

RÖMISCHES KONZIL UND WELTKIRCHENKONFERENZ IN EVANGELISCH-THEOLOGISCHER SICHT

VON ERNST BENZ

Eine kritische Stellungnahme zu den Werken von

Peter Meinhold, Der evangelische Christ und das Konzil, Herder-Bücherei Bd. 98, Freiburg 1961, 140 Seiten, DM 2.40.

Hans Jochen Margull, Die ökumenischen Konzile der Christenheit, unter Mitarbeit von Georg Kretschmar, Carl Andresen, Peter Meinhold, Otto Karrer, Emiliano von Melo, Stephen C. Neill, Martin Seils, Jean-Louis Leuba, Edmund Schlink, herausgegeben von Hans Jochen Margull, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1961, 428 Seiten, DM 29.60.

Peter Meinhold, Konzile der Kirche in evangelischer Sicht. Kreuz Verlag, Stuttgart 1962, 229 Seiten, DM 10.80.

K. E. Skydsgaard u. a., Konzil und Evangelium. Lutherische Stimmen zum kommenden römisch-katholischen Konzil, unter Mitarbeit von Peter Brunner, Hermann Dietzfelbinger, Ernst Kinder, Georg Lindbeck, Gerhard Pedersen und Jaroslav Pelikan, herausgegeben von K. E. Skydsgaard, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, 215 Seiten, ca. DM 15.—.

I.

Im Zusammenhang mit den verschiedenen ökumenischen Ereignissen, die zur Zeit die Christenheit bewegen, von denen die *Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi* bereits im November des vergangenen Jahres stattgefunden hat, das angekündigte *römisch-katholische Konzil*, das *Vaticanum II*, im kommenden Oktober stattfinden wird, während das gleichfalls für die nächsten Jahre zu erwartende *Ökumenische Konzil der östlich-orthodoxen Kirche* im September vergangenen Jahres durch eine Vorbereitungskonferenz in *Rhodos* angebahnt wurde, sind eine Reihe von bedeutsamen Studien über die Frage erschienen, welche theologische Bedeutung denn eigentlich den verschiedenen Formen ökumenischer Repräsentation der Christenheit im *evangelisch-reformatorischen* Verständnis zukomme.

Die Klärung dieser Frage ist heute um so wichtiger, als das Nebeneinander verschiedener ökumenischer Institutionen, die sich zum Teil überschneiden, zum Teil gegenseitig ausschließen, und die ihrem Selbstverständnis sehr verschiedenartige Auffassungen von „ökumenisch“ zugrundelegen, eine Verwirrung nicht nur unter den Laien, sondern auch unter den Theologen herbeigeführt hat.

Zu einer sachlichen Beantwortung dieser Frage war es vor allem einmal erforderlich, die kirchengeschichtlichen Voraussetzungen der verschiedenen Auffassungen von „Konzil“ und von „ökumenisch“ zu klären. Die entscheidende theo-

logische Problematik wird besonders deutlich, wenn man von dem kirchengeschichtlichen Wandel und von der geschichtlichen Pluralität der theologischen Auffassungen von „Konzil“ und von „ökumenisch“ ausgeht, wie dies in dem im Evangelischen Verlagswerk erschienenen *teamwork* der Fall ist.

Das Werk „Die ökumenischen Konzile der Christenheit“, herausgegeben von *Hans Jodien Margull*, Stuttgart 1961, will das Problem des Konzils gerade in seinen geschichtlichen Dimensionen erfassen, die hinter den verschiedenen aktuellen theologischen Aspekten stehen. Das Sammelwerk geht von der Konzils-einladung des Papstes Johannes XXIII. aus. *Margull* legt dar, wie diese Einladung an den weiten, durch die ökumenische Bewegung der letzten Jahrzehnte geschaffenen Begriff „ökumenisch“ appellierte. Er zeigt dann, wie gerade das weitere Verständnis von „ökumenisch“ — „in dem dynamischen Sinne, den der Begriff in den letzten Jahrzehnten nicht zuletzt durch die in der ökumenischen Bewegung gehegten Hoffnungen und schon erreichten Resultate gewonnen hatte“ — die größten Erwartungen angesichts des nach Rom einberufenen Konzils hervorrief, wie aber die Hoffnung der Kirchen durch die nüchterne Feststellung gedämpft wurde, daß das angekündigte „ökumenische“ Konzil eine römisch-katholische Generalsynode sein werde. Eben deswegen aber, weil es in den innerhalb der ökumenischen Bewegung zur Verhandlung stehenden Fragen „so etwas wie eine innerkatholische Angelegenheit gar nicht geben kann“, wird dem Gesamtwerk der weitere dynamische, die Gesamtheit der christlichen Kirchen umfassende Begriff des „Ökumenischen“ zugrundegelegt.

Allerdings sind die verschiedenen Beiträge von sehr verschiedenem theologischen Gewicht. Es fällt auf, daß die Abhandlung über die Konzilien der Alten Kirche von *Georg Kretschmar* zwar eine übersichtliche Darstellung des historischen Materials in lehrbuchartiger Aufzählung bringt, aber keine Konsequenzen für die heutige evangelische Ekklesiologie und für ein evangelisch-reformatorisches Verständnis der Konzilien zieht. Es macht sich hier eine generelle Schwäche der Patristik an den protestantischen theologischen Fakultäten bemerkbar, die ihre Studien vorwiegend unter dem archäologischen Gesichtspunkt der Erforschung des kirchlichen Altertums betreibt, aber selten die entscheidenden Probleme der Relevanz oder Nichtrelevanz der Väter für die heutige evangelisch-reformatorische Theologie und für unser heutiges Kirchenverständnis stellt oder gar zu lösen versucht.

In theologischer Hinsicht sehr viel bedeutsamer ist der Beitrag von *Carl Andresen*. In seiner Darstellung der Geschichte der abendländischen Konzilien des Mittelalters tritt sehr deutlich hervor, daß in der Konzilstradition durch das Schisma zwischen Rom und Byzanz ein Bruch eingetreten ist, der dazu führte, daß im Abendland selbst nicht nur verschiedene Typen des Kirchenverständnisses,

sondern auch verschiedene Auffassungen von Wesen und Aufgabe des Konzils von Anfang an in Spannung zueinander traten. Das Schisma hat zur Folge gehabt, daß auf der einen Seite die Linie der altkirchlichen, die Kirche des Ostens und des Westens umfassenden Konzilien im Westen nicht mehr legitim fortgesetzt werden konnte, auf der anderen Seite die Päpste ihre römischen Generalsynoden, die in den Lateran, die päpstliche Residenz in Rom einberufen wurden, demonstrativ und provokativ als „ökumenische“ Synoden bezeichneten und der Reihe der altkirchlichen Konzilien hinzuzählten.

Es wäre vielleicht nützlich gewesen, in diesem Zusammenhang noch deutlicher hervorzuheben, daß der päpstliche Primatsanspruch, der zu dieser Usurpation den Anstoß gab, sich nur in dem politischen Vakuum entwickeln konnte, das entstand, als die Völkerwanderung zur Aufrichtung einer Reihe von rivalisierenden germanischen Reichen im Westen führte, andererseits der byzantinische Kaiser keine politische und militärische Möglichkeit mehr hatte, die alte Reichseinheit von Byzanz her aufrechtzuerhalten. Nur in einem Rom, in dem es keinen Kaiser mehr gab und in dem in einer langen Zeit des politischen Chaos dem römischen Bischof immer mehr Rechte zufielen, die früher der römische Kaiser ausgeübt hatte, konnte sich der römische Primatsgedanke mit Erfolg politisch realisieren. Die Päpste haben sich gerade der jungen, innerlich noch ungefestigten barbarischen Mächte bedient, um ihre geistige und politische Loslösung von Byzanz zu erreichen. Was gleichfalls vielleicht noch deutlicher hervorgehoben werden sollte, ist der durchaus revolutionäre Charakter der päpstlichen Politik, die einen fränkischen Herrscher aus eigener Vollmacht in einem Augenblick in Rom zum Kaiser krönte, als der legitime Kaiser in Byzanz regierte, aber machtpolitisch nicht mehr in der Lage war, die usurpatorische Errichtung eines zweiten Kaisertums zu verhindern.

Kaiser Karl der Große selbst hat sein Kaisertum mehr im Sinne der byzantinischen Kaisertradition als im Sinne des Papstes verstanden. Er hat seine von ihm einberufenen fränkischen Reichssynoden durchaus so aufgefaßt und behandelt, wie Kaiser Konstantin die Synode von Nicaea betrachtete und behandelte. Die Erlasse der Karolingischen Reichssynoden sind von Karl bestätigt und unter dem Titel „*Libri Carolini*“ veröffentlicht worden. Der Papst spielte in Karls Vorstellung von Kirche und Reich keine andere Rolle, als sie der ökumenische Patriarch in der Vorstellung des byzantinischen Kaisers spielte — die Rolle des obersten Reichs- und Hofbischofs.

Aber diese Ideologie wurde von den römischen Päpsten geschickt überspielt: einmal, indem sie die Idee des päpstlichen Primats im Sinn einer Überordnung der päpstlichen über die kaiserliche Gewalt interpretierten, andererseits indem der Papst nicht die vom Kaiser einberufenen Reichssynoden, sondern die von ihm

selbst nach Rom einberufenen römischen Generalsynoden als „ökumenische Konzilien“ qualifizierte. Auch diese Entwicklung war nur möglich, weil die Kaiser nicht in Rom residierten, sondern in Rom die umgekehrte Entwicklung wie in Konstantinopel eintrat, daß nämlich der Papst — wenigstens auf italienischem Boden — auch die Regierungsfunktionen des Kaisers übernahm und Souverän eines eigenen Kirchenstaates wurde.

Die Feststellung der Aufspaltung der Konzilstradition nach dem Schisma ist von entscheidender Bedeutung für ein evangelisch-reformatorisches Verständnis des Konzils. Die Schwierigkeiten einer evangelischen Betrachtung der Konzils-geschichte rühren zum großen Teil daher, daß die meisten protestantischen Theologen die römisch-katholische Betrachtung der Konzilsgeschichte unkritisch übernehmen, was zu inneren Widersprüchen und Inkonsistenzen sowohl im Geschichtsbild wie in der Ekklesiologie und vor allem zu einer Konfusion im Bewußtsein der Laien führt.

Diese Widersprüche und Inkonsistenzen kommen einmal darin zum Ausdruck, daß die Auffassungen vom Konzil, wie sie die Reformatoren entwickelt haben und wie sie in den beiden Aufsätzen von *Seils* und *Leuba* eine treffliche Darstellung finden, in der Luft zu hängen scheinen oder letzthin als revolutionäre Neubildungen angesichts der als normativ hingenommenen römischen Konzilstradition gelten — ähnliches gilt auch von *J. Pelikans* Abhandlung über Luthers Stellung zu den Kirchenkonzilien und über die entsprechenden Ausführungen von *P. Meinhold* in den beiden genannten Werken; zum zweiten darin, daß auch die ökumenische Bewegung und die aus ihr hervorgegangenen Weltkirchenkonferenzen als traditionslose, moderne Improvisationen erscheinen, deren theologische Bedeutung deshalb leicht unterbewertet wird.

Der innere Selbstwiderspruch im protestantischen Verständnis der Konzilsgeschichte tritt besonders deutlich bei der Beurteilung des mittelalterlichen Konziliarismus und des Tridentinischen Konzils hervor. Meistens werden die *mittelalterlichen Reformkonzilien* ganz in der Sicht des nachtridentinischen römischen Katholizismus als Symptome und Folgen einer theologischen Abirrung von der römisch-katholischen Konzils-idee und von der Linie der „ökumenischen“ Laterankonzilien betrachtet. Diese Linie führt dann natürlich weiter zum Tridentinum und von dort aus mit innerer Logik zum Vaticanum I. Demgegenüber müssen dann alle anderen Ansätze oder Entwürfe einer konziliaren Repräsentation der Christenheit als revolutionäre und häretische Improvisationen erscheinen — so die verschiedenen Typen des mittelalterlichen Konziliarismus selbst, so die Entwürfe von Luthers Plan eines „freien“ Konzils bis hin zu den Weltkirchenkonferenzen. Viele evangelische Theologen, Kirchenhistoriker wie Systematiker, sind sich nicht im klaren darüber, wie sehr sie sich ihre eigenen Bemühungen erschweren, wenn sie das römisch-katholische Bild der Konziliengeschichte unbesehen übernehmen —

was im konkreten Fall darauf hinausläuft, *Hubert Jedin**) auszuschreiben — und dann versuchen, um dieses römisch-katholische Schema ein Bild der protestantischen Bemühungen um die Einheit der Kirche herumzuranken.

Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich bei dem Versuch eines evangelischen Verständnisses der modernen *ökumenischen Bewegung*. Auch in dem Sammelwerk von *Margull* ist auffällig, wie stark die einzelnen Beiträge — selbst die Arbeiten über das ökumenische Konzil in der lutherischen und der reformierten Theologie — durch die römische Konzilsidee bestimmt sind, die eine legitime Einordnung der ökumenischen Bewegung in die „Konziliengeschichte“ nicht zuläßt, sondern sie in den Bereich des Häretischen verweist.

Die Aufgabe, eine innere Linie der evangelisch-reformatorischen Konzilsidee und deren Zusammenhang mit dem mittelalterlichen Konziliarismus und mit der altkirchlichen Konzilsidee aufzuzeigen, läßt sich nur lösen, wenn man sich von der Abhängigkeit von der römischen Konzilsidee freimacht und wenn man sich vor Augen hält, daß die konziliare Entwicklung seit dem Schisma zwischen Rom und Byzanz gebrochen ist und mehrgleisig verläuft. Die direkte Fortführung der Linie der altkirchlichen Konzilien waren zunächst die vom Kaiser einberufenen karolingischen Reichssynoden, auf denen sich die Bischöfe als die Repräsentanten der Gesamtheit der Reichskirche versammelten und in deren Gesamtstruktur der Papst als der Reichsbischof fungierte. Diese Reichssynoden aber konnten nicht mehr den Titel der Ökumenizität für sich beanspruchen, weil das karolingische Reich selbst eine revolutionäre Neubegründung des Kaisertums neben dem bestehenden alten Reich darstellte, das in Byzanz seinen politischen und geistlichen Mittelpunkt hatte, und weil die deutschen Reichssynoden nicht die Bistümer des Ostens mit umfaßten. Ihr Anspruch der Ökumenizität wurde aber auch von den Päpsten selbst bestritten, die ihrerseits diesen Charakter der Ökumenizität für ihre nach Rom einberufenen partikulären Generalsynoden reklamierten und durchsetzten.

Die konziliare Idee der alten Kirche ist aber im Abendland nie untergegangen. Die konziliaristischen Theorien des Mittelalters, wie sie vor allem im Zusammenhang mit den Reformkonzilien von Basel und Konstanz kirchenpolitisch aktiviert wurden, sind nicht geschichtslose revolutionäre Neuerungen und häretische Abweichungen von der römischen Konzilsidee und Konzilspraxis, sondern stehen in der Linie einer kontinuierlichen Weiterführung der altkirchlichen Konzilsidee, die noch nichts von einem jurisdiktionellen und Lehrprimat des römischen Papstes wußte, sondern für die die Synode der Bischöfe die Repräsentation der Gesamtheit der christlichen Kirche darstellte.

*) Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte, Herder, Freiburg i. Br. 1959.

In die Linie dieser kontinuierlichen Tradition der altkirchlichen Konzilsidee, die zunächst in den deutschen Reichssynoden weiterlebte, die später theologisch in den verschiedenen konziliaristischen Richtungen des Früh- und Hochmittelalters weiterentwickelt wurde — die Mannigfaltigkeit des mittelalterlichen Konziliarismus ist bisher noch nicht zusammenhängend dargestellt worden —, gehört auch die *Konzilsidee der Reformatoren* hinein.

Luther hatte eine sehr deutliche Empfindung dafür, daß die kirchliche Konzils-tradition seit dem Schisma nicht mehr in Ordnung war. Wenn er auf der Leipziger Disputation davon spricht, daß Konzilien irren können, so bezieht sich diese Kritik faktisch meist auf das Konstanzer Konzil und seine gegen Huß gerichteten Beschlüsse. Es ist bisher viel zuwenig beachtet worden, daß sich Luthers Kritik an den Beschlüssen einzelner Konzilien stets auf *die Konzilien nach dem Schisma* bezieht, während die altkirchlichen Konzilien selbst nicht nur in den Predigten und theologischen Schriften Luthers, sondern auch in den von ihm verfaßten oder gebilligten Bekenntnisschriften der lutherischen Stände nachdrücklich herangezogen werden, um den Glaubensstandpunkt der reformatorischen Kirchen zu begründen.

Luthers eigene Auffassung vom Konzil gehört in die Linie der kontinuierlichen Weiterführung der altkirchlichen konziliaren Idee hinein. Sie ist sicherlich nicht mit der altkirchlichen Idee identisch; Luther hat sie vor allem durch die Forderung erweitert, daß auf einem Konzil der gesamten Christenheit nicht nur die Geistlichkeit, sondern auch die Laienschaft, also die Gesamtöffentlichkeit der christlichen Kirche vertreten sein solle. Aber auch diese Forderung ist bereits in den Forderungen des mittelalterlichen Konziliarismus vorbereitet und z. T. auch schon in der Zusammensetzung der mittelalterlichen Reformkonzilien berücksichtigt worden.

Ebenso klar hat Luther gesehen, daß die ganze konziliare Tradition der Christenheit nach dem Schisma eine grundsätzliche Veränderung erfahren hat, die durch den immer stärker hervortretenden und nunmehr nach der Trennung sich im Westen mit konsequenter Logik entfaltenden römischen Primatsanspruch herbeigeführt wurde. Dies ist auch bei Luther von Anfang an der eigentliche Punkt des Widerstandes gegen die römische Kirchenidee; an diesem Punkt hat sich bei der *Leipziger Disputation* die Auseinandersetzung Luthers mit Eck entzündet. An diesem Punkt hat sich Luther für die Berechtigung seines Standpunktes stets aufs neue auf die *griechische Kirche* berufen und ist nachdrücklich für die Orthodoxie des griechischen Standpunktes eingetreten.

Es verdient besondere Beachtung, daß noch im 16. Jahrhundert bei den Anhängern der konziliaristischen Theorie, deren Tradition im Abendland nie unterbrochen wurde, die Griechen nicht als Schismatiker galten, daß dort noch ein

umfassenderes ökumenisches Bewußtsein vorhanden war als bei den Vertretern des extremen Papalismus wie bei *Eck*, der in Leipzig 1519 die Griechen nicht nur als Schismatiker, sondern gerade wegen ihrer Nichtanerkennung des römischen Primates als Häretiker bezeichnete. An einer für die damalige Zeit so extremen Position wie der *Ecks* wird deutlich, daß die Entwicklung des römischen Konziliarismus selbst auf eine römische „Konfessionskirche“ hindrängte, die in Idee und Praxis viel weniger „katholisch“ und „ökumenisch“ war, als dies bei den Anhängern des mittelalterlichen Konziliarismus und bei den Reformatoren der Fall war.

Die Entwicklung der römischen Konzilsidee hat dann folgerichtig ihren Abschluß damit gefunden, daß auf das fünfte Lateranum, das den Konziliarismus erneut als häretisch anathematisierte, das *Tridentinum* folgte, in dem sich die römische Kirche selbst durch Anathematisierung der reformatorischen Theologie im allgemeinen und ihrer sämtlichen Lehren im einzelnen ihrerseits in eine Konfessionskirche verwandelt hat. Andresen bemerkt zutreffend von dem tridentinischen Konzil, das mit einem „*Vae haereticis*“ schloß, daß bei ihm „selbst der Anspruch auf ‚Ökumenizität‘ nicht aus dem unmittelbaren Selbstverständnis erwachsen, sondern am Gegner orientiert“ war (S. 200).

Der konfessionalistische Charakter der seitherigen Entwicklung der römischen Kirche tritt am deutlichsten darin in Erscheinung, daß seit dem *Tridentinum* nur noch römische Partikulardogmen verkündet wurden, die von der übrigen Christenheit nicht mehr rezipiert wurden, darunter auf dem ersten nachtridentinischen Konzil, dem *Vaticanum I*, das Dogma von der päpstlichen Infallibilität und vom jurisdiktionellen Primat des Papsttums. Der Anathematisierung der reformatorischen Glaubenslehren im *Tridentinum* entsprach die positive Deklaration eigener konfessionell-römischer Glaubenslehren, die nur noch von der eigenen Konfession selbst angenommen wurden.

Entscheidend ist nun die Feststellung, daß neben der internen konziliaren Entwicklung der römischen Kirche, unangefochten von der Selbstbezeichnung als „ökumenisch“, sich eine andere Entwicklung in der Linie des alten Konziliarismus vollzogen hat, die durch die Jahrhunderte hindurch bis zu der modernen ökumenischen Bewegung und zu den Weltkirchenkonferenzen unserer Zeit hinführt.

Hier ergibt sich nun allerdings die Notwendigkeit, die innere Kontinuität dieser Linie erst einmal deutlich zu erhellen und in das kirchliche Bewußtsein einzuführen. Hierfür finden sich in der deutschen protestantischen Forschung erst wenig Ansätze. *Edmund Schlink* ist, soweit mir bekannt, von den deutschen evangelischen Theologen der erste, der die grundsätzliche Frage gestellt hat, wieweit die Weltkirchenkonferenzen nicht nur soziologisch, sondern auch ekklesiologisch

als ökumenische Konzilien bezeichnet werden können*). Schlink stellt dabei nicht nur die Frage nach der ekklesiologischen, sondern auch nach der kirchenhistorischen Kontinuität und kommt z. B. zu der Feststellung, daß auf den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen auf der einen Seite wesentliche Momente der altkirchlichen Synoden wiederkehren, aber auf der anderen Seite so tiefgreifende Unterschiede vorliegen, daß die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates seiner Meinung nach nicht als Fortsetzung der altkirchlichen Konzile bezeichnet werden können, auch nicht als Fortsetzungen solcher Unionskonzile, wie sie 1274 in Lyon und 1438–42 in Ferrara-Florenz stattgefunden haben.

Hier ist immerhin die entscheidende Frage gestellt, wenn auch bei Schlink nicht deutlich genug ausgesprochen wird, daß offenbar mit dem Schisma eine grundsätzliche Störung der konziliaren Entwicklung eingetreten ist. Hier müßte vor allem auch festgestellt werden, daß die Linie der römischen Generalkonzilien, die sich selbst als „ökumenisch“ bezeichnen, nur eine Partikularlinie innerhalb der Gesamtheit der konziliaren Entwicklung seit dem Schisma darstellt, die ihrerseits eine Pluralität von konziliaren Ideen und Praktiken aufweist, die aber erst einmal in ihrer Vielfältigkeit sorgfältiger erforscht und dargestellt werden muß**).

Diesen Teil der Aufgabe sucht nun *Peter Meinhold* in seinem jüngst erschienenen Buch „Die Konzile der Kirche in evangelischer Sicht“, Kreuz Verlag 1962, 229 S., zu bearbeiten. Dieses Buch ist deshalb ein wertvoller Beitrag zur Lösung der genannten Aufgabe, nämlich der kirchengeschichtlichen Begründung und Verankerung der ökumenischen Bewegung, als es zum ersten Mal die synodalen Entwicklungen auf dem Boden des reformatorischen Kirchentums wenigstens im Bereich der lutherischen und der reformierten Kirche des Kontinents zusammenhängend durchleuchtet und solche Ereignisse wie etwa die Dordrechter Synode von dem Charakter der Singularität befreit werden, den sie traditionellerweise in dem protestantischen Kirchengeschichtsbild einnehmen.

Aber gerade dieser Entwurf, die Kontinuität der synodalen Idee und Praxis innerhalb der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen zu verfolgen, weist auf eine traditionsbedingte doppelte Schranke der deutschen kirchengeschichtlichen Forschung, auf die ich bereits in meiner „Kirchengeschichte in ökumenischer

*) „Ökumenische Konzile einst und heute“, s. u.: Die ökumenischen Konzile der Christenheit, S. 393–428.

**) Deutlicher als Schlink hat dies *Ernst Kinder* in seiner Abhandlung „Was ist ein ökumenisches Konzil?“ erkannt. Er sagt S. 28: „Die übrigen von der römisch-katholischen Kirche als ‚ökumenisch‘ bezeichneten Konzilien können nicht als wirklich ökumenisch gelten, vielmehr nur als die General-Konzilien einer prinzipiell ‚konfessionalistisch‘ gewordenen Partikular-Kirche, die ihre spezifischen Kirchenprinzipien... in unzulässiger Weise als unfehlbar verabsolutiert.“

Sicht“, Leiden-Köln 1961*), hingewiesen habe. Die erste Schranke ist der eigentümliche *kontinentaleuropäische Provinzialismus* des Blicks, der weithin in der deutschen protestantischen Kirchengeschichtsforschung herrscht. Die breite geschichtliche Entwicklung des reformatorischen Kirchentums im Bereich der englischen und schottischen Kirche wie vor allem im Bereich der angelsächsischen Freikirchen ist von der deutschen kirchengeschichtlichen Forschung wenig zur Kenntnis genommen und noch weniger theologisch verarbeitet worden. Das gilt noch mehr für die amerikanische Kirchengeschichte, deren vielfache direkte und dialektische Zusammenhänge mit der europäischen Kirchengeschichte ebensowenig erforscht sind wie ihre eigentümliche Sonderentwicklung, und deren Ertrag und Bedeutung von europäischer protestantischer Seite noch nicht die gebührende Würdigung erfahren haben.

Ebenso macht sich auch bei aller Freiheit der historischen Forschung in der Behandlung dieser Fragen ein *konfessioneller Provinzialismus* bemerkbar. Zwar hat die Forschung die Geschichte der einzelnen aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionskirchen sorgfältig studiert und dargestellt, dagegen ist gerade die Geschichte der interkonfessionellen Beziehungen auf europäischem Boden noch nicht genügend bearbeitet und leidet noch immer unter dem Verdikt bestimmter historischer Werturteile, so wenn z. B. die ökumenischen Bemühungen der Melanchthonschule und ihrer Nachfahren an der Helmstedter Fakultät noch heute mit dem Schlagwort des „Synkretismus“ abgetan und vor allem auch die Bemühungen der großen Außenseiter und Laien wie deutscherseits Leibniz kaum gewürdigt wurden.

Ein besonders bedenklicher Mangel ist dabei die Vernachlässigung der polnischen Kirchengeschichte. Gerade auf polnischem Boden haben die wichtigsten ökumenischen Begegnungen während des 16. und 17. Jahrhunderts stattgefunden. Ihre Bedeutung liegt darin, daß im Unterschied zu den auf deutschem Boden stattfindenden Synoden und Religionsgesprächen, die immer nur zwischen deutschen Lutheranern, Reformierten und römischen Katholiken stattfanden, auf polnischem Boden auch Vertreter der orthodoxen Kirche und der spätmittelalterlichen evangelischen Gruppen wie die Böhmisches Brüdergemeine an den interkonfessionellen Begegnungen beteiligt waren, wie dies z. B. bei der Synode von Sandomierz 1570 der Fall war. Auch die Auseinandersetzung mit den antitrinitarischen Gruppen hat dort zu neuen Formen ökumenischer Begegnung geführt.

Kurz gesagt: Die ökumenische Tradition der nachreformatorischen Zeit ist viel umfassender und tiefgreifender, als die bisherige protestantische Kirchengeschichtsschreibung und Ekklesiologie erkennen läßt, und der Strom der Kontinuität, der

*) Ökumenische Studien, hrsg. von Ernst Benz, Bd. III, E. J. Brill, Leiden-Köln 1961.

von den verschiedenen ökumenischen Ansatzpunkten der Reformationszeit zu den Weltkirchenkonferenzen von heute hinführt, ist viel breiter und kräftiger, als in den bisherigen Darstellungen der ökumenischen Bewegung in Erscheinung tritt. Hier hat die kirchengeschichtliche Forschung noch ein gutes Teil von Studienarbeit zu leisten, um die echte und ganze Geschichte der ökumenischen Bewegung seit der Reformation in ihren Zusammenhängen mit den vorreformatorischen Typen des Kirchenverständnisses und der Konzilsidee aufzuhehlen.

Allerdings muß die Erforschung dieser Linie der nachreformatorischen ökumenischen Entwicklung weit gefaßt werden. In diese Linie gehören — um nur ein Beispiel zu nennen — auch die auf deutschem Boden hervortretenden Bestrebungen der Union zwischen den aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionskirchen hinein. Es geht nicht an, die Unionsbemühungen dieser Art mit der Bemerkung abzutun, der Allianz- oder Unionsgedanke schließe den Konzilsgedanken aus (Leuba bei Margull S. 385). Gerade die Geschichte der verschiedenen Formen von „Union“ im deutschen Protestantismus sollte im Zusammenhang mit der Gesamtgeschichte der ökumenischen Bewegung gewürdigt werden, und es wäre wohl erforderlich, zu der Union selbst von hier aus ein neues theologisches Verhältnis zu finden.

Man kann das Lächeln nicht unterdrücken, wenn man deutsche Theologen auf überseeischen ökumenischen Konferenzen als Verteidiger von Kirchenunionen in Indien und Afrika und sonst „wo hinten, weit in der Türkei die Völker aufeinander schlagen“ auftreten sieht, die zu Hause sich nicht genug tun können, die Union zwischen Reformierten und Lutheranern als eine Spottgeburt von Rationalismus und pietistischer Sentimentalität abzutun und kirchenpolitisch zu bekämpfen.

In die Linie dieser zweiten konziliaren Bewegung, die neben der römischen Linie einherläuft, gehört auch die Geschichte der nachreformatorischen Religionsgespräche, und zwar nicht nur der Religionsgespräche zwischen den deutschen evangelischen „Religionsverwandten“ und den römischen Katholiken, sondern auch der Gespräche zwischen Orthodoxen und römischen Katholiken, zwischen Protestanten und Orthodoxen, zwischen den protestantischen kontinentalen „Religionsverwandten“ unter sich, zwischen den im Mittelalter entstandenen reformatorischen Gruppen und den reformatorischen Gruppen des 16. Jahrhunderts, zwischen den kontinentalen evangelischen „Religionsverwandten“ und den Reformationskirchen auf englischem und schottischem Boden, zwischen den reformatorischen Landes- und Staatskirchen einerseits und den aus der Reformation hervorgegangenen Freikirchen und Sekten andererseits.

Man wird dabei auch weiterhin das traditionelle kontinentale Bild der *Reformationsgeschichte* einer Kritik unterziehen und viel stärker der Tatsache Rechnung tragen müssen, daß die Reformation selbst sich ja von Anfang an als eine *Plu-*

ralität reformatorischer Bewegungen abgespielt hat, hinter denen ganz verschiedene Auffassungen vom Wesen christlicher Kirche und von der Realisierung christlicher Gemeinschaft stehen. Ein Teil dieser Typen hat sich zunächst in Gestalt der reformatorischen Landeskirchen durchgesetzt und hat ihre öffentlich-rechtliche Anerkennung dazu benutzt, die anderen Typen zu unterdrücken, aber alle in der Reformation des 16. Jahrhunderts unterdrückten Typen haben sich dann unter günstigeren Verhältnissen im 17. und 18. Jahrhundert wieder hervorgetan und haben sich als Freikirchen konstituiert und die Problematik der Einheit und Pluralität der christlichen Kirche um eine neue Note bereichert. Eine Geschichte der nachreformatorischen ökumenischen Entwicklung muß also immer den Gesamtkomplex der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchenbildungen und die höchst differenzierten Bemühungen um eine Begegnung und Einigung innerhalb dieser Pluralität von Kirchen- und Sektentypen ins Auge fassen.

Eine sorgfältige Arbeit zur Vorgeschichte der ökumenischen Bewegung liegt ja nun bereits seit 1954 in der von Ruth Rouse und Stephen Charles Neill herausgegebenen *History of the Ecumenical Movement*, London 1954 vor^{*)}. Der Vorzug dieses Werkes ist, daß es eine riesige Menge von historischem Stoff zur Geschichte der Einigungsbewegungen innerhalb der christlichen Kirchen zusammengetragen hat. Das Werk selbst erhebt indes nicht den Anspruch, diesen Stoff auch bereits theologisch verarbeitet zu haben. Das ist auch gar nicht möglich, denn die verschiedenen Kapitel stammen ja von Autoren, deren geschichtlicher Darstellung jeweils ein bestimmtes konfessionelles Kirchenverständnis zugrunde liegt. So ist das Werk eine höchst dankenswerte Stoffsammlung, die anschaulich macht, wie sich die christlichen Kirchen von den verschiedensten Seiten her und mit den mannigfaltigsten Methoden in einer oft verwirrenden Fülle um eine Begegnung, Verständigung, Zusammenarbeit und Vereinigung bemüht haben. Es fehlt aber dem Buch der Blick auf die innere Kontinuität und die Frage nach den ekklesiologischen Grundlagen dieser Entwicklung. Bei zukünftigen Forschungen verdient jedoch das Werk eine stärkere Berücksichtigung, als es bisher in den vorliegenden deutschen Untersuchungen gefunden hat, die sich im wesentlichen auf die reformatorischen Kirchen des Kontinents beschränken und den globalen kirchengeschichtlichen Ausblick vermissen lassen.

II.

Der Gang der ökumenischen Entwicklung ähnelt auf lange Strecken der Echter-nacher Springprozession: drei Sprünge vorwärts, zwei Sprünge zurück — manchmal waren es auch zwei Sprünge vorwärts und drei Sprünge zurück. Im Unterschied

^{*)} Deutsche Ausgabe: *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, Göttingen 1957/58.

zu der Echternacher Springprozession sind aber in der Geschichte der ökumenischen Bewegung nicht alle Teilnehmer der ökumenischen Prozession Springer: es sind immer nur wenige, die den Sprung nach vorwärts wagen.

Die mutigen Einzelspringer bringen die festgefahrenen konfessionellen Fronten dadurch in Bewegung, daß sie den Glaubenslehren ihrer eigenen Konfession eine Interpretation geben, die es dem Partner der anderen Konfession ermöglicht, von seinen eigenen Glaubensvoraussetzungen her ein besseres Verständnis der Position des anderen zu finden und ein gemeinsames Anliegen in der Position beider Seiten zu erkennen. Das klassische Vorbild ist die Abhandlung von *Leibniz*, das *s y s t e m a t h e o l o g i c u m*, in der er 1697 pseudonym und unter der Fiktion, der Verfasser sei ein römischer Katholik, die römische Glaubenslehre in einer Weise darstellte, die sie einem Protestanten von seinem Standpunkt aus verständlich und annehmbar erscheinen lassen sollte. Dahinter steht der Gedanke, daß zunächst einmal sowohl die römisch-katholische wie die protestantische Glaubenslehre in versöhnlichem Sinne dargestellt werden müßte, und deshalb am besten jede von einem Anhänger der anderen Partei.

In der gegenwärtigen Situation hat sich der Sprung der Annäherung nun aber in vielen Fällen gerade nicht so vollzogen, daß die Parteien, um eine ökumenische Verständigung zu ermöglichen, sozusagen freiwillig die Rollen tauschten und die bislang gegnerische Position ihrerseits in einer versöhnlichen Weise interpretierten, vielmehr ist der „Sprung“ der Annäherung in der Weise erfolgt, daß Vertreter beider Seiten den Versuch machten, die eigene kirchliche Position so versöhnlich zu interpretieren, daß die traditionellen Gegensätze hinzuschmelzen beginnen.

Nun ist auch eine solche Form der ökumenischen Verständigungsbereitschaft durchaus wünschenswert, denn auf diesem Gebiet ist es überhaupt schon ein Verdienst, die festgefahrenen Fronten in Bewegung gebracht zu haben, und man wird dem Heiligen Geist nicht vorschreiben können, diese Möglichkeit der Überwindung der kirchlichen Zwietracht unbenutzt zu lassen. Die Schranken einer solchen Form der Annäherung liegen allerdings in der Tatsache, daß die vorliegenden Gegebenheiten selbst — und zwar sowohl die historischen wie die dogmatischen — nur eine begrenzte Umdeutung zulassen und daß die Umdeutung aufhört, die erwünschte versöhnliche Wirkung auf die andere Seite auszuüben, wenn sie von den Gegebenheiten her unglaublich wird, d. h. wenn aus dem Versuch einer versöhnlichen Umdeutung heraus so viel von der eigenen kirchlichen Position aufgegeben wird, daß weder die eigene Seite, in deren Namen man spricht, sich in dieser Umdeutung wiedererkennt noch die andere Seite das bisherige Gegenüber darin wiederfindet.

Beispiele dieser Art finden sich in den hier genannten Werken an verschiedenen Stellen, sowohl von evangelischer wie von katholischer Seite, und zwar von

evangelischer Seite im Fall von *Peter Meinhold*, von katholischer Seite im Fall von *Otto Karrer*.

Dem Buch von *Peter Meinhold* „Der evangelische Christ und das Konzil“ (Herder-Bücherei Band 98, 1961, 140 S.) kann nicht das echte Anliegen bestritten werden, zu einer neuen Form der Begegnung und Aussprache zwischen den Kirchen der Reformation und der römisch-katholischen Kirche aufzurufen, die der heutigen weltgeschichtlichen Situation angemessen ist. Hier wirkt ein tüchtiger ökumenischer Springer, der mehr als drei Schritte vorwärts springt. Die neue Form der Begegnung wird aber in dieser Schrift zum Teil dadurch erreicht, daß sie zu diesem Zweck bereits die Ausgangspositionen verwischt, so daß sachliche Unterschiede zwischen der eigenen theologischen Stellung und der des Gesprächspartners kaum mehr in Erscheinung treten und das Gespräch gleich in die Umarmung übergeht. Die kritische Betrachtung dieser Art des Vorgehens greift auf einige der grundsätzlichen Feststellungen zurück, auf die in dem ersten Teil unserer Untersuchung hingewiesen wurde.

Der Titel „Der evangelische Christ und das Konzil“ setzt als selbstverständlich voraus, daß jeder evangelische Leser unter „dem Konzil“ das von Papst Johannes XXIII. einberufene II. Vaticanum versteht, und erweckt den Eindruck, daß der evangelische Leser dieses römische Konzil als das auch für ihn als evangelischen Christen maßgebliche Konzil der Christenheit zu halten habe. Dies ist nun nicht nur ein Eindruck, den die schlagwortartige Kürze des Titels erweckt, vielmehr ist in der ganzen Schrift das römisch-katholische Verständnis des Vaticanum II als „Ökumenischen Konzils“ für den evangelischen Leser als maßgeblich vorausgesetzt.

Gerade hier wäre es jedoch notwendig gewesen, den evangelischen Leser gleich zu Beginn auf die charakteristische Entwicklung aufmerksam zu machen, die in der Verwendung des Begriffs „ökumenisch“ seit dem Vaticanum I 1870 eingesetzt hat. Auch das Vaticanum I hat sich seinerzeit als „Ökumenisches Konzil“ bezeichnet, aber damals fand diese Selbstbezeichnung in der christlichen Gesamtöffentlichkeit und auch in der konfessionellen Polemik keinerlei besondere Resonanz: sie bekundete nur die Aufrechterhaltung eines traditionellen dogmatischen Anspruchs, den die vom Papst einberufenen römischen Generalsynoden seit dem Schisma zwischen der römischen und der byzantinischen Kirche stets für sich erhoben haben.

Inzwischen ist nun aber gerade von protestantischer Seite her seit der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 die „Ökumenische Bewegung“ in Gang gekommen. Durch sie ist der Gedanke der Einheit der Kirche in alle Einzelkirchen und in alle Einzelgemeinden der Welt hineingetragen worden. Wenn heute die römische Kirche ihre nach Rom einberufene Generalsynode mit einer ganz an-

deren Emphase als seinerzeit anläßlich des Vaticanum I als „Ökumenisches Konzil“ bezeichnet, so geschieht dies unter dem direkten Einfluß der Dynamik und der Resultate der von den nichtrömischen Kirchen ins Leben gerufenen ökumenischen Bewegung, die inzwischen im Ökumenischen Rat der Kirchen ihre institutionelle Form und in den verschiedenen Weltkirchenkonferenzen seit 1925 ihre institutionelle öffentliche Bekundung gefunden hat. Es geschieht weiter, um gegenüber der „Ökumenischen Bewegung“ die spezifisch römische Interpretation der Ökumenizität geltend zu machen, die in dem Anspruch besteht, daß die römisch-katholische Kirche selbst und sie allein die Ökumenizität der Kirche repräsentiere. Es geschieht nicht zuletzt, um die inzwischen erwachte ökumenische Brise auf die eigenen Segel zu leiten und unter dem Stichwort „ökumenisch“ den traditionellen geistlich-rechtlichen Anspruch auf die Getauften aller christlichen Kirchen erneut geltend zu machen.

Weiter läßt der Verfasser durchblicken, daß die evangelische Kirche selbst von ihrem ersten Augenblick an sich nur als Provisorium verstanden habe. Der Augsburger Religionsfriede von 1555, auf den die rechtliche Anerkennung der Evangelischen Kirche zurückgehe, habe selbst die Vorläufigkeit der konfessionellen Trennung festgestellt und erklärt, daß seine Bestimmungen nur so lange gelten sollten, bis die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit auf friedlichem Wege erfolgt sei. Der Augsburger Religionsfriede habe damit den Vertragspartnern die wichtige Aufgabe hinterlassen, um die Überwindung ihrer Trennung besorgt zu sein. Diese Feststellung ist historisch durchaus richtig, es ist aber zum mindesten irreführend, wenn dadurch der Eindruck erweckt wird, als sei das Vaticanum II die Gelegenheit, bei der diese Aufgabe gelöst werden solle, und als habe niemals das Tridentinum stattgefunden, das 1563 mit der feierlichen Anathematisierung der protestantischen Häresie insgesamt und aller ihrer Einzellehren schloß und dadurch faktisch die Empfehlungen des Augsburger Religionsfriedens von 1555 blockierte.

Auch sonst wird das römisch-katholische Bild der Kirchen- und Reformationsgeschichte stillschweigend übernommen. Vor allem ist die römisch-katholische Vorstellung, als habe die Einheit der Kirche von ihrer Gründung an im Sinn einer dogmatischen, verfassungsmäßigen und liturgischen Uniformität bestanden und als sei es die Schuld der Reformatoren, diese Einheit zerstört zu haben, als das auch für den evangelischen Christen gültige Geschichtsbild unterstellt.

Damit verbindet sich die kaum verhüllte Anklage, die evangelische Kirche habe angesichts der bisherigen Rufe der römisch-katholischen Kirche zur Einheit viel zu wenig getan; der Verfasser selbst übernimmt die Rolle des Mahners in schicksalsschwerer Stunde, sie möge doch das Versäumnis nachholen. „In welchem Maße ist sie (die evangelische Kirche) bereit, für die gesamtkirchliche Verständigung

offen zu sein?“ fragt er mit sorgenvoller Stirne, als läge nicht seit Stockholm 1925 eine 36jährige intensive Bemühung evangelischer Theologen und seit 1948 der evangelischen Kirchen selbst vor, ihre Bereitschaft für eine gesamt-kirchliche Verständigung innerhalb der ökumenischen Bewegung durch die Tat zu bekunden, ganz zu schweigen von der vorangegangenen Geschichte der kirchlichen Einigungsbemühungen, die so alt ist wie die Geschichte der Reformation selbst.

In auffälligem Gegensatz zu dieser Offenheit für die Stimme Roms übt der Verfasser in diesem Buch gegenüber der vom Weltprotestantismus ausgehenden ökumenischen Bewegung eine kühle Zurückhaltung. An den seltenen Stellen, an denen er über sie spricht, scheint sie wie hereingeschnitten in die Kirchengeschichte. Nicht im entferntesten erwähnt hier der Verf. die Notwendigkeit, sich ekklesiologisch Gedanken über die ökumenische Bewegung zu machen. Ebenso wenig ist hier die Frage gestellt, welche Konzeption des Konzils denn eigentlich einem heutigen evangelisch-reformatorischen Verständnis der Kirche am besten entspräche. Auch in dem Kapitel über Luther werden zwar historisch die verschiedenen Ideen des Reformators zum Konzil dargestellt, aber die grundsätzliche Frage nach der Gestalt eines Konzils in evangelischem Verständnis wird nicht gestellt, viel weniger die Frage, wieweit etwa die bereits erreichten ökumenischen Institutionen des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Weltkirchenkonferenzen einer solchen evangelischen Vorstellung entsprechen oder nahekommen.

Aber auch in den konkreten Punkten, in denen nach der Meinung des Verf. eine Begegnung und Verständigung mit der römischen Kirche möglich und nötig ist, macht sich die Tendenz bemerkbar, dem Gesprächspartner durch die Verwischung der bestehenden Spannungen schon von vornherein möglichst weit entgegenzukommen.

Schon die allgemeine Voraussetzung ist zum mindesten für den Laien verwirrend, daß als Partnerin in dem ökumenischen Gespräch mit Rom „die Evangelische Kirche“ genannt wird. „Die Evangelische Kirche“ in dem hier postulierten Sinne als Partnerin Roms gibt es aber nicht. Selbst „Die Evangelische Kirche in Deutschland“ ist nicht eine Kirche, sondern ein Kirchenbund, ein Bund verschiedener Konfessionskirchen, also selbst eine Art Ökumene auf nationaler Basis. Die Situation eines zweiseitigen Gesprächs zwischen der römischen und „der Evangelischen Kirche“ hat nicht einmal in der Reformationszeit selbst bestanden, da gleich von Anfang an eine Pluralität christlicher Kirchentypen hervortrat. Heute vollends, nach einer vierhundertjährigen Geschichte weiterer Differenzierung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen- und Sektentypen, ist der Partner Roms nicht „die Evangelische Kirche“, sondern eine Pluralität christlicher Kirchen, aber eine Pluralität, die bereits aufs stärkste von der Frage

nach der Einheit der Kirche bewegt ist. Das grundsätzliche Problem ist heute die Begegnung Roms mit einer Pluralität christlicher Kirchen, die sich selbst der Schuld ihres Getrenntseins bewußt sind, die ihrerseits bestimmte positive theologische Vorstellungen von Einheit der Kirche haben und diese Einheit unter sich besser zu verwirklichen suchen.

Einer der Hauptunterscheidungspunkte war schon von Anfang der Reformation an die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition. Diese Frage wird nun bei *Meinhold* auf eine sehr radikale Weise vereinfacht, indem er einfach dem reformatorischen Schriftprinzip das römisch-katholische unterstellt. Für ihn ist das Neue Testament „ein Werk der Urkirche“, „eine Schöpfung der Kirche der Frühzeit“. Ein Satz wie der S. 117: „Die Schrift ist nicht ohne die kirchliche Tradition zu verstehen, wie ja überhaupt schon ihr Besitz in der Kirche der Gegenwart nur aufgrund der Tradition möglich ist“, zeigt, wie hier ein protestantischer Traditionsbegriff – die Überlieferung der Hl. Schrift als der Norm des Glaubens von einer Generation von Gläubigen zur anderen – durch den römisch-katholischen Traditionsbegriff überlagert wird, ohne daß dies dem harmlosen Leser besonders auffällt. Auch die Deutung der die Schrift „interpretierenden“ Tradition ist so gefaßt, daß jeder römische Katholik den ihm vertrauten römisch-katholischen Traditionsbegriff darin wiedererkennen wird. Der Abschluß dieser Betrachtung lautet: „Einer solchen Wertung der Tradition als einer die Schrift interpretierenden Größe stimmen sowohl die evangelischen Kirchen ebenso wie die katholische und die orthodoxe Kirche zu.“ Das könnte man von den evangelischen Kirchen jedenfalls nur behaupten, wenn man voraussetzt, daß sie alle die neutestamentliche kritische Textforschung sang- und klanglos begraben haben oder für theologisch völlig belanglos halten.

Eine ähnliche Umdeutung findet der Begriff der Unfehlbarkeit bzw. Irrtumslosigkeit der Konzilien und des Papstes. Luthers These, daß Konzilien irren können, wird reduziert auf die jedem römischen Katholiken annehmbare Deutung, es werde durch diese Behauptung nichts anderes zugestanden, als daß ein späteres Konzil die Beschlüsse eines früheren Konzils in eine klarere oder bessere Fassung bringen könne, ohne daß damit die Substanz der Aussage selbst berührt werde. Luther hat indes, wie bereits oben aufgeführt, den Satz, daß Konzilien irren können, ganz massiv so verstanden, daß es tatsächlich vorkommen kann und auch vorgekommen ist, daß Konzilien Lehrsätze beschließen, die der Hl. Schrift widersprechen, wie dies z. B. bei der Verurteilung von Huß auf dem Konzil von Konstanz der Fall war.

Die vorhandenen Gegensätze zwischen den Konfessionen werden aber nicht nur systematisch, sondern auch historisch durch kühne Interpretationen erweicht. So benutzt *Meinhold* die von *Latourette* ausführlich entwickelte These von der

Gegenreformation als der „zweiten Reformation“ — die nach der Verselbständigung der ersten Reformation in reformatorischen Kirchenbildungen sich als interne Reformation innerhalb der römisch-katholischen Kirche vollzog —, um gerade daraus eine „innere Verwandtschaft“ der evangelischen und der katholischen Kirche abzuleiten. Sicherlich gibt es eine solche „Verwandtschaft“, aber gerade die Mittel der Auseinandersetzung der „Verwandten“ untereinander in der Zeit der Gegenreformation, die eine Reduktion der Einwohnerzahl des christlichen Deutschlands von 30 Millionen auf 3 Millionen während des Dreißigjährigen Krieges zur Folge hatte, zeigen doch, daß offenbar das verwandtschaftliche Verhältnis ziemlich dialektischer Art war.

Ebenso kühn ist die Behauptung, die Gemeinschaft der evangelischen und der katholischen Kirche in den letzten mehr als 200 Jahren beruhe darauf, daß sie gemeinsam genötigt wurden, „sich mit den geistigen Strömungen der Neuzeit auseinanderzusetzen und von ihnen abzugrenzen. Beide haben diese Auseinandersetzung oft in derselben Weise geführt und die Grundsätze des christlichen Glaubens verteidigt, und um so entschiedener ausgedrückt, je mehr sie angefochten wurden“ (S. 41). Aber gerade diese Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen der Neuzeit zeigt doch in erster Linie den Unterschied, nicht die Gemeinsamkeit der Kirchen. Man halte sich nur die verschiedene Einstellung der reformatorischen Kirchen und der römischen Kirche zur Aufklärung, zur modernen Naturwissenschaft, zur historischen und Bibelkritik, zur Revolution, zur Sklaverei, zur Demokratie, zur Frauenemanzipation, zu den großen sozialen und bevölkerungspolitischen Fragen der Neuzeit vor Augen: auf all diesen Gebieten hat die römische Kirche weitgehend die Politik verfolgt, ihren Geistlichen die Beschäftigung mit den modernen Problemen überhaupt zu verbieten, wie dies im „Syllabus“ und im Anti-Modernisten-Eid der Fall war, und der protestantischen Theologie die Pionierarbeit zu überlassen, um dann, wenn die protestantische Theologie unter vielen schweren Opfern und z. T. unter schweren inneren Schäden und unter schärfster Kritik von seiten Roms die ersten Bastionen gestürzt hatte, nachträglich mit geschlossener Phalanx in die pazifisierten Gebiete einzurücken.

Das Entgegenkommen dem Partner gegenüber geht bei Meinhold bis zur Preisgabe eines evangelischen Verständnisses der Kirchengeschichte. Dies tritt wohl am deutlichsten in dem Kapitel „Steht Luther im Wege?“ in Erscheinung. Jeder unbefangene Leser kann die Frage nur so auffassen: Steht Luther einer Wiedervereinigung der evangelischen Kirche mit Rom im Wege? Die Antwort „Nein“ wird durch die Methode der historischen Relativierung Luthers erreicht. „Es gibt einen mehrfachen Ausdruck für ein und dieselbe Wahrheit, die in Christus begründet und in der Bibel enthalten ist“ (S. 64). „Ein Ausdruck dieser Wahrheit begegnet uns in der Lehre und in der Theologie des Reformators“, ein anderer —

so muß der evangelische Leser ergänzen — in der Lehre Roms. In Weiterführung dieser Relativierung wird dann wiederum die tödliche Dialektik der Gegenreformation in eine trauliche Verwandtschaftsbeziehung umgedeutet. Luther hat als Reformator unendlich viel dazu beigetragen, daß es in der Gegenreformation zu einer inneren Erneuerung der römisch-katholischen Kirche kam. So ist Luther nicht der trennende, sondern „der uns wieder zusammenführende Reformator der Kirche“ (S. 65).

Kein Wunder, wenn bei einer solchen Interpretation die Rechtfertigungslehre als Unterscheidungsmerkmal preisgegeben wird. Der Verf. geht kurz über diese Sache hinweg. „Aber wir sind doch auch der Überzeugung, daß es die gleiche Sache auch in der katholischen Kirche in freilich anderer Fassung gibt.“ Die Vertreter der „anderen Fassung“ haben allerdings bereits im Tridentinum die reformatorische „Fassung“ anathematisiert, so daß die „Varianten“ nicht mehr so einfach auswechselbar sind.

Einso geschwind werden die Schwierigkeiten in der Frage nach der Anerkennung des päpstlichen Primates hinweggezaubert. Das Dogma von der päpstlichen Infallibilität wird auf die Bedeutung reduziert: „Der Papst ist der Mund, der Sprecher der Kirche.“ Das klingt viel demokratischer, als es im Vaticanum I steht. Daß mit dem Infallibilitätsdogma auch das Dogma vom jurisdiktionellen Primat des Papstes verknüpft ist, bleibt unerwähnt. Sicherlich wird jeder evangelische Leser dem Verfasser beistimmen, wenn er den Wunsch ausspricht, der Primat des römischen Papstes möge wieder „die ignatianische Form des Primates der Liebe“ annehmen, doch würde selbst ein römisch-katholischer Kirchenhistoriker seine Betrachtung der bisherigen Papstgeschichte kaum mit den Worten krönen, mit denen Meinhold seine Abhandlung beschließt, daß dieser „Primat der Liebe“ zu allen Zeiten das größte Kleinod der römischen Kirche und ihr schönster Schmuck gewesen sei.

Die emphatische Betonung des „Primats der Liebe“ durch Meinhold hat indes wenigstens das Verdienst, auf einen Punkt aufmerksam zu machen, der in der bisherigen ökumenischen Diskussion nicht berührt wurde, vielleicht um eine gewisse milde ökumenische Stimmung nicht zu stören, der aber doch im Blick auf die Vergangenheit und Zukunft der christlichen Kirche nicht unerwähnt bleiben sollte.

Jeder Schritt auf dem Weg einer Herstellung der Einheit der Kirche im Sinn einer Unterstellung unter den römischen Primat führt unvermeidlich zu einer weiteren Steigerung der *Macht* der Kirche, die im konkreten Falle Nutznießerin der Einigungsbewegung ist. Angesichts dieses Machtzuwachses muß man sich doch vor Augen halten, daß erwiesenermaßen auch die Kirche nicht vor einem *Mißbrauch der Macht* geschützt ist. Die bisherige Kirchengeschichte bestätigt leider an er-

schreckenden Beispielen, daß nicht nur für die Staaten, sondern auch für die Kirche die Faustregel gilt: Wer die Macht hat, mißbraucht sie auch. Es wird auch von seiten der römisch-katholischen Kirchengeschichtsforschung zugegeben, daß gerade der Mißbrauch der geistlichen Gewalt der mittelalterlichen römischen Kirche zu politischen und wirtschaftlichen Zwecken einen der stärksten Antriebe der Reformation darstellte, dessen geschichtliche Berechtigung nicht bestritten werden kann.

Die Kirchengeschichte zeigt, daß in der mittelalterlichen Kirche der „Primat der Liebe“ sich politisch und wirtschaftlich als ein Primat der Macht realisiert hat. Im Kampf Luthers gegen die „Gewalt“ des Papsttums schwingt die tiefe Enttäuschung darüber mit, daß der Primat der Liebe zugunsten des Primats der Macht verraten wurde. Dieser Versuchung des Mißbrauchs der Macht hat die römische Kirche auch in der nachreformatorischen Zeit immer aufs neue nachgegeben.

In der Zwischenzeit ist der Kirche der Anspruch auf die politische Weltherrschaft in jahrhundertelangen Kämpfen durch die aus der Reformation selbst hervorgegangene neue Staatsidee und den durch sie herbeigeführten kirchlichen Pluralismus entwunden worden; auch der Kirchenstaat ist auf das Territorium des Vatikans selbst und der Peterskirche reduziert worden. Immerhin ist dem Papst als Souverän des Kirchenstaates noch eine wesentliche, im internationalen Staats- und Völkerrecht anerkannte politische Macht übriggeblieben, die der römischen Kirche einen besonderen und direkten politischen Einfluß auf die Regierungen der einzelnen Staaten ermöglicht. Der Papst besitzt alle Rechte eines Staatssouveräns. Die einzelnen Staaten sind beim Vatikan durch eigene Botschafter vertreten. Der Vatikan seinerseits hat bei den einzelnen Regierungen seine Nuntien akkreditiert, die alle diplomatischen Privilegien genießen.

Es mag sein, daß heutzutage der Mißbrauch der geistlichen Gewalt zu politischen und wirtschaftlichen Zwecken in der römischen Kirche selbst durch interne geistliche Gegenkräfte eingedämmt wird — sicher ist jedenfalls, daß einer der Hauptgründe, der heute den Mißbrauch der kirchlichen Macht verhindert oder wenigstens korrigiert, die Tatsache ist, daß die christliche Kirche heute in Gestalt einer Pluralität von selbständigen Konfessionskirchen existiert, die auf der ganzen Erde nebeneinander leben und miteinander auskommen müssen und die den Mißbrauch der kirchlichen Macht gegenseitig eindämmen.

Daß dem so ist, bestätigt die Tatsache, daß ein offensichtlicher Mißbrauch der geistlichen Macht der Kirche heute zumeist dort eintritt oder zum mindesten als ständige Gefahr droht, wo die römische Kirche als einzige das Feld beherrscht, wie dies in Italien, Spanien und einigen südamerikanischen Ländern der Fall ist. Man spricht gerade im deutschen Katholizismus mit Vorliebe von der Kirche als

dem *corpus mysticum Christi* und von ihren pneumatischen Qualitäten; man darf aber darüber nicht vergessen, daß eine der drei Kronen der päpstlichen Tiara die Kaiserkrone Konstantins ist.

Sollte diese äußere Kontrolle eines Mißbrauchs der geistlichen Macht der Kirche durch eine progressive Bewegung der Vereinigung anderer Kirchen mit Rom und durch den Abbau des kirchlichen Pluralismus in Wegfall kommen, so erhebt sich schon heute die Frage: Sind bei einer Kirche, die sich in ihrer Geschichte der Versuchung zum Mißbrauch der Macht so zugänglich erwiesen hat, die Möglichkeiten einer internen Selbstkontrolle vorhanden und, falls vorhanden, auch ausreichend, um diesen Mißbrauch in Zukunft zu verhindern und den Primat trotzdem als einen „Primat der Liebe“ auszuüben?

Ein römisch-katholisches Gegenstück zu diesem auf riskanten Interpretationen einherschreitenden Versuch ökumenischer Annäherung von evangelischer Seite her stellt der Beitrag von Otto Karrer für das von Margull herausgegebene *teamwork* dar, „Das ökumenische Konzil in der römisch-katholischen Kirche der Gegenwart“ (in: Die ökumenischen Konzile der Christenheit S. 237–284). Auch hier wird der ökumenische „Sprung“ durch eine Umdeutung der herrschenden römisch-katholischen Glaubenslehren vollzogen; auch hier führt indes der Versuch, die römischen Dogmen durch eine interpretative Angleichung dem evangelischen Christen näherzubringen, zu einer beträchtlichen Diastase zu der kirchlichen Normalinterpretation dieser Dogmen. Allerdings muß man Karrer ein größeres Recht auf die Handhabung der Kunst und Künste der Interpretation zubilligen als dem Protestanten Meinhold: bei dem dogmatischen Charakter der Infallibilität und der Irreformabilität katholischer Lehrentscheidungen ist für den römisch-katholischen Theologen die Interpretation der einzige Weg, eine neue Sicht oder sogar neue Ideen einzuführen, während der evangelische Christ von seinem Schriftverständnis her der kirchlichen Tradition freier und kritischer gegenüberstehen könnte.

Um so aufschlußreicher ist es zu sehen, wie Karrer gerade vom protestantischen Schriftprinzip ausgeht, um seinem evangelischen Leser einen Zugang zum katholischen Verständnis des Konzils zu vermitteln. So macht er gleich auf der ersten Seite drei Sprünge vorwärts, indem er seiner Anschauung vom römisch-katholischen Konzil und vom päpstlichen Primat eine Auffassung von der Heiligen Schrift als der *norma normans* zugrunde legt, die der protestantischen zum Verwechseln ähnlich klingt. Er erklärt: „Ein Konzil ist zwar ein höchst bedeutender Akt der Kirche, aber bleibt in grundsätzlicher Abhängigkeit von der göttlichen Offenbarung, d. h. von deren grundlegendem und normierendem Zeugnis der Heiligen Schrift.“ Unerwähnt bleibt dabei, daß die römische Lehre den größten Nachdruck darauf legt, daß die schriftliche Tradition der Kirche nicht isoliert

gesehen werden darf, sondern ihr die mündliche Tradition zur Seite steht. Un-erwähnt bleibt auch die Tatsache, daß bei der Deklaration der Mariendogmen, insbesondere bei der Verkündigung des Dogmas von der leiblichen Himmelfahrt Mariae, von der Begründung in der Hl. Schrift überhaupt abgesehen und die lebendige Tradition der Kirche selbst als Grundlage des Dogmas in Anspruch genommen wurde, daß also der obige Satz Karrers, jedenfalls so, wie er in den Ohren eines evangelischen Lesers klingt, nicht stimmen kann.

Daß die Heilige Schrift *norma normans* für die Konzilien und für die päpstlichen Kathedralbeschlüsse sei, ist jedenfalls dem Selbstverständnis der römischen Konzilien ebenso fremd wie dem des römischen Papsttums. Nach den Worten des Tridentinums heißt es von der kirchlichen Wahrheit: *hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus*, und auch die Proklamation der *constitutio dogmatica de fide catholica* auf dem Vaticanum I erfolgte mit der Formel „*innixi Dei verbo scripto et tradito*“.

Allerdings schränkt Karrer dieses kühne Entgegenkommen gegenüber dem evangelischen Leser später selbst wieder ein. S. 253 ff. kehren seine dogmatischen Betrachtungen auf die Frage nach dem Verhältnis von Dogma und Hl. Schrift zurück. Auch dort betont er, daß „dogmatische Entscheidungen im Verhältnis zur Heiligen Schrift niemals *norma normans*, sondern immer nur *norma normata* sind“. Diese Feststellung wird aber dann sofort durch den Zusatz ergänzt, daß die Dogmen indes im Verhältnis zum Glaubensleben *der jeweils gegenwärtigen Generation norma normans* sind und „das Wort Gottes für die Zeitgenossen in die Situation der Gleichzeitigkeit zu übersetzen haben“. Da aber die Kirche es immer nur mit den jeweils lebenden Zeitgenossen zu tun hat, bleibt das Dogma trotz der theoretischen Unterscheidung für die „Zeitgenossen“ praktisch immer *norma normans* auch gegenüber der Heiligen Schrift, und die zuerst getroffene Unterscheidung bleibt künstlich und fiktiv und trägt nur zur Verwirrung des Lesers bei.

In seiner weiteren theologischen Interpretation des Konzils macht sich bei Karrer durchweg eine Tendenz bemerkbar, die zwar den Wunsch und die Hoffnung mancher katholischer Kreise vor allem in Deutschland zum Ausdruck bringt, aber von der offiziellen kirchlichen Auffassung stark differiert, nämlich die Tendenz nach einer Verstärkung der Macht des Episkopates gegenüber der im Vaticanum I definierten Sonderstellung des römischen Papstes. Karrers These: „Das Konzil mit dem Papst ist mehr als der Papst“ ist zwar einleuchtend, läßt sich aber schwer in das vatikanische Dogma hineininterpretieren, aufgrund dessen der Papst zur Deklaration eines Dogmas der Kirche eines Konzils überhaupt nicht bedarf, sondern eine päpstliche Kathedralentscheidung *ex sese* infallibel und irreformabel ist.

Deutlicher als Meinhold gibt Karrer zu erkennen, daß die Konzilien seit der Zeit des Schismas zwischen Rom und Byzanz nicht mehr in Ordnung waren. Die mittelalterlichen, nach der Trennung zwischen Ost- und Westkirche einberufenen „Generalkonzile“ „sprachen im Namen der Kirche in der geschichtlichen Lage zu den im Westen aktuellen Anliegen. Sie sprachen in dem Zustand einer mitverschuldeten Spaltung“. Dies bedeutet doch praktisch, daß ihr Anspruch auf ökumenische Gültigkeit nicht zu Recht besteht. Eine solche Folgerung kann aber Karrer nicht ziehen. Er ist daher genötigt, zu der Theorie von einer „Ergänzung“ der postschismatischen Konzile zu greifen. Hierbei verfällt er in eine dunkle und verschwommene Ausdrucksweise. „Die Frage der Verbindlichkeit der Generalkonzile in ihren dogmatischen Lehrstücken wird bei Einigungsbesprechungen aktuell, und grundsätzlich ist unbezweifelt, daß die Erkenntnisse solcher Konzile besonders auf breiterer ökumenischer Basis ebenso ergänzbar sind, wie es schon die ökumenischen Konzile der geeinten Kirchen in der Zeit des Arianismus waren.“

Eine erste Unklarheit ist dadurch gegeben, daß in dem zweiten, oben zitierten Satz gar nicht mehr von den mittelalterlichen Konzilien, sondern von allen römischen Sonderkonzilien nach der Zeit des Schismas die Rede ist, deren ökumenischen Charakter Karrer zur Debatte stellt. Vollends dunkel aber ist, was Karrer unter einer „Verbreiterung der ökumenischen Basis“ eines Konzils versteht. Dies erweckt die Vorstellung, als ob es bei einem Konzil in heutiger römisch-katholischer Auffassung eine „Verbreiterung der ökumenischen Basis“ etwa in dem Sinne geben könne, daß dort nichtrömische Kirchen als gleichberechtigte Verhandlungspartner zugelassen würden, um mit der römischen Kirche über die „Ergänzung“ und „Verbesserung“ der in den „nur-römischen“ Konzilien in der Zeit nach dem Schisma dekretierten spezifisch römischen Dogmen zu verhandeln.

Auch der Gedanke der Ergänzbarekeit früherer Konzilien selbst ist insofern für den evangelischen Leser irreführend, als ja die Ergänzbarekeit, selbst wenn es so etwas gäbe, nur einen minimalen Spielraum der Interpretation bereits proklamierter Glaubenslehren betreffen könnte, während z. B. ein Widerruf einer einmal getroffenen dogmatischen Entscheidung außerhalb des Bereichs des Möglichen liegt und dem Grundprinzip der Irreformabilität päpstlicher Glaubensentscheidungen widerspricht, das ja durch das Vaticanum I festgesetzt ist.

In dem Abschnitt über das Vatikanische Konzil I versucht indes Karrer unverdrossen, auch die Idee des päpstlichen Primates dem evangelischen Christen durch eine kühne Neuinterpretation verständlich zu machen. Er weist darauf hin, daß innerhalb der Kirche selbst eine „Spannung zwischen episkopalen und petrinischen Tendenzen“ herrsche, die „für die Lebendigkeit der christlichen Gemeinschaft geradezu bezeichnend“ sei. Angesichts dieser Spannung zwischen zwei extremen Haltungen sei „ein oberstes Schlichtungsamt“ erforderlich, dessen Bedeutung für

das Leben und die Einheit der Kirche schon rein geschichtlich einleuchten dürfte aus der Tatsache, daß die wichtigsten Glaubenstraditionen der Christenheit wie Kanonbildung, Christologie, trinitarische Dogmen, Schutz der Häretikertaufe „letztlich durch die Führung des Petrusamtes zustande kamen“.

Diese These steht nun aber geschichtlich auf schwachen Beinen. Einmal ist ja das Papsttum in der Form, wie es im Vaticanum I seine dogmatische Definition gefunden hat, gerade kein „oberstes Schlichtungsamt“ angesichts der Spannung zwischen episkopalen und petrinischen Tendenzen, sondern der eindeutige und definitive Sieg der extremen petrinischen Tendenzen. Die Spannung wurde gerade nicht „geschlichtet“, sondern unterdrückt, wie aus der Tatsache hervorgeht, daß die stärksten Reformforderungen heute vom Episkopat erhoben werden und auf eine Stärkung der Selbständigkeit des Episkopates abzielen.

Vor allem aber kann man mit dem besten Willen nicht behaupten, daß „die wichtigsten Glaubenstraditionen der Christenheit“ „letztlich durch die Führung des Petrusamtes zustande kamen“, denn die meisten der von Karrer erwähnten Glaubenstraditionen wurden in der Zeit vor dem Schisma formuliert, in einer Epoche also, in der die römischen Päpste auf den Konzilien keineswegs die „Führung“ hatten, sondern nur durch Legaten, oft nur durch einen einzigen, vertreten waren und den durch die Kaiser bereits für die gesamte Reichskirche autorisierten Konzilsbeschlüssen nachträglich zustimmten, während umgekehrt diejenigen Dogmen, die auf den „nur-römischen“ Konzilien nach dem Schisma deklariert wurden, gerade von der östlichen Christenheit nicht anerkannt wurden.

Der andere Weg Karrers, den evangelischen Christen das Vaticanum I verständlich zu machen, besteht darin, seinen exklusiven Anspruch durch eine wenn auch verdeckte historische Relativierung zu mildern, indem er von einer „zeitgeschichtlichen Überbetonung des Papalismus“ spricht. Hier macht sich bei Karrer ein Pseudohegelianismus bemerkbar, der auf die römisch-katholische Dogmengeschichte ein Entwicklungsschema anwenden will, indem er eine Art von historischer Kontingenz der Gültigkeit der einzelnen Dogmen feststellt. Wie die generelle Aufgabe des Dogmas darin besteht, das Wort Gottes für die Zeitgenossen „in die Situation der Gleichzeitigkeit zu übersetzen“, so besagt auch die „Unfehlbarkeit“ der dogmatischen Entscheidungen der Päpste bzw. Konzilien nur die „irrtumsfreie Angemessenheit der gegebenen Erklärung in Beantwortung zeitgeschichtlicher Fragen“. Allerdings hat bisher kein einziges Konzil und kein einziger Papst seine dogmatischen Entscheidungen mit einer zeitgeschichtlichen Limitation seines Gültigkeitsanspruchs versehen.

Wenn man dann weiter bei Karrer liest, daß auch der Begriff „irreformabel“ des Vaticanum nur in dem eingeschränkten Sinn einer zeitgeschichtlichen Bedingtheit des Dogmas zu verstehen ist und „nicht besagt, daß bei neuauftretenden

Fragestellungen der jeweiligen geistigen Zeitsituation keine Ergänzungen, in diesem Sinne sogar ‚Verbesserungen‘ früherer Formulierungen möglich wären“ (S. 254), so hat man den Eindruck, daß es wirklich angemessener ist, mit Luther zu erklären, daß Konzilien irren können, als sich auf eine solche künstliche, uneigentliche und gewundene Interpretation von Begriffen einzulassen, die an sich doch klar und eindeutig sind, und als zu beweisen, daß „infallibel“ doch nicht ganz infallibel und „irreformabel“ doch nicht ganz irreformabel bedeutet.

Auch die S. 257 geäußerte These, durch die päpstliche Infallibilität werde die „episkopale Struktur der Kirche nicht angetastet“ und durch das Vaticanum I sei „grundsätzlich an der kollegialen Struktur der Hierarchie nichts geändert worden“, ist ein Versuch einer „Ergänzung“ der authentischen Auslegung des Vaticanums, von der erst abzuwarten bleibt, ob und wie weit sie sich Rom tatsächlich zu eigen macht oder nicht. Hier muß wieder die pseudohegelianische Idee der zeitgeschichtlichen Bezogenheit der Dogmen dazu herhalten, römische Lehrentscheidungen dem evangelischen Leser plausibel zu machen, so wenn Karrer erklärt, in der Tat habe sich „aus der Vorwegnahme der Primatsbehandlung und aus dem vorzeitigen Abbruch des Konzils eine gewisse Einseitigkeit in der nachfolgenden Entwicklung ergeben“, und die päpstliche Bulle „*Pastor Aeternus*“, mit der Pius IX. „eine authentische Skizze der vatikanischen Beschlüsse bot“, habe naturgemäß „eine zeitgeschichtliche Neigung bestärkt, das *sentire cum ecclesia* gleichzusetzen mit dem *sentire cum papa*“.

Wenn nun aber diese Interpretation des Vaticanum I von Pius IX. wirklich authentisch ist — und eine päpstliche Bulle ist nun einmal kirchenrechtlich ein bißchen mehr als eine „Skizze“ —, wie kann sie dann der Ausdruck einer „zeitgeschichtlichen Neigung“ sein, und wie soll der arme Gläubige feststellen, wann die Epoche dieser „zeitgeschichtlichen Neigung“ und damit die Epoche ihrer „authentischen Gültigkeit“ abgelaufen ist?

Auch wird es dem Verfasser schwerfallen, aus der Dogmengeschichte auch nur ein einziges Beispiel nachzuweisen, in dem der Prozeß der Dogmenbildung sich nach diesem Schema der „Ergänzung und insofern Verbesserung“ früherer dogmatischer „Antworten auf zeitbedingte Fragen“ abgespielt hat. Aus demselben Grunde wird man auch seine Mutmaßungen über eine „Ergänzung und insofern Verbesserung“ des Vaticanum I schwerlich für eine probable Prognose halten können.

Leider muß man feststellen, daß Karrer selbst von dem kommenden Konzil mehr erhofft, als von ihm zu erwarten ist. Tragischerweise sind eine Reihe der von ihm geäußerten Wünsche und Hoffnungen für das Konzil schon zerknickt worden, bevor das Konzil zusammentrat. So äußert Karrer S. 268 den Wunsch einer stärkeren Zulassung der Volkssprache in der Liturgie. Angesichts der Tat-

sache, daß „die moderne Liturgische Bewegung nach dem Zeugnis der Liturgischen Kongresse der letzten Jahre es ‚schmerzlich empfunden‘ hat, daß die lateinische Liturgiesprache als ‚Kirchensprache‘ mit gewissen Anpassungen festgehalten wird“, hat sich eine der amtlichen Vorbereitungskommissionen des Vaticanum II mit der Frage des künftigen Gebrauchs des Latein als Kirchensprache in Liturgie und Unterricht befaßt, wobei sich die von vielen kirchlichen Stellen vorgetragenen Hauptbedenken auch auf die Beibehaltung des Latein als Unterrichtssprache in den theologischen Ausbildungsstätten der römischen Kirche in Nordamerika, Afrika und Asien richteten.

Aber noch bevor die Konzilskommission Gelegenheit hatte, ihre Erwägungen abschließend zu formulieren und der Zentralkommission entsprechende Vorschläge für die Beratung des Konzils selbst vorzulegen, ist in dieser Frage durch die *constitutio „Auctoritas patrum“* zur größten Überraschung der Mitglieder der vorbereitenden Kommission die päpstliche Entscheidung gefallen, daß Latein fürderhin in *cultu et in seminariis*, d. h. als liturgische und als Unterrichtssprache beibehalten werden soll und daß eine Intensivierung der lateinischen Sprachkenntnisse für den katholischen Klerus gefordert wird. Ganz im Gegensatz zu der Gepflogenheit früherer Päpste, in Materien, die als Gegenstand der Beratung und Beschlußfassung eines nahen Konzils vorgesehen sind, nicht kurzfristig vor dem Zusammentritt des Konzils eine päpstliche Entscheidung zu treffen, ist hier eine Deklaration erfolgt, die die Kommissionsmitglieder der Aufgabe enthebt, ihre Beratungen weiter fortzusetzen, und die Konzilsväter von einem Gegenstand der Beratung befreit, der sehr wohl eine konziliare Beratung verdiente.

Solche Vorkommnisse ermutigen nicht die Erwartung, daß das Vaticanum II eine „Ergänzung und insofern Verbesserung“ des Vaticanum I bringen werde, noch weniger die S. 275 ausgesprochene viel weiter reichende Erwartung, daß „die ‚nur-römischen‘ Dogmen, die in der Trennungszeit seit dem Schisma zwischen Rom und Byzanz entstanden“, insofern nicht endgültig sind, als sie bei ökumenischem Austausch im Geist der Liebe auch noch Ergänzungen zugänglich sind, in diesem Fall „solchen Ergänzungen, die den biblisch begründeten Anliegen der Getrennten Rechnung tragen“.

III.

Wenn in der vorliegenden Literatur immer wieder beklagt wird, daß die evangelisch-theologische Literatur das Thema „Konzil“ in ihrer Ekklesiologie fast völlig vernachlässigt habe, so ist dies ein Vorwurf, der sich weder geschichtlich noch systematisch in dieser Schärfe aufrechterhalten läßt. Wenn etwa Meinhold im Zusammenhang mit diesem Vorwurf (Konzile, S. 133) behauptet: „In den

lutherischen Bekenntnisschriften findet sich kein Abschnitt, der über die Konzile handelt“, so übersieht dieser Vorwurf doch immerhin die schlichte Tatsache, daß im Artikel VII der Confessio Augustana „Über die Kirche“ die Grundlage für eine ökumenische Ekklesiologie und für ein evangelisch-reformatorisches Verständnis des Konzils gegeben ist. Indes nimmt weder *Meinhold* in seinen kirchengeschichtlichen Kapiteln über die reformatorische Auffassung vom Konzil noch *J. Pelikan* in seiner Abhandlung über Luthers Stellung zu den Kirchenkonzilien auf diesen fundamentalen Artikel der C. A. über die Kirche Bezug. In diesem Artikel ist mit schlichten Worten ausgesprochen:

„Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden, wie Paulus spricht zum Ephesern am 4.: ‚Ein Leib, ein Geist, wie ihr berufen seid zu einerlei Hoffnung euers Berufs, ein Herr, ein Glaub, eine Tauff.‘ “

Dieser Artikel zeigt klar und deutlich den ökumenischen Aspekt des reformatorischen Kirchenverständnisses, der die Einheit der christlichen Kirche als oberstes Anliegen festhält. Hier wird festgestellt, daß die Einheit der Kirche in der Einheit des Glaubens, der Einheit der Taufe, der Einheit der Hoffnung besteht und daß sie durch die Tatsache konstituiert wird, daß sie der eine Leib ihres einen Herrn Jesus Christus ist und daß der eine Heilige Geist in ihr wirksam wird. Diese Einheit der Kirche bedingt aber nicht eine verfassungsmäßige oder liturgische Gleichförmigkeit. Die Einheit der Kirche repräsentiert sich in einer Pluralität christlicher Kirchen, die sich zwar in ihren verfassungsmäßigen und liturgischen Ordnungen voneinander unterscheiden, aber im Glauben, in der Taufe und in der Hoffnung eins sind.

In dieser Konzeption der ökumenischen Einheit der Kirche, die sich in einer Pluralität konkreter geschichtlicher Kirchen manifestiert, ist auch bereits eine bestimmte Vorstellung von der Repräsentation der Einheit der Kirche beschlossen, von der jedenfalls das Eine gesagt werden kann, daß ihr die Struktur des Ökumenischen Rates der Kirchen und seiner Repräsentation auf den Weltkirchenkonferenzen ekklesiologisch sehr viel nähersteht und angemessener ist als die Struktur eines „ökumenischen Konzils“ des römischen Typus.

Das Bekenntnis zur Einheit der Kirche tritt auch sehr deutlich in den Torgauer Artikeln hervor, die nachdrücklich an der Katholizität der Kirche festhalten und größten Wert darauf legen, daß die Ungleichheit der Kirchen in ihren äußerlichen menschlichen Ordnungen nicht wider die Einigkeit der Kirche ist. Es heißt dort:

„Darüber so stehet *Einigkeit der christlichen Kirchen* nicht in äußerlichen menschlichen Ordnungen, darum ob wir schon *ungleiche Ordnung gegeneinander halten*, sind wir darumb nicht abgeschnittene Glieder von der Kirdien, sind auch darumb die heiligen Sakrament bei uns nicht untuchtig.

Denn *Ungleichheit in äußerlichen, menschlichen Ordnungen sind nicht wider die Einigkeit der christlichen Kirchen*, wie klar ausweist dieser Artikel, den wir im Glauben bekennen: *Credo sanctam ecclesiam catholicam*. Denn dieweil uns hie geboten, daß wir glauben, daß *catholica ecclesia* sei, das ist die Kirch in ganzer Welt und nicht gepunden an ein Ort, sonder allenthalt wo Gottes Wort und Ordnung ist, daß da Kirch sei und doch die äußerlichen, menschlichen Ordnungen nicht gleich sind, folget, daß *solche Ungleichheit nicht wider die Einigkeit der Kirchen ist*.

Auch spricht Christus: *Oves meae vocem meam audiunt, alienam non audiunt nec sequuntur*. Und ‚Gottes Reich kompt nicht mit äusserlicher Weis‘, *si dixerunt: ecce hic ecce illic*. Und Paulus: ‚Gottes Reich ist weder in Essen noch Trinken etc.‘ Item Augustinus schreibt klar *ad Januarium*, daß Einigkeit der Kirchen nicht in äußerlicher Menschenordnung stehe und spricht, daß solche Menschenordnung sollen frei sein, mogen gehalten oder nicht gehalten werden“^{*)}.

Noch deutlicher kommt dieser Gedanke einer evangelisch-reformatorischen Auffassung von der Katholizität der Kirche, die eine Pluralität geschichtlicher Kirchen umfaßt, in der Apologie der *Confessio Augustana* zum Ausdruck, die *Melanchthon* verfaßt hat. Gerade Melanchthon hat gegenüber dem Vorwurf Ecks, die reformatorische Partei verstoße gegen die Katholizität der Kirche, mit allem Nachdruck die Katholizität der Kirche in den Mittelpunkt seiner Apologie des VII. Artikels von der Kirche gestellt. Er beginnt seine Ausführungen mit der Feststellung, daß gerade der Artikel von der Katholizität der Kirche im Hinblick auf die allgemeine Bedrohung und Anfechtung der Kirche auf der ganzen Welt besonders nötig und tröstlich sei. Gerade die Begründung der Katholizität der Kirche in ihrer Bedrohtheit seitens ihrer Gegner gibt seinen Worten eine für unsere Zeit unmittelbare Aktualität: zeigen sie doch, wie weit das ursprüngliche reformatorische Verständnis der Kirche entfernt ist von dem landeskirchlichen Provinzialismus, der zum Teil später in der Entwicklung der protestantischen Orthodoxie den globalen Blick auf die universale Kirche und ihre Verbreitung über die ganze Welt verschleiert hat. Es heißt dort:

„*Und der Artikel von der katholick oder gemein Kircken, welche von aller Nation unter der Sonnen zusammen sich schickt, ist gar tröstlich und hohenötig. Denn der Hauf der Gottlosen ist viel größer, gar nahe unzählig, welche das Wort verachten, bitter hassen und aufs äußerste verfolgen, als da sein Türken, Mahometisten, andere Tyrannen, Ketzer etc. Darüber wird die rechte Lehre und Kirche oft so gar unterdrückt und verloren, wie unterm Papsttum geschehen, als*

^{*)} cf. Augustinus Ep. 54, 2, 2 *ad Januarium* CSEL 34, 160, 9 f. und Ep. 55, 19, 35 CSEL 34, 209, 18 ff.

sei keine Kirche, und läßt sich oft ansehen, als sei sie gar untergangen. Dagegen daß wir gewiß sein mügen, nicht zweifeln, sondern fest und gänzlich gläuben, daß eigentlich eine christliche Kirche bis an das Ende der Welt auf Erden sein und bleiben werde, daß wir auch gar nicht zweifeln, daß eine christliche Kirche auf Erden lebe und sei, welche Christi Braut sei, obwohl der gottlos Hauf mehr und größer ist . . . so ist der tröstliche Artikel im Glauben gesetzt: *„Ich gläube ein katholick, gemeine, christliche Kirche“,* damit niemanden denken möchte, die Kirche sei, wie ein ander äußerlich Polizei, an dieses oder jenes Land, Königreich oder Stand gebunden, wie von Rom der Papst sagen will, sondern das gewiß wahr bleibt, *daß der Hauf und die Menschen die rechte Kirche sein, welche hin und wieder in der Welt, von Aufgang der Sonne bis zum Niedergang, an Christum wahrlich glauben, welche denn ein Evangelium, einen Christum, einerlei Tauf und Sakrament haben, durch einen heiligen Geist regieret werden, ob sie wohl ungleiche Ceremonien haben.“*

Von römischer Seite ist Melanchthon entgegengehalten worden, man könne den Satz, daß Menschensatzungen (Traditionen) nicht allenthalben gleichförmig sein müßten, in dieser Form nicht akzeptieren; hier sei vielmehr zu unterscheiden zwischen universalen und partikulären Traditionen. Die Einheit der Kirche mache es erforderlich, daß wenigstens die universalen Traditionen überall gleich seien und daß diese zur wahren Einheit der Kirche notwendig seien. Mit diesem Einwand versucht die römische Partei, die von päpstlicher Seite geforderte liturgische und verfassungsmäßige Uniformität der katholischen Kirche aufrechtzuhalten. Demgegenüber erläutert nun Melanchthon den reformatorischen Gedanken, daß die Katholizität der Kirche eine geschichtliche Pluralität verschieden geordneter Kirchen zulasse, in einer sehr anschaulichen kritischen Auseinandersetzung mit der gegnerischen Distinktion und schreibt:

„Das ist eine grobe *distinctio*. Wir sagen, daß diejenigen ein einträchtige Kirche heißen, die an einen Christum gläuben, ein Evangelium, einen Geist, einen Glauben, einerlei Sakrament haben, und *reden also von geistlicher Einigkeit*, ohne welche der Glaube und ein christlich Wesen nicht sein kann. Zu derselbigen Einigkeit sagen wir nun, es sei nicht not, daß Menschensatzungen, sie sein *universales* oder *particulares*, allenthalben gleich sein. Denn die Gerechtigkeit, welche für Gott gilt, die durch den Glauben kommt, ist nicht gebunden an äußerliche Ceremonien oder Menschensatzungen. Denn der Glauben ist ein Licht im Herzen, das die Herzen verneuert und lebendig macht; da helfen äußerliche Satzungen oder Ceremonien, sie sind *universal* oder *particular*, wenig zu . . .

Aber wie die Einigkeit der Kirchen dadurch nicht getrennt wird, ob in einem Lande, an einem Ort die Tage natürlich länger oder kürzer sein denn am andern,

also halten wir auch, daß die Einigkeit der Kirchen dadurch nicht getrennet wird, ob solchen Menschensatzungen an einem Ort diese, am andern Ort jene Ordnung haben . . . Denn da solche Menschensatzungen nicht ein nötiger Gottesdienst sind, so folget, daß etliche fromm, heilig, gerecht, Gotteskinder und Christen sein können, die gleich nicht die Ceremonien haben, so in andern Kirchen im Gebrauch sein. Als ein Gleichnis: Wenn dies stehet, daß deutsch und französich Kleidung tragen nicht ein nötiger Gottesdienst sei, so folget, daß etliche gerecht, heilig und in der Kirche Christi sein können, die auch gleich nicht deutsch oder französich Kleidung tragen.“

In diesen Gedanken sind die Grundideen eines evangelisch-reformatorischen Verständnisses nicht nur der Einheit und Katholizität der Kirche, sondern auch ihrer Repräsentation ausgesprochen, denn die Repräsentation einer solchen aus einer Mannigfaltigkeit geschichtlicher Kirchen bestehenden katholischen Kirche kann nur in einer Synode bestehen, in der diese verschiedenen Kirchen gleichberechtigt vertreten sind, wobei die Gleichberechtigung sich nicht nur auf ihre zahlenmäßige Repräsentation, sondern auch auf die Struktur ihrer Kirche selbst erstreckt, in der natürlich einem evangelischen Verständnis der Kirche gemäß neben den Geistlichen auch die Laien der Kirche vertreten sind. Es erschien mir nützlich, anstelle allgemeiner Betrachtungen über das Fehlen einer „Theologie des Konzils“ bei den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen an diese positiven Ansätze in dem Grundartikel der evangelisch-reformatorischen Ekklesiologie anzuknüpfen.