegen den großen Dammbruch, der sich mit der Anerkennung der Augsburger Konfessionsverwandten durch das Reich vollzogen hatte, richtete man sofort einen neuen Damm auf, um weitere Einbrüche zu verhindern. Der Rechtsschutz wurde nur den Anhängern der *Confessio Augustana* gewährt. Der Augsburger Religionsfriede galt nicht den Reformierten. Wollten diese trotzdem in dessen Genuß kommen, so mußten sie in den Windschutz der *Confessio Augustana* treten. Dieser reichsrechtliche Zustand war insofern ein offener Widerspruch, als nicht einsichtig zu machen war, wieso es zwar zwei, aber nicht drei Religionsparteien nebeneinander geben konnte. War erst einmal das Einheitsprinzip durchbrochen, die Kirchenspaltung rechtlich konsolidiert und das römische Verständnis der *una sancta ecclesia catholica* preisgegeben, so gab es aus irgendeinem kirchlich-theologischen Gesichtspunkt heraus kein Halten mehr. Halt gebieten konnte man nur noch aus praktisch-politischen Erwägungen heraus, mit Rücksicht auf die Machtverhältnisse, d. h. um der Staatsräson willen.

Es war dann aber ein schwerer Widerspruch, zwar auf einen theologisch begründeten Kirchenbegriff zu verzichten, nicht jedoch auf einen theologischen Sektenbegriff. Alles, was nicht römisch oder lutherisch war, unterlag weiterhin prinzipiell der Behandlung als Sekte, d. h. ihm wurde das Existenzrecht versagt mit angeblich theologischer Begründung, nämlich weil es Häresie sei. Wie kann man aber den Begriff der Häresie noch gebrauchen, wenn zwei sich gegenseitig als Häresien bekämpfende Religionsparteien gleichberechtigt nebeneinander stehen, wenn also die eine Basis fehlt, von der aus der Begriff der Häresie überhaupt nur sinnvoll wäre? Der Begriff der Sekte, wie er nun vom Reichsrecht gebraucht wurde, war zu einem Trug geworden. Denn ihm fehlte als Korrelat die ausschließliche Geltung der einen Wahrheit. Dann war aber das Recht, mit dem man anderen Konfessionen die Anerkennung versagte, ein zweifelhaftes Recht geworden. Es war eine innere Unmöglichkeit, die man sich aber zunächst nicht einzugestehen vermochte, nach dem Verlust der kirchlichen Einheit noch zu meinen, die konstantinische Ära fortsetzen zu können.

2. Daß sie trotzdem faktisch noch lange und sehr wirksam fortbestand, hängt damit zusammen, daß man nach altem Rezept die konfessionelle Problematik glaubte paralisieren zu können durch geographische und politische Abkapselung. Die kirchliche Einheit, die für das Reich dahin war, sollte wenigstens in den einzelnen Territorien erhalten bleiben, nach dem Prinzip cuius regio eius religio. Der einst vom Reich gestützte Absolutheitsanspruch der einen Kirche war nun aufgesplittert in absolutistische Landes- und Staatskirchen. Damit war trotz der konfessionellen Spaltung im großen innerhalb der einzelnen konfessionell einheitlichen Herrschaftsbereiche die Möglichkeit gesichert, die überkommene strukturelle Verbindung zwischen politischer und kirchlicher Einheit zu wahren und sowohl positiv in der Kulturgestaltung als auch negativ in der Abwehr der Andersgläubigen zur Geltung zu bringen. Doch die Landesgrenzen waren ein schwacher Schutz vor dem konfessionellen Problem. In bizarr buntscheckiger Musterung lagen die konfessionell verschiedenartigen Territorien durcheinander. Angesichts dieser geographischen Verzahnung war das Prinzip cuius regio eius religio ein schlechter Trost. Denn in dem größeren Verband des Reiches, ja darüber hinaus in dem nun einmal durch tausend Fäden ineinander verflochtenen abendländischen Kulturkreis bestand faktisch die Kirchenspaltung als eine öffentlich-rechtliche, politische und kulturelle Tatsache.

3. Für die theologische Seite des konfessionellen Problems, wie es durch die Reformation akut wurde, ist aufschlußreich, wie sich die beiden sog. Religionsparteien mit dem nun so unerhört brennend gewordenen konfessionellen Problem abfanden. Für die römische Kirche entstand hier nur ein praktisches, nicht ein grundsätzliches Problem. An ihrem Absolutheitsanspruch hielt sie trotz teilweisen Fortfalls des staatsrechtlichen Schutzes unerschütterter fest. Mußte sich die römische Kirche auch z. T. als Religionspartei behandeln lassen, so trat sie doch selber mit

dem kompromißlosen Anspruch auf, die Kirche schlechthin zu sein, und betrachtete konsequent alle von ihr abweichenden kirchlichen Gemeinschaften als Häresie, als Sekte, ganz gleich, ob sie nun in staatsrechtlichem Sinn die Existenzform der Sekte hatten oder nicht.

Nicht so einfach konnte der Protestantismus mit dem konfessionellen Problem fertig werden. Auf der einen Seite lag ihm entscheidend daran, das Mißverständnis abzuwehren, als stelle er eine neue Kirchengründung dar. Er wollte ja nichts anderes als die Reformation der bestehenden Kirche. Auf der anderen Seite aber griff die Differenz zwischen dem evangelischen und dem katholischen Kirchenbegriff so tief, daß der praktisch zur Separation gezwungene Protestantismus gar nicht in der Lage, und zwar aus theologischen Gründen nicht in der Lage war, einen der römisch-katholischen Position entsprechenden, von ihr entlehnten und nun gegen sie ausgespielten kirchlichen Absolutheitsanspruch zu erheben. Nicht nur am faktischen Verlauf der Reformation scheiterte die Möglichkeit, den römischen Katholizismus zu ersetzen durch einen evangelischen Katholizismus, d. h. durch Aufrichtung eines ebenso zentralistischen und absolutistischen Kirchentums. Vielmehr schloß der reformatorische Kirchenbegriff bereits die Voraussetzungen eines solchen Kirchentums aus: nämlich die Möglichkeit der Organisation der *ecclesia universalis* sowie die Möglichkeit einer institutionellen Garantierung der Unfehlbarkeit. Auf der einen Seite war der Protestantismus in den Gebieten, wo er zum Siege kam, durchaus gewillt, das Erbe der römischen Kirche anzutreten, auf der anderen Seite aber war er gar nicht in der Lage, wirklich in vollem Umfang dieses Erbe zu übernehmen, weil er ein grundlegend anderes kirchliches Selbstverständnis hatte. Die Folge war, daß der Protestantismus sich nur in partikularen Landeskirchen organisierte, es also gar nicht zu einer evangelischen Gesamtkirchenorganisation kam und kommen konnte. Eine Partikularkirche kann aber wesenhaft nicht einen Absolutheitsanspruch erheben, nicht einmal für den Bereich ihres eigenen Gebiets. Die Reformation kam nicht daran vorbei, die Dialektik von unsichtbarer und sichtbarer Kirche als konstitutives und kritisches Element in ihr kirchliches Selbstverständnis aufzunehmen. Das hieß aber nicht nur: Anerkennung vieler gebietsmäßig aneinander angrenzender Partikularkirchen, sondern zugleich Beugung unter die Tatsache, daß auch in anderen Konfessionskirchen die *ecclesia universalis* verborgen existent ist. Führte das nicht zu einer grenzenlosen Differenzierung und Aufspaltung der Kirche? In der Tat hat die Geschichte des Protestantismus diese Folge in beunruhigender Weise zutage treten lassen. Vom reformatorischen Kirchenbegriff her ist es eben nicht möglich, einer weiteren Differenzierung des Protestantismus absolute Schranken und greifbare institutionelle oder dogmatische Garantien entgegenzusetzen. Nun hat allerdings der Protestantismus, insbesondere in seiner lutherischen Ausprägung, den Versuch unternommen, dieser bedenklichen Entwicklung einen Riegel vorzuschieben durch Aufstellung normativer Bekenntnisschriften, um die Einheit der Kirche ausschließlich auf die Einheit der Lehre zu gründen. Aber wenn man nicht das

Unfehlbarkeitsprinzip auf die Bekenntnisschriften übertragen will, dürften sie ebenso wenig in der Lage sein, das wiederzugewinnen, was man durch Preisgabe des römisch-katholischen Kirchenbegriffs verloren hatte, nämlich das Unangefochtensein vom konfessionellen Problem. In der Tat war also das konfessionelle Problem mit der Reformation dadurch in ein neues Stadium getreten, daß die Schutzmauern gefallen waren, hinter denen Kirche und Theologie unangefochten vom konfessionellen Problem existieren konnten. Es liegt im Wesen des Protestantismus, daß er und allein er die Last des konfessionellen Problems auf sich genommen hat. Deshalb mußte der Protestantismus dazu kommen, eine Konfessionskunde als theologische Disziplin zu entwickeln. Es war allerdings die Frage, ob er sofort in der Lage war, das in seiner ganzen Tragweite zu erkennen, bzw. wie lange es dauerte, bis sich der Protestantismus auf diese Aufgabe besann.

Die geschichtlichen Gründe dafür, daß der durch die Reformation eingetretene Wandel des konfessionellen Problems nicht sofort in vollem Umfang zum Bewußtsein und zur Auswirkung gekommen ist, liegen ebenso im Bereich des Politischen wie des Kirchlichen.

Wenn man zu der Einsicht gelangt, daß zwischen dem durch die Reformation verursachten Wandel des konfessionellen Problems und dem Ende der konstantinischen Ära ein notwendiger innerer Zusammenhang besteht, dann ahnt man etwas von der Fülle der politischen und kirchlichen, kulturellen und ethischen Probleme, die damit ins Rollen zu kommen drohten. Hat man das vor Augen, so wird man sich vor kurzschlüssigem Aburteilen der Kompromißversuche hüten, mit denen man den sich auftuenden Abgrund zu überdecken bzw. die anbrandende Flut einzudämmen versuchte. Wer geschichtlich zu denken gelernt hat, ist davor bewahrt, allein die Radikalität um jeden Preis zu bewundern und grundsätzlich jeden Kompromiß zu verabscheuen. Es gibt in der Geschichte Situationen, in denen ein unter schweren Opfern zustandegemommener Kompromiß geradezu etwas Ehrwürdiges hat. Wer wollte das z. B. — trotz allem! — dem Augsburger Religionsfrieden gegenüber bestreiten?

Inwiefern der Protestantismus selber davor zurückschreckte, den Konsequenzen in bezug auf das konfessionelle Problem Raum zu geben, wird deutlich in der Verwendung des Sektenbegriffs. Dieser hat ja, wie schon angedeutet, eine komplizierte Struktur, die nur aus der Geschichte des konfessionellen Problems heraus zu begreifen ist. Zunächst enthält er ein dogmatisches Urteil. Aber er ist keine rein theologische Kategorie geblieben. Denn durch die Verbindung von Kirche und Staat ist er zugleich zu einer soziologischen Kategorie mit einem bestimmten politischen und kulturellen Werturteil geworden. Sekte ist nun eine ihrem Wesen nach kleine, illegale, vom lebendigen Kontakt mit dem staatlichen und allgemeinen öffentlichen Leben abgetrennte Gemeinschaft. In diesem Verständnis hat der Protestantismus den Sektenbegriff vorgefunden und übernommen. Eine radikale Reduktion des Sektenbegriffs auf eine rein theologische Kategorie hätte zur Folge haben müssen, daß das Luthertum die römisch-katholische Kirche als Sekte be-

zeichnete. Diese Möglichkeit ist zwar in der Reformation deutlich erkannt worden. Sie hat sich aber nicht durchgesetzt. Denn wo die Reformation zum Siege kam, trat sie in diesen Gebieten das Erbe der römischen Kirche an, d. h. sie wurde dort praktisch ebenfalls zu der allein anerkannten, auf alles Volk Anspruch erhebenden, vom Staat geschützten Großkirche und hatte nun ihrerseits die Aufgabe, mit häretischen Sonderbildungen sich auseinanderzusetzen. Das führte dazu, daß das soziologische Element im Sektenbegriff aufgenommen wurde und überwog. Für das, was als Sekte zu bezeichnen war, wurde schließlich der maßgebende Gesichtspunkt, ob die betr. Gemeinschaft überhaupt irgendwo mit öffentlich-rechtlicher Ausschließbarkeit in Geltung stand. Vom Luthertum her gesehen gehört also die römische Kirche oder die Ostkirche oder auch die reformierte Kirche nicht zu den Sekten, weil sie, wenn auch vielerorts im Stande einer verfolgten Minorität, doch in bestimmten Gebieten staatlich unterstützte ausschließliche Geltung besaßen und, so können wir auch sagen, prinzipiell volkskirchlichen Charakter trugen bzw., wo das z. Zt. nicht der Fall war, doch prinzipiell bereit waren, eine solche Stellung in der Öffentlichkeit von Volk und Staat zu übernehmen. Darin kommt freilich zum Ausdruck, daß die Bezeichnung als Sekte nicht allein an der positivistischen Feststellung orientiert war, daß der betr. Gemeinschaft überall die anerkannte Rechtsstellung als Kirche eines bestimmten Gebietes fehlte, sondern daß zugleich der Gesichtspunkt eine Rolle spielte, ob die betr. Gemeinschaft eine solche Rechtsstellung überhaupt erstrebte und theologisch für legitim hielt.

Damit kam nun freilich doch ein bestimmtes dogmatisches Element in den Sektenbegriff hinein, das sich eben auf die Stellung zum geschichtlichen Erbe der konstantinischen Ära und in einem weiteren Sinne auf das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit, Kirche und Welt, Kirche und Geschichte bezog. Insofern war der sich herausbildende protestantische Sektenbegriff zwar dem römisch-katholischen verwandt, entbehrte aber dessen Konsequenz, weil der Protestantismus nicht in der Lage war, den römisch-katholischen Kirchenbegriff ebenfalls zu übernehmen. Diese mangelnde Konsequenz war theologisch bedingt. Denn der reformatorische Kirchenbegriff trug eine empirisch unlösbare Dialektik in sich. Auf der einen Seite mußte man allerdings unterscheiden zwischen *ecclesia vera* und *ecclesia falsa*, um die konfessionellen Unterschiede nicht zu relativieren. Auf der anderen Seite aber verhinderte die Einsicht in das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, die konfessionellen Unterschiede in der Weise absolut zu setzen, daß man etwa die *ecclesia Lutherana*, die man wohl als *ecclesia vera* ansah, einfach identifizierte mit der Kirche überhaupt. Die *ecclesia Lutherana* blieb nach ihrem eigenen Selbstverständnis *ecclesia particularis* und war nicht etwa die ausschließliche Sichtbarmachung der *ecclesia universalis*. Die *ecclesia universalis* als solche blieb vielmehr *invisibilis*. Diese Dialektik im Kirchenbegriff machte es nun allerdings unmöglich, den sog. Sekten abzusprechen, was man im Blick auf die anderen großen Konfessionskirchen konzedieren mußte, nämlich daß in ihnen irgendwie auch die *ecclesia universalis* verborgen sei. Es war darum die

Frage, wie lange die übliche Unterscheidung von Kirche und Sekte im Protestantismus überhaupt haltbar sei. Das hing davon ab, wie lange die Alleinherrschaft einer Konfession in einem bestimmten Gebiet aufrecht erhalten blieb.

Daß das Prinzip: cuius regio eius religio vom reformatorischen Kirchenbegriff her höchst problematisch ist, daß es andererseits aber auch in gewisser Hinsicht in ihm geschichtlich verankert ist, steht beides fest. Während in den Anfängen der Reformation die freie Entscheidung des Einzelnen überwog und durch das Aufbrechen des konfessionellen Gegensatzes in seit langem unbekannter Weise der Entscheidungscharakter des christlichen Glaubens in Erscheinung trat, veränderte sich die Situation sehr schnell dahin, daß das reformatorische Kirchentum ebenfalls einen gewissen Zwangscharakter annahm, die Entscheidung dem Einzelnen durch die im Lande zur Herrschaft gekommene und zur neuen Tradition werdende Religion abgenommen wurde und die anfängliche Bewegung konfessioneller Veränderung in Stagnation übergang. Vollends das Zeitalter der Orthodoxie war darauf aus, den erreichten Bestand zu wahren, und verteidigte darum das schützende Prinzip des cuius regio eius religio. Deshalb ließ man sich nicht von der vollen Wucht des konfessionellen Problems treffen. Nach der Seite der Sekten hin war man ohnehin durch deren Illegalität einigermaßen abgeschirmt. Und die Auseinandersetzung mit den anderen großen Konfessionskirchen geschah im allgemeinen zugleich unter dem Schutz der Landesgrenzen. So befand man sich in einem Stellungskrieg, in dem eigentlich nichts anderes geschah, als die festgefahrenen Fronten immer mehr zu befestigen und immer schärfer zu markieren. Aber dieser Stellungskrieg war immer noch erbittert genug, so daß die Kräfte vom gegenseitigen Kampf absorbiert waren und nicht Zeit blieb zu einer kritischen Besinnung über die Situation als solche, d. h. über das konfessionelle Problem an sich, in das man verwickelt war.

IV.

Die große geistesgeschichtliche Wende zur Neuzeit, die mit dem sieghaften Durchbruch des modernen Geistes das Zeitalter der Orthodoxie beendete, ist aufs engste mit dem konfessionellen Problem verknüpft. Die mörderischen Konfessionskriege im Zeitalter der Gegenreformation hatten erwiesen, daß die verloren gegangene Einheit der abendländischen Christenheit nicht mit politischen Mitteln wiederherzustellen war. Das Unternehmen einer konfessionalistischen Politik war gescheitert. Religiöse Toleranz wurde ein Gebot der Notwendigkeit. Wenn auch z. T. sehr zögernd und unvollkommen, setzte sich doch allmählich in nahezu allen modernen Staaten die Idee der Toleranz als politischer Grundsatz durch. Ebenso lehnte sich im Bereich der Kultur und der Wissenschaften der moderne Geist auf gegen die Bevormundung durch ein dogmatisches System, das, von allen anderen Einwänden abgesehen, rein faktisch keine allgemeinverbindliche Grundlage mehr war infolge des konfessionellen Zwiespalts. Der indirekte Anteil der allzu selbstsicher den absoluten Wahrheitsanspruch erhebenden und sich gegenseitig verketzernden Konfessionen an der Emanzipation des modernen Geistes ist ein beträcht-

licher. Die christliche Wahrheit in konfessioneller Gestalt hatte aufgehört, unbestrittene Basis des allgemeinen geistigen Lebens sein zu können. Aber auch aus Kirche und Theologie selbst erhob sich Widerspruch gegen die Art und Weise, wie man im Zeitalter der Orthodoxie mit dem konfessionellen Problem glaubte fertig werden zu können. Die „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie“ Gottfried Arnolds beleuchtet schlaglichtartig den Wandel in der Stellung zum konfessionellen Problem. Vollends die Theologie der Aufklärung erweichte und relativierte die konfessionellen Unterschiede im Blick auf eine angeblich in ihnen mehr oder weniger deutlich zutage tretende natürliche Religion. Ich greife aus dem damit ange deuteten großen Problemkomplex nur einige Auswirkungen auf das konfessionelle Problem heraus.

1. Die Folge des Toleranzprinzips war, daß die Staatsgrenzen im allgemeinen aufhörten, Konfessionsgrenzen zu sein. Die Anhänger der verschiedenen Konfessionen wohnen jetzt beieinander und stehen in allen Lebensbereichen in Kommunikation miteinander. Die zahlreichen Mischehen verlagern das konfessionelle Problem sogar in die kleinsten Zellen des Volkes, die Familie.

2. Dieser Prozeß der Durcheinanderwürfelung der Konfessionen macht die Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens zu einer Forderung, denen sich Politik, Kultur, Erziehungswesen, Rechtswesen, Wissenschaft usw. weitgehend nicht entziehen können, ja die gerade von besonders verantwortlich denkenden Vertretern dieser Lebensbereiche mit Emphase erhoben wird. Die Frage ist, ob mit der geforderten Entkonfessionalisierung nicht eo ipso die Entchristlichung des öffentlichen Lebens gegeben ist. Jedenfalls ist die Säkularisierung all dieser Lebensbereiche nicht aufzuhalten. Umstritten ist nur die Frage, ob dieser Säkularisierungsprozeß notwendig als antichristlich zu deuten sei, bzw. wo er auf seine Grenzen stößt. So stark auch seit Beginn des 19. Jahrhunderts die konfessionell bestimmten Restaurationsversuche sind, so ist es doch sehr fraglich, ob sie an der Grundtendenz der Entwicklung in der Neuzeit etwas zu ändern vermögen. Es wäre sogar zu fragen, ob das überhaupt gut wäre, sowohl für das öffentliche Leben als solches als auch für die Aufgabe der Kirche in der Welt heute.

3. Eine weitere Auswirkung der Wende zur Neuzeit auf die Entwicklung des konfessionellen Problems betrifft die Rechtsstellung der Kirchen. Das Ende der konstantinischen Ära, das in dem Grundsatz der religiösen Toleranz und in der Säkularisierung des öffentlichen Lebens wirksam wird, läßt auch die bisherige Rechtsstellung der Kirchen nicht unverschont. Zwar erweist sich die Macht der Tradition an dem Fortbestand des unter ganz anderen Voraussetzungen Gewordenen. Die alten in ihren Gebieten früher jeweils absolut herrschenden Konfessionskirchen behalten vielfach wenigstens eine privilegierte Stellung. Die heutige kirchliche Gliederung des deutschen Protestantismus mit dem absoluten Übergewicht der Landeskirchen zeigt das deutlich. Aber grundsätzlich treten doch die sog. Sekten aus ihrer früheren Rechtlosigkeit heraus und erhalten mit den alten Landes-

kirchen den gleichen Rechtsboden als Religionsgesellschaften. Die Unterscheidung von Kirche und Sekte ist damit in ihrer ganzen Problematik offenbar geworden, vollends etwa in einem Lande wie Nordamerika, wo es nie eine vom Staat privilegierte Kirche gegeben hat. Aber selbst in Deutschland, wo die Identität von Landeskirche und Volkskirche ein geschichtlich gewordenes Gegenüber darstellt zu den übrigen zahlenmäßig ungleich kleineren kirchlichen Gemeinschaften, ist man durch die tatsächlichen Verhältnisse gezwungen, den anderen Begriff „Freikirche“ einzuführen und damit die allzu einfache Alternative „Kirche oder Sekte“ aufzulockern. Wenn man trotzdem den Begriff der Sekte nicht einfach preiszugeben vermag, so ist man vor die Aufgabe gestellt, diesen Begriff theologisch neu zu definieren. Die Schwierigkeit, auf die man bei dieser Aufgabe stößt, zeigt nur, daß es mit der alten konfessionellen Sicherheit innerhalb des Protestantismus dahin ist. Es wäre eine Torheit, davor die Augen zu verschließen.

4. Das führt auf die kirchliche und theologische Auswirkung der konfessionellen Problematik, wie sie sich in der Neuzeit gestaltete. Für den römischen Katholizismus hat sich hier wiederum nichts prinzipiell geändert. Nach gewissen, aber nur peripheren Schwächenanwandlungen im Zeitalter der Aufklärung hat er vom Beginn des 19. Jahrhunderts an um so zielsicherer seinen alten Absolutheitsanspruch ausgebaut und ist damit, obwohl zunächst gegen den Zeitgeist schwimmend, sicher nicht schlecht gefahren. Die Katastrophe, in die die Geschichte der Neuzeit ausmündete, hat ein Autoritätsbedürfnis erzeugt, dem der Katholizismus in verlockender Weise Rechnung trägt, so daß er, wenn nicht alle Zeichen trügen, einer großen Zukunft entgegen geht. Ganz anders hat sich die Lage für den Protestantismus gestaltet. Einmal hat er gerade die Folgen der religiösen Toleranz darin zu spüren bekommen, daß der im Zeitalter der Reformation und der Orthodoxie noch aufgehaltene Differenzierungsprozeß seinen lawinenartigen Verlauf nahm, vornehmlich ausgehend vom angelsächsischen Protestantismus. Die andere Seite dieser konfessionellen Lage des Protestantismus in der Neuzeit ist die, daß eine interkonfessionelle Begegnung und Annäherung sich unausweichlich aufdrängt. Das Problem der Union begleitet in den verschiedensten Variationen und mit unterschiedlichen Erfolgen die Geschichte des Protestantismus in der Neuzeit. Mag auch das Wort „Union“ einen unguuten Klang haben durch die Versuche, die Bekenntnisunterschiede zu nivellieren, so kann sich doch keiner mehr demjenigen kirchengeschichtlichen Geschehen der Neuzeit entziehen, das die christlichen Konfessionen mehr und mehr in eine intensive Begegnung gegenseitigen Fragens und Aufeinanderhörens gebracht, das Bedürfnis nach echtem Verstehen auch der anderen Konfessionen erweckt und das Recht und die Grenzen der eigenen Konfession von neuem zum Problem gemacht hat, so daß ein naives, selbstsicheres Sichverschließen gegenüber der tatsächlichen Existenz der Christenheit in einer großen Vielfalt von Konfessionen unmöglich geworden ist. In der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts ist diese Tendenz zu starker und verheißungsvoller Auswirkung gekommen.