

# Das Konzil in der Geschichte

## Erwartungen und Widerstände\*

*Von Peter Stockmeier*

Ein erstaunlicher Stimmungsumschwung gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich in den letzten Jahren breit gemacht. Der kirchliche Alltag hat die hochgemute Christenheit der sechziger Jahre längst eingeholt und ihren Impetus gelähmt; ein Trend zur Kritik macht sich geltend, und zwar weit über jene kleine Gruppierung hinaus, die sich um Altbischof Lefèbvre scharte. Aus Hang zur Tradition beklagt man die vermeintliche Auflösung jener imponierenden Symbiose von Antike und Evangelium, die das Erscheinungsbild des römischen Katholizismus formte; man beschwört die Vorstellung vom Schiff der Kirche, das auf den Wellen des Zeitgeistes hin und her geworfen wird. Pauschale Angriffe lassen zunehmend die detaillierten Einwände hinter sich — etwa im liturgischen Bereich —, oder jene *damatio memoriae* eines deutschen Konzilspräsidenten in einer Nacht- und Nebelaktion, die wohl mehr beabsichtigte als eine historische Korrektur an der Bronzetür von St. Peter. Plakativ diffamiert man die Versammlung der Bischöfe als »Konzil der Buchhalter«, und kaum einer der betroffenen Teilnehmer wehrt sich gegen den Vorwurf, der im Schlagwort vom »Ungeist« des Konzils geradezu eine Rechtfertigung erfuhr. Die Diagnose über das Zweite Vaticanum angesichts einer so beschworenen Krise zwanzig Jahre danach lautet: Metastasen einer kirchlich-katholischen Reformitis, und als Therapie zeichnet sich ab: ein Ausmerzen aller vermeintlichen oder auch wirklichen Wucherungen am Leibe Christi<sup>1</sup>.

In unserer Analyse des Konzils in der Geschichte geht es nicht um ein Aufdecken der Ursachen dieser Schelte, deren Wurzeln in vielerlei Schichten haften. Mangelnde Hinführung und übertriebene Euphorie, riesige Programme und begrenzte Aufnahmefähigkeit, naiver Progressismus und beharrendes Festhalten, eine Vielzahl von Ursachen, die nicht zuletzt in der individuellen Verfassung der Gläubigen liegen, lösten in weiten Kreisen Unbehagen aus bei der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse. In dieser Atmosphäre kommen auch weniger theologische Argumente ins Spiel als Erfahrungsmotive, und zwar von der Abneigung gegenüber eigener Glaubensverantwortung bis zum Gefühl der Heimatlosigkeit bei einem Gottesdienst in einem fremd-

---

\* Vortrag in der Katholischen Akademie in Bayern am 16. November 1985.

<sup>1</sup> Den Verlust des »sinnlichen Symbolsystems« durch das Vaticanum II beklagt A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt 1981. Zur weiteren Kritik, vor allem an Folgeerscheinungen, siehe H. Kuhn, *Die Kirche im Zeitalter der Kulturrevolution: Herkunft und Zukunft* 6, Graz-Wien-Köln 1985; J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München-Zürich-Wien 1985; H. de Lubac, *Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München-Zürich-Wien 1985.

sprachigen Land. Soll christliches Glauben nicht zum blutlosen Akt ausdünnen, dann lassen sich solche Faktoren nicht einfach beiseiteschieben. In der Geschichte hatten sich Konzilsaussagen immer im Umfeld der kulturellen oder gar politischen Situation zu behaupten. Insofern stellt auch eine konziliare Entscheidung in Sachen des Glaubens oder der Disziplin nicht das Ende eines Konfliktes dar; sie löst unweigerlich neue Diskussionen aus, in denen sich die Rezeption eines Konzils vollzieht.

### 1. Das Aufkommen des Synodalwesens in geschichtlicher Situation

Entgegen einer verbreiteten Redeweise von einer synodalen Struktur der Kirche verweist das Aufkommen des Synodalwesens zunächst auf konkrete Anlässe, näherhin auf Konflikte in und unter den Gemeinden<sup>2</sup>. Nicht eine Weisung Jesu liegt der synodalen Art kirchlicher Konfliktlösung zugrunde, sondern eine spontane Reaktion von Ortsgemeinden auf eine die Einheit (*κοινωνία*) der Glaubensgemeinschaft bedrohende Herausforderung steht am Anfang des synodalen Geschehens. Synode und Konzil illustrieren wie kaum ein anderes Element die geschichtliche Verfaßtheit der Kirche, ihre Artikulation des Glaubens im Umfeld menschlichen Daseins<sup>3</sup>.

Die Zuordnung des Konzils zur Kirche beruft sich vielfach auf die in Apg 15 und Gal 2, 1—10 berichtete Versammlung der Apostel und der Ältesten mit der Jerusalemer Gemeinde, das sogenannte Apostelkonzil, welches bekanntlich die Freiheit der Heidenchristen vom jüdischen Gesetz sanktionierte<sup>4</sup>. Man hat schon viel darüber gerätselt, ob und welches Modell für diese Versammlung Pate stand? Mit guten Gründen verwies man auf den Sanhedrin, jene Gerichtsinstanz des Judentums, die seit römischer Zeit in religiösen, rechtlichen oder politischen Fragen Entscheidungsbefugnis wahrnahm. Nun ist aber diese richterliche Institution in ihrer Rolle keineswegs so eindeutig geklärt, daß sie rundweg als Vorbild für das sogenannte Apostelkonzil gelten kann (auch die Vermittlung an die Jerusalemer Urgemeinde ist nicht erwiesen), und darum spricht Hermann Josef Sieben mit Recht von synhedrialelementen, die Lukas in seinem Bericht verwertet habe<sup>5</sup>. Über die Aufnahme zeitgenössischer Kriterien der Urteilsbildung hinaus wirkte fraglos in den Versammlungen des

<sup>2</sup> Diesen geschichtlichen Befund betont auch Y. Congar, Konziliare Struktur oder konziliare Regierungsform der Kirche, in: *Concilium* 19 (1983) 501—506; vgl. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 147 ff.

<sup>3</sup> Zur Information über die Geschichte der Konzilien stehen zur Verfügung C. J. v. Hefele, *Conciliengeschichte*, 9 Bde., Freiburg 1873—90 (Bd. VIII u. IX v. J. Hergenröther); K. Stürmer, *Konzilien und ökumenische Kirchenversammlungen. Abriss einer Geschichte*, Göttingen 1962; G. Dumeige—H. Bacht (Hrsg.), *Geschichte der Ökumenischen Konzilien*, 12 Bde., Mainz 1963 ff.; W. Brandmüller (Hrsg.), *Konziliengeschichte*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1979 ff.; H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte: Theologisches Seminar, Freiburg-Basel-Wien* 1983.

<sup>4</sup> Den synodalen Aspekt dieses Treffens behandelt J. A. Fischer, *Das sogenannte Apostelkonzil, in: Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle*, hg. v. G. Schwaiger, München-Paderborn-Wien 1975, 1—17.

<sup>5</sup> H. J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche: Konziliengeschichte B*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1979, 397 ff.

Urchristentums die Überzeugung von der Anwesenheit Christi bzw. des Heiligen Geistes in der Gemeinschaft der Gläubigen mit, eine Auffassung, die nachhaltig das Selbstbewußtsein der frühen Kirche prägte (vgl. Mt 18, 20; Apg 15, 28)<sup>6</sup>.

Als Instrument innerkirchlicher Konfliktlösung erscheinen Synoden erstmals in der Geschichte des Christentums, als die Geistbewegung des Montanismus im zweiten Jahrhundert Unruhe in Kleinasien ausgelöst hatte. Da »kamen die Gläubigen Asiens wiederholt an verschiedenen Orten zusammen, prüften die neue Lehre, erkannten ihre Gemeinheit und verurteilten die Sekte, worauf diese Leute aus der Kirche hinausgeworfen und aus der Gemeinschaft (*κοινωνίας*) ausgeschlossen wurden«<sup>7</sup>. Dieser Bericht des Kirchenhistorikers Euseb schildert knapp die Anfänge synodalen Vorgehens in der Kirche. Das Wiederaufleben urchristlicher Naherwartung im Montanismus, begleitet von apokalyptischen Phänomenen prophetischer Rede als Zeichen der Endzeit (vgl. Apg 2, 14 ff mit Joel 3, 1—5), hatte nicht nur die Gemeinden Kleinasiens in Unruhe versetzt, weil der Anspruch des Pneumas die entfaltete Ordnung der jungen Kirchen insgesamt in Frage stellte. Kirchenmänner dieser Zeit wie Bischof Apollinarios von Hierapolis (+ um 180) traten in Wort und Schrift der montanistischen Geistbewegung entgegen; aber erst die mehrmaligen Zusammenkünfte der »Gläubigen« — als Bezeichnung für die Christen allgemein nicht gegen den »Klerus« gerichtet — zogen eine endgültige Trennungslinie gegenüber den angeblichen Geiststrägern. Ohne Zweifel handelt es sich bei diesen Versammlungen um ein synodales Geschehen im eigentlichen Sinn, auch wenn neben Bischöfen offensichtlich auch Laien beteiligt waren. Die »Gläubigen« kamen aus verschiedenen Ortskirchen; man unterzog die neue Lehre einer Prüfung und schloß deren Wortführer aus der Kirche aus — fraglos Aufgaben einer Synode. Eusebios selbst verliert kein Wort über mögliche Vorbilder solcher kirchlicher Zusammenkünfte, die wegen des gespaltenen Ostertermins dann geradezu weltweit in Palästina ebenso wie in Rom und Gallien zusammengerufen worden waren; er erwähnt weder die Jerusalemer Versammlung der Apostel noch ein anderes Institut aus dem religiösen, gesellschaftlichen oder staatlichen Bereich<sup>8</sup>. Vermutlich ging der entscheidende Anstoß zur synodalen Praxis doch aus dem ausgeprägten Gemeinschaftsbewußtsein der jungen Kirchen hervor, das zur gleichen Zeit auch in regen Briefkontakten zwischen den Gemeinden seinen Ausdruck fand<sup>9</sup>. Jedenfalls hat die Synode alsbald eine entscheidende Funktion im Leben der Kirche geübt, und zwar zur Klärung anstehender Fragen des Glaubens und der Disziplin; sie wird zum Organ innerkirchlicher Konfliktlösung.

<sup>6</sup> Zu diesem Theologumenon siehe ebd. 220 f. Vgl. unten Anm. 12.

<sup>7</sup> Eusebios, h. e. V 16, 10 (GCS 9, 1, 464). Vgl. J. A. Fischer, Die antimontanistischen Synoden des 2./3. Jahrhunderts, in: AHC 6 (1974) 241—243.

<sup>8</sup> Ebd. V 23, 2. Die Parallele zu staatlichen Institutionen hob neuerdings wieder hervor E. Herrmann, *Ecclesia in Re Publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz*: Europ. Forum 2, Frankfurt-Bern-Cirencester 1980, 52 ff.

<sup>9</sup> Gut faßbar z. B. in den katholischen Briefen des Bischofs Dionysios von Korinth (Eusebios, h. e. IV 23, 1).

Die um Christus gescharte und auf gemeinschaftlichen Entscheid angelegte Versammlung vermochte freilich nicht, Montanus und seine Anhänger in die allgemeine Kirche zurückzuführen. Die Ausgeschlossenen beschimpften ihre Richter sogar als »Prophetenmörder«<sup>10</sup>. Der Montanismus, bald nach Afrika verpflanzt, konnte sich mit elitärem Anspruch bis in das fünfte Jahrhundert behaupten und so demonstrieren, daß die Synode von Anfang an in ihrer Integrationsfähigkeit begrenzt war. Andererseits führte die Auseinandersetzung mit den Montanisten dazu, daß die Prophetie innerhalb der Gemeinde in Mißkredit geriet, während der Geistbesitz zunehmend an das rechtmäßig übertragene Amt gebunden wurde.

Die Selbstverständlichkeit, mit der Euseb von den antimontanistischen Synoden spricht, mag als Rückprojektion späterer Verhältnisse erscheinen. Auf die Autorität von Synoden berief sich aber schon Tertullian (+ nach 220) bei seiner Ablehnung der Bußschrift des Hermas<sup>11</sup>, und grundsätzlich erläuterte er sie in seiner Fastenschrift: »Außerdem werden in den griechischen Ländern an bestimmten Orten jene Versammlungen aus allen Kirchen, die man Konzilien nennt, abgehalten, durch welche alle Dinge gemeinschaftlich verhandelt werden, und worin auch eine Repräsentation der gesamten Christenheit in ehrfurchtgebietender Weise gefeiert wird. Und wie angemessen ist dies, sich aus Anlaß des Glaubens von allen Seiten um Christus zu scharen! Siehe ,wie gut und schön ist es, wenn Brüder miteinander in Eintracht wohnen‘« (Ps 133, 1)<sup>12</sup>. Der aufschlußreiche Text bestätigt die synodale Praxis insbesondere im griechischen Raum; das Konzil erscheint dabei als Repräsentation der Kirche, als Versammlung in der Gegenwart Christi. Obwohl nach Eusebios diese Repräsentation der Kirche durch das Konzil nicht ausschließlich von Bischöfen verwirklicht wurde, kam diesen immer mehr Gewicht zu, und zwar als Häuptern der Gemeinden, weniger als Delegierten. »Die Kirche«, erklärt Cyprian (+ 258), »ist das dem Bischof geeinte Volk und die ihrem Hirten anhängende Herde. Du mußt wissen: Der Bischof ist in der Kirche und die Kirche ist im Bischof«<sup>13</sup>. Dennoch bleibt es höchst bemerkenswert, daß in Sachen des Glaubens bei der synodalen Entscheidungsfindung Laien einbezogen blieben<sup>14</sup>. Selbst Cyprian von Karthago beschränkte das synodale Geschehen nicht auf seine bischöflichen Mitbrüder. Aus einem Versteck, das ihn während der Decischen Verfolgung dem Zugriff der staatlichen Behörden entzog, schrieb er wegen der Abgefallenen an das Volk: »Sind wir dann durch Gottes Barmherzigkeit wieder zu euch zurückgekehrt, so wollen wir die Mitbischöfe zusammenerufen und wir können dann in Übereinstimmung mit der Zucht des Herrn, mit den anwesenden Bekennern und auch mit eurer Meinung die

<sup>10</sup> Eusebios, h. e. V 16, 12 (GCS 9, 1, 464); vgl. Mt 23, 37; Offb 16, 6.

<sup>11</sup> Tertullian, de pud. 10, 12.

<sup>12</sup> Ders., de jejun. 13, 6f. (CCL 2, 1272); Tertullian sucht mit dem Verweis auf Synoden die montanistischen Gemeinden zu rechtfertigen.

<sup>13</sup> Cyprian, ep. 66, 8 (CSEL 3, 2, 733).

<sup>14</sup> Vgl. Eusebios, h. e. VII 24, 6–9; Disputation mit Heraklides. Ein entscheidendes Gewicht hat auf den Reichskonzilien seit dem vierten Jahrhundert die Person des Kaisers; dazu siehe H. J. Sieben, Konzilsidee der Alten Kirche, 424 ff.

Briefe und Wünsche der seligen Märtyrer in größerer Versammlung überprüfen«<sup>15</sup>. Danach ist auch auf den afrikanischen Synoden des dritten Jahrhunderts der Teilnehmerkreis noch relativ breit gefächert, doch die Bischöfe erscheinen als die Träger der Meinungsbildung, und ihr Entscheid wird in der Gesamtheit der Versammlung überprüft.

Diese führende Rolle der Bischöfe schlägt sich auch im Briefformular nieder, wenn Cyprian und die übrigen (Bischöfe) dem römischen Adressaten ihren Gruß entbieten<sup>16</sup>. Ein Schreiben der Synode von Antiochien (268), die sich mit dem Fall des umstrittenen Bischofs Paul von Samosata befaßte, enthält namentlich nur die Bischöfe, und es bestätigt so deren maßgebliche Funktion<sup>17</sup>. Wie in Afrika, insbesondere wegen der Gültigkeit einer in häretischen Gemeinschaften gespendeten Taufe, so bildete auch in Syrien die Synode jenes Organ, das innerkirchliche Fragen klärte und in »gemeinsamer Übereinstimmung und Autorität«<sup>18</sup> entschied. Es scheint, daß in Rom bezüglich der Ketzertaufe keine synodalen Beratungen stattfanden, jedenfalls verlautet darüber nichts aus den vorhandenen Quellen. Papst Stephanus (254—257), der sich bekanntlich in dieser Auseinandersetzung erstmals auf Mt 16, 16—19 berief<sup>19</sup>, pochte souverän auf überkommenen Brauch und beugte sich nicht den rationalen Argumenten seiner Gegner. Der Konflikt zwischen synodalem Entscheid und primatiale Anspruch, der hier andeutungsweise aufblitzt, wurde nicht mehr ausgetragen, weil der Tod beider Widersacher fürs erste dem Disput ein Ende bereitete. Erst die überlegene Theologie Augustins, die Christus als eigentlichen Spender der Sakramente betonte<sup>20</sup>, verhalf dem römischen Standpunkt allgemein zum Durchbruch. Bereits hier zeichnet sich die Erfahrung ab, daß synodale Behandlung eines Themas allein noch nicht die angemessene Lösung garantierte, so wie die Durchsetzung von Synodenbeschlüssen schon vor der religionspolitischen Wende unter Kaiser Konstantin (305—337) der Einschaltung staatlicher Macht bedurfte, etwa im Fall des abgesetzten Bischofs Paul von Samosata<sup>21</sup>.

Der Verlauf vorkonstantinischer Synoden wirft gewiß noch viele Fragen auf, weil die einschlägigen Nachrichten über Beratungs- und Entscheidungsfunktionen hinaus auf das Erscheinungsbild eines Religionsgesprächs oder gar eines Tribunals verweisen: dennoch zeichnet sich ein Grundtypus kirchlicher Versammlungen ab. Trotz mancher Unklarheiten im einzelnen wird deutlich, daß seit dem zweiten Jahrhundert die Synode auf pragmatischem Weg zum Instrument der Konfliktlösung in der Kirche geworden ist. Der Gedanke von der Gegenwart Christi in der Versammlung der Gläubigen hat theologisch das synodale Geschehen wohl entscheidend motiviert,

<sup>15</sup> Cyprian, ep. 17, 3 (CSEL 3, 2, 523). Vgl. J. A. Fischer, Die Konzilien zu Karthago und Rom im Jahr 251, in: AHC 11 (1979) 263—286, 265 f.

<sup>16</sup> Cyprian, ep. 57 (CSEL 3, 2, 650); vgl. ep. 67; 30; 72.

<sup>17</sup> Eusebios, h. e. VII 30, 2.

<sup>18</sup> Cyprian, ep. 72, 2 (CSEL 3, 2, 776).

<sup>19</sup> So nach Firmilian bei Cyprian, ep. 75, 17.

<sup>20</sup> Vgl. Augustinus, c. ep. Parm. 2, 13, 28 f.

<sup>21</sup> Eusebios, h. e. VII, 30, 19.

eine Sicht, die später durch die mystische Zahl 318, eben der angeblichen Teilnehmer auf dem Konzil von Nikaia, erneut zum Tragen kam<sup>22</sup>.

Die Idee der Versammlung und Gemeinschaft mit dem Herrn beherrschte das synodale Geschehen der Frühzeit und sicherte ihm seinen Stellenwert im kirchlichen Bewußtsein<sup>23</sup>. Das griechische Wort *σύνδοχος* ruft aber bereits in Erinnerung, daß es sich hierbei nicht um eine statische Wirklichkeit handelt, sondern um ein gemeinsames Auf-dem-Weg-sein.

## 2. Die Synode als Instrument der Reichskirche

Das Toleranzedikt des Kaisers Galerios vom Jahre 311 sowie die Vereinbarungen zwischen Konstantin und Licinius in Mailand (313) sicherten dem Christentum innerhalb der römischen Staatsordnung den Status einer *religio licita*. Nach überkommener Tradition besagte dies zunächst, daß sich das Christentum neben anderen Kulturen ebenbürtig behaupten konnte und den Gott der Bibel öffentlich verehren sollte, um so die *salus publica* zu gewährleisten. Die religionsgeschichtliche Wende zu Beginn des vierten Jahrhunderts vollzog sich weitgehend im Rahmen antiker Religiosität, und dementsprechend förderte Konstantin, eingerückt in die Rolle des *pontifex maximus*, das Christentum zunächst als eine Kultgemeinschaft. Die kultische Verehrung des Christengottes, dessen Wirkmacht er beim Sieg an der Milvischen Brücke erfahren hatte, galt ihm offensichtlich als Unterpfeiler politischer und gesellschaftlicher Priorität<sup>24</sup>.

Es gehört zu den gängigen Schablonen der Kirchengeschichtsschreibung, die Blindheit der Christen beim Wandel dieser konstantinischen Religionspolitik anzuprangern, und es gab ohne Zweifel auch Kirchenmänner, welche die innewohnenden Gefahren kaum ahnten. Tatsächlich ließen sich die Christen dieser Zeit aber nicht blindlings in den kultischen Rahmen antik-römischer Religiosität einspannen, sondern betrieben ihre rationale Besinnung auf den Glauben weiter, und zwar auch um den Preis der kirchlichen Spaltung. Für Kaiser Konstantin bedeutete die Erfahrung, daß sich die afrikanische Kirche wegen der Weihe des karthagischen Bischofs Caecilian (312) gestritten hatte, ebenso eine herbe Enttäuschung wie die Kenntnisnahme vom Streit in der Kirche Alexandriens in Sachen des Areios, und dies nach seinem

<sup>22</sup> Man vgl. Ambrosius, *De fide* I 18, 121: »Non humana industria, non composito aliquo trecenti et octo . . . episcopi ad concilium convenerunt, sed ut in numero eorum per signum suae passionis et nominis Dominus Jesus suo probaret se adesse concilio: crux in trecentis, Jesu nomen in decem et octo est sacerdotibus« (CSEL 78, 51). Siehe zu dieser Interpretation auch H. J. Sieben, *Konzilsidee der Alten Kirche*, 221 f.

<sup>23</sup> In Anlehnung an die Einheit der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 2, 43—47) heißt es einleitend in den *Sententiae episcoporum* des Konzils von 256: »Cum in unum Carthaginem convenissent . . . episcopi plurimi . . . cum presbyteris et diaconibus, praesentibus etiam plebis maxima parte« (CSEL 3, 1, 435). Vgl. auch P. Serra Zanetti, *Enosis epi to autó. Un »dossier« preliminare per la storia dell'unità cristiana all'inizio del II secolo*, Bologna 1969.

<sup>24</sup> Zur Problematik siehe P. Stockmeier, *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 81 ff.

Sieg über Licinius (324), der die Monarchie im römischen Reich wiederhergestellt hatte. Das immer wieder beobachtete Unverständnis des Kaisers gegenüber theologischen Disputen um das Christusverständnis des Areios resultiert aus dem ihm geläufigen Religionsverständnis der Antike<sup>25</sup>, und aus diesem Blickwinkel bemühte er sich um die Beilegung des Streits. Der Anstoß zur Einberufung eines Großkonzils nach Nikaia mag von seinen Ratgebern, etwa Bischof Ossius von Cordoba, ausgegangen sein; nach Abschluß der Versammlung meinte jedenfalls der Kaiser, auf Gottes Befehl persönlich die Bischöfe nach Nikaia gerufen zu haben, um Zwiespalt und Aufruhr in der Kirche zu überwinden<sup>26</sup>. Während in der Angelegenheit des Donatismus die Bischöfe nach Art eines Schiedsgerichts zu Rom (313) und Arles (314)<sup>27</sup> tätig geworden waren, kamen in Nikaia stärker synodale Elemente zum Tragen, allein schon gegeben durch die große Zahl von Teilnehmern. Möglicherweise hat die Feier des Osterfestes an unterschiedlichen Terminen die Berufung einer großen Synode erforderlich gemacht, denn die Angelegenheit des Areios hätte auch nach Art von Schiedsgerichten behandelt werden können. Jedenfalls setzte sich der Grundsatz durch, den Eusebios angesichts des Verbots bischöflicher Zusammenkünfte durch den Herrscher des Ostens, Licinius (308—324), anführt: »Anders nämlich als durch Synoden ist es nicht möglich, die großen Probleme zu lösen«<sup>28</sup>. Diese Überzeugung vom Konzil als jener Institution, welche der Bewältigung innerkirchlicher Probleme dient, steht nicht isoliert. Epiphianos (+ 403) hebt ebenfalls darauf ab, wenn er erklärt: »Die Konzilien bringen die Gewißheit in den von Zeit zu Zeit aufkommenden Fragen«<sup>29</sup>, und ein Kirchenmann des Westens wie Hilarius (+ 307) betrachtet das Konzil gar als »ständige und öffentliche Verkündigung des vollkommenen Glaubens«<sup>30</sup>. Die Kirchenversammlung stellt danach kein ungewöhnliches Geschehen dar, sie ist ein normaler Akt des kirchlichen Lebensvollzugs.

Das Bestreben Konstantins ging offensichtlich dahin, das Konzil als Repräsentation der ganzen Kirche zu gestalten, zumal er mit dem Kommen von Bischöfen »aus Italien und den übrigen Teilen Europas« rechnete<sup>31</sup>. Dieser universale Zug im Verständnis des Konzils von Nikaia hebt sich ab von den bisherigen Synoden regionalen Zuschnitts; aber schon die wenigen Konzilsväter aus dem Westen — kaum ein halbes Dutzend erwähnen die Listen — verbieten eine Deutung von »ökumenisch« im Sinne einer annähernd vollständigen Präsenz der Bischöfe. Andererseits sichert

<sup>25</sup> Man vgl. den Brief des Kaisers an Alexander und Areios bei Eusebios, *Vita Const.* II 64—72. Siehe dazu H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung: Beitr. z. hist. Theol.* 20, Tübingen 1955, 213—217.

<sup>26</sup> Brief Konstantins an die Alexandriner (Athanasios, *de decr. Nic. synodi* 38). Vgl. H. Kraft, *Konstantins religiöse Entwicklung*, 218 f.

<sup>27</sup> Siehe E. L. Grasmück, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit: Bonner hist. Forschungen* 22, Bonn 1964, 32 ff.

<sup>28</sup> Eusebios, *Vita Const.* I 51 (GCS 7, 31).

<sup>29</sup> Epiphianos, *Pan.* 74, 14 (GCS 37, 332).

<sup>30</sup> Hilarius, *Collect. Ant. Par.*, fragm. B II 9, 5 (CSEL 65, 148).

<sup>31</sup> Athanasius Werke 3, 1. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, hg. v. H. G. Opitz, Berlin-Leipzig 1934, Nr. 20. Vgl. H. Kraft, *Konstantins religiöse Entwicklung*, 218. Zum Verlauf siehe I. Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel: Geschichte der Ökumenischen Konzilien I*, Mainz 1964.

nach antiker Auffassung eine große Zahl von Teilnehmern die Wahrheit der Beschlüsse; so meint Konstantin selbst: »Denn was dreihundert Bischöfe miteinander beschlossen haben, ist nichts anderes als das Urteil Gottes, zumal der Heilige Geist in das Denken so vieler Männer eingegangen ist und den göttlichen Willen erhellt hat«<sup>32</sup>. Der Gedanke der Repräsentation aller Ortskirchen wird modifiziert durch das stoische Axiom, daß eine große Zahl von Teilnehmern bereits Wahrheit verbürge, eine Argumentation, die später auch in das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerin eingegangen ist<sup>33</sup>. Das ökumenische Synodenverständnis nahm offenbar das Motiv der Größe auf und begründete Allgemeingültigkeit, wobei der geographische und politische Sinn des Begriffs »Ökumene« überschritten wurde<sup>34</sup>.

Hohe Erwartungen knüpften sich an das Konzil von Nikaia vor allem deshalb, weil es der Kaiser berufen hatte und es in seiner Gegenwart tagte, ja von ihm Anstöße erhielt. Diese unmittelbare Anteilnahme an kirchlichen Fragen erklärt sich am besten aus seiner Rolle als pontifex maximus, in dessen Verantwortung nun auch das Christentum eingebunden wurde. Geradezu visionär kommentiert Eusebios das Abschiedsbankett der Konzilsväter mit dem Kaiser: »Leicht hätte man das für ein Bild vom Reiche Christi halten, oder wähen können, es sei alles nur ein Traum und nicht Wirklichkeit«<sup>35</sup>. Das Schauspiel dieser Schlußveranstaltung steigerte die Euphorie über das Konzilsgeschehen und die vermeintlich gesicherte Kircheneinheit, doch die Wirklichkeit entsprach schon beim ersten Ökumenischen Konzil nicht den Erwartungen; die Vorstellung vom Konzil als einer himmlischen Versammlung konnte die geschichtlichen Implikationen nicht ausräumen.

Weder das Ansehen der Kirchenversammlung von Nikaia noch der Vollzug ihrer Entscheidungen durch den Kaiser verhinderte, daß eine Gegenbewegung entstand, die nicht nur die Zwangsmaßnahmen gegen Areios (Exil) ablehnte, sondern die entscheidende Glaubensaussage des Bekenntnisses, das *ὁμοούσιος*, in Frage stellte. In aller Schärfe wurde plötzlich sichtbar, daß der (dogmatische) Entscheid des Konzils nicht sich selbst trug, sondern vielmehr der Annahme von Seiten der Kirchen bedurfte, sollte er in seiner Heilsbedeutung zum Tragen kommen. Tatsächlich setzte eine heftige antinikänische Kampagne ein, die in Traktaten die Homousie, die Wesenseinheit von Vater und Sohn in Gott, leugnete und ihre Verteidiger, wie etwa den Bischof Athanasios von Alexandrien (+ 373), verunglimpfte. Dieser arianisch orientierten Gruppierung gelang es immer wieder, die Kaiser für ihre Sache zu gewinnen und eine Synode nach der anderen zu veranstalten, eine Taktik, die nicht bloß aus dem persönlichen Widerspruch des verurteilten Areios zu erklären ist, sondern von

<sup>32</sup> Brief Konstantins an die Kirche der Alexandriner (Athanasios, de decr. Nic. synodi 38; Athanasius Werke 3, 1, Urk. 25).

<sup>33</sup> Vincentius, Comm. I 2, 5. Vgl. K. Oehler, Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik. Eine Studie zur Geschichte des Begriffs der Allgemeinen Meinung, in: ders., Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens, München 1969, 234–271.

<sup>34</sup> Zum Wandel des Begriffs und seinen Gebrauch siehe K. Raiser, Art. Ökumene, in: Ökumene-Lexikon, Frankfurt 1983, 877–881.

<sup>35</sup> Eusebios, Vita Const. III 15 (GCS 7, 89).

der Warte einer im Osten vorherrschenden Theologie der Hypostasen aus geführt wurde<sup>36</sup>. Die jeweiligen Parteien formierten ihre Anhänger und machten ihre Position auf immer neu berufenen Synoden geltend; über Jahrzehnte hinweg beherrschte so die arianische Front lautstark das theologische Feld, nicht zuletzt mit Unterstützung der überforderten Herrscher<sup>37</sup>. Mit welchen Mitteln dabei gearbeitet wurde, illustriert die noch unter Konstantin dem Großen veranstaltete Synode von Tyrus (335), von der Bischof Athanasios mit seinem Anhang nicht zugelassen wurde; im Gegenteil, man verhandelte Vorwürfe gegen ihn, so z. B., er habe einen Bischof Arsenios liquidieren lassen und Umgang mit einer Dirne gehabt<sup>38</sup>, Verleumdungen, die sich bald als haltlos erwiesen. Die Anwesenheit eines kaiserlichen Beamten auf dieser Versammlung machte im übrigen deutlich, daß solche Synoden zum Instrument kaiserlicher Kirchenpolitik umfunktioniert wurden. So viele Glaubensformeln auch verabschiedet wurden, und zwar zumeist am nikänischen Stichwort vom Homousios vorbei, sie konnten die Kluft zwischen den Parteien nicht überbrücken.

Als im Jahre 342 (bzw. 343) nach Serdika (Sofia) die Anhänger des Konzils von Nikaia und die arianisierenden Bischöfe von Kaiser Konstantius (337—361) zu einer Synode gerufen wurden, kam es zu keiner gemeinsamen Sitzung, weil die arianische Gruppe strikt die Teilnahme des (nach ihrer Meinung rechtsgültig abgesetzten) Athanasios ablehnte. Man verurteilte sich gegenseitig, und die Gemeinschaft der Gläubigen war um eine Hoffnung ärmer. Goethe hat sich nicht zu Unrecht über die giftigen Attacken der beiden Parteien mokiert: »Zwei Gegner sind es, die sich boxen, die Arianer und die Orthodoxen«<sup>39</sup>. Die ständigen Synoden im Gefolge von Nikaia, bestrebt, die Aussage des *ὁμοούσιος* umzudenken oder gar zu umgehen, brachten das Synodalwesen rasch in Mißkredit, vor allem auch weil es zu einem Hebel kaiserlicher Machtpolitik geworden war. »Wie wagen sie Synode zu nennen«, polemisierte Athanasios, »wo ein kaiserlicher Kommissar den Vorsitz innehatte, ein speculator (Vollzugsbeamter) anwesend war und anstelle von Diakonen der Kirche ein commentariensis (Protokollführer) uns hineinführte«<sup>40</sup>. Zwangsläufig geriet das synodale Geschehen im Laufe des vierten Jahrhunderts in Mißkredit, und doch schälte sich aus all den Wirren die Autorität des Konzils von Nikaia heraus, geradezu als »Wort Gottes, das in Ewigkeit bleibt« (Jes 40, 8)<sup>41</sup>. Gerade die Berufung auf dieses Isaias-Wort macht deutlich, daß man vom Konzil die Sicherung der ganzen Offenbarung und deren Vermittlung auf dem Weg der Geschichte erwartete.

Die Väter von Nikaia galten Athanasios als Garanten des Glaubens, der von Christus geschenkt und von ihnen überliefert wurde<sup>42</sup>. Wenn er auf einer Synode zu Alex-

<sup>36</sup> Vgl. H. Dörrie, »Hypostasis«. Wort- und Bedeutungsgeschichte, in: ders., *Platonica Minora: Studia et Testimonia antiqua VIII*, München 1976, 13—69.

<sup>37</sup> Zur Haltung des Constantius II. siehe die rechtfertigende Tendenz bei R. Klein, *Constantius II. und die christliche Kirche: Impulse der Forschung*, 26, Darmstadt 1977.

<sup>38</sup> Athanasios, *apol. c. Arian. 8* und Rufinus, *hist. eccl. X 18* (GCS 9, 2, 984).

<sup>39</sup> *Zahme Xenien* 9.

<sup>40</sup> Athanasios, *apol. II 8* (Opitz 94).

<sup>41</sup> Ders., *ep. episc. 2* (PG 26, 1032 C).

<sup>42</sup> Ebd. 1 (PG 26, 1029 A).

andrien (362) seinen Wortgebrauch mit der herrschenden Terminologie östlicher Trinitätslehre für vereinbar erklärte, trug er auf dem Weg theologischer Reflexion entscheidend zur Rezeption von Nikaia bei. An dieser Norm mußten sich in der Folgezeit alle Aussagen zum christlichen Gottesglauben messen, obwohl bis in die Gegenwart die Interpretation des *ὁμοούσιος* durch die sogenannten Jungnikäner Diskussionen auslöst<sup>43</sup>. Ihre Deutung im Sinne der Gleichwesentlichkeit ging in das Symbol des Konzils von Konstantinopel (381) ein, dessen ökumenischer Charakter als weitgehend östliche Partikular-Synode gewiß Fragen aufwirft<sup>44</sup>. Aber es zeichnet sich gerade an dieser Versammlung ab, wie wichtig die Rezeption, die Annahme einer Konzilsentscheidung durch die Gemeinschaft der Gläubigen ist.

Tatsächlich erreichten die Konzilien von Nikaia und Konstantinopel die Anerkennung der gesamten Christenheit. Den Versammlungen von Ephesos (431) und Chalcedon (451) gelang dies nicht mehr<sup>45</sup>. Zwar versuchte das größte Konzil des Altertums, nicht zuletzt unter dem Einfluß eines Lehrschreibens von Papst Leo dem Großen (440—461), ein ausgewogenes Christusbild zu definieren und Göttliches und Menschliches in der sogenannten Hypostatischen Union zur Geltung zu bringen; aber postwendend unterstellten die Anwälte der göttlichen Natur diesem Symbolum nestorianische Tendenzen. Weder der pragmatische Gebrauch paralleler Formeln im Neuchalkedonismus (*eine* und *zwei* Naturen), ermöglicht durch eine ungeklärte Terminologie<sup>46</sup>, noch die konkrete Christusfrömmigkeit waren imstande, dem Auseinandertriften der Christenheit Einhalt zu gebieten. Das Instrument der Synode, einschließlich der Veranstaltung von Religionsgesprächen, erwies sich als unwirksam, die kirchliche Einheit zu sichern bzw. wiederherzustellen. Die theologische Formel erreichte nicht mehr den Gläubigen in seinem kulturellen oder nationalen Umfeld; sie vertiefte den Graben, und überbrückte nicht mehr die Kluft.

Die Ökumenischen Konzilien des Altertums gewannen ihre Anerkennung weder durch eine annähernd vollständige Präsenz der Gesamtkirche durch ihre Bischöfe noch durch Einhaltung kanonischer Normen. Als Initiator solcher Kirchenversammlungen engagierte sich der Kaiser; dem Bischof von Rom rang man das Einverständnis ab, wenn nicht gar die Berufung über seinen Kopf hinweg erfolgte. Dementsprechend lag auch der Vorsitz auf dem Konzil praktisch beim Herrscher, wobei es keine Schwierigkeiten für die Anerkennung des VII. Ökumenischen Konzils (787) bereitete, daß hier eine Frau, die Kaiserin Irene (780—790), präsiidierte. Die Anwesenheit päpstlicher Legaten sicherte keineswegs immer den Gang der Verhandlungen im Sinne Roms; aus der Tatsache, daß einzelne Entscheidungen kirchenpolitischer,

---

<sup>43</sup> Vgl. zuletzt A. M. Ritter, Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen, in: *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, hg. v. A. M. Ritter, Göttingen 1979, 404—423.

<sup>44</sup> Dazu siehe A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils: FKD 15*, Göttingen 1965, 209ff.

<sup>45</sup> P. Th. Camelot, *Ephesos und Chalcedon: Geschichte der Ökumenischen Konzilien II*, Mainz 1963.

<sup>46</sup> Zum Phänomen der nachchalkedonischen Christologie siehe S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffs*, Bonn 1962.

z. B. Kanon 3 von Konstantinopel (381), oder disziplinärer Art, z. B. die Bestimmungen der zweiten Trullanischen Synode, der sogenannten Quinisexta (692), dort keine Anerkennung fanden, erhellt der Rezeptionsvorgang im Westen, insofern aus dem Gesamtkomplex verabschiedeter Rechtssätze nur Teile bestätigt wurden. Im Fall des Papstes Vigilius (537—555), der im Zusammenhang mit dem Dreikapitelstreit auf dem V. Ökumenischen Konzil (553) dem Druck Justinians (527—565) erlegen war, verweigerten umgekehrt große Gebiete der abendländischen Kirche dem Papst die Gefolgschaft, und zwar bis zum Schisma, und demonstrierten so den Stellenwert bischöflicher Kirche im Prozeß der Rezeption. Die Anerkennung der großen Konzilien des Altertums — obwohl die Vierzahl schon von Papst Gregor dem Großen (590—604) propagiert wurde, während sich die moderne Zählweise erst seit Paul V. (1605—1621) einbürgerte — erfolgte also erst nach langwierigen Auseinandersetzungen, und zum Teil unter Verlust großer Kirchengebiete.

### 3. *Autorität der mittelalterlichen Konzilien*

Der Bruch zwischen Ost- und Westkirche, vorbereitet durch gegenseitige Entfremdung über Jahrhunderte hinweg, nötigte Rom im Mittelalter zur Ausbildung eines neuen Typs von Konzil, nämlich die päpstliche Kirchenversammlung. Alle ökumenischen Synoden herauf bis zur Versammlung von 869/70, welche den byzantinischen Patriarchen Photios (858—867; 878—887) verurteilte, hatten im Osten stattgefunden und waren dem reichskirchlichen Konzept gemäß vom Kaiser berufen worden. Nur während des V. Ökumenischen Konzils befand sich Papst Vigilius gezwungenermaßen in Konstantinopel, aber bezeichnenderweise nicht auf der Versammlung; ansonsten hatte Rom Legaten gesandt, selbst auf jene Synode von 879/80, die Photios wieder rehabilitierte und von den orthodoxen Kirchen als VIII. Ökumenisches Konzil gezählt wird. Mit dem Zerfall der Kircheneinheit verlor Rom den Anschluß an die bisherige Konzilspraxis ökumenischer Dimension und sah sich zu einer »Umbildung« im Sinne päpstlicher Konzilien genötigt<sup>47</sup>. Zwar brachte auch Karl der Große (768—814) seine kaiserliche Machtfülle auf den Reichskonzilien zur Geltung, doch auf den Reformsynoden des 11. Jahrhunderts verband sich päpstlicher Universalanspruch mit der Forderung kirchlicher Unabhängigkeit von weltlicher Gewalt. Der Rückgriff des Papsttums auf die sogenannte Konstantinische Schenkung implizierte über die theologische Begründung des Primats hinaus gerade auch seine Anerkennung von Seiten der Kaiser. In den Fastensynoden Gregors VII., versammelt bei den »Hauptern« der Apostelfürsten im Lateran, schuf sich der Suprematieanspruch des Reformpapsttums Ausdruck, auch wenn er sich in der Auseinandersetzung zwischen Sacerdotium und Regnum nicht unmittelbar durchzusetzen vermochte. Heinrich IV. scharte seinerseits Bischöfe um sich, veranstaltete

<sup>47</sup> So schon A. Hauck, Die Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter, in: Hist. Vierteljahresschrift 10 (1907) 465—482; vgl. ferner H. Jedin, Strukturprobleme der Ökumenischen Konzilien: Arb. Gem. f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen. Geist. Wiss. 115, Köln-Opladen 1963.

Synoden und erreichte, daß eine Versammlung von etwa 30 Bischöfen zu Brixen (1080) Wibert von Ravenna zum Gegenpapst (Klemens III. [1080—1100]) erhob. Das glanzvolle Laterankonzil vom Jahre 1123 brachte schließlich den Abschluß der Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaiser, insofern es das Wormser Konkordat vom Vorjahre (1122) sanktionierte<sup>48</sup>. Nachträglich hat im Westen diese Synode den Rang eines Ökumenischen Konzils erhalten, und sie stellte so den Anschluß an die großen altkirchlichen Veranstaltungen im Osten her, freilich vor dem Hintergrund einer neuen Konzilstheorie, eben der päpstlichen. Der Hinweis auf die Ökumenizität tritt bei den Kanonisten zurück gegenüber der bestimmenden Autorität des Papstes<sup>49</sup>. Unter Rückgriff auf die Primatsworte Mt 16, 18 hatte man die Suprematie des Apostolischen Stuhles von Rom postuliert und seinen Inhaber als Quelle aller kirchlichen Entscheidungen propagiert, und dies in bewußter Absetzung von der synodalen Praxis der Alten Kirche.

Die Aufgipfelung primatialen Denkens schlug sich in dem Grundsatz von der Überordnung des Papstes über das (General-)Konzil nieder, und zwar von der Einberufung bis zur Bestätigung von Beschlüssen. Nach manchen Kanonisten, z. B. Huguccio (+ 1210), steht es sogar im Ermessen des Papstes, Entscheide seiner Vorgänger oder von Konzilien zurückzunehmen, außer Glaubensartikel, alt- bzw. neutestamentliche Gebote und Elemente, die den status generalis ecclesiae betreffen<sup>50</sup>. Gerade in Betracht der möglichen Rücknahme von Konzilsbeschlüssen tritt die Suprematie des Papstes in Erscheinung. Die gewonnene Freiheit von kaiserlicher Obmacht versank allerdings bald wieder im Rivalitätsstrudel römischer Adelsgeschlechter, und die Oberhoheit des Papstes über das Konzil, höchst eindrucksvoll von Innozenz III. (1198—1216) auf dem vierten Laterankonzil (1215) demonstriert, mündete in die Sackgasse des abendländischen Schismas. Nach der Rückkehr der Kurie aus Avignon (1377) unter Gregor XI. (1370—1378) nach Rom kam es zu einer Doppelwahl; dem in Rom erwählten Urban VI. (1378—89) stellten die französisch gesinnten Kardinäle in Fondi Klemens VIII. (1378—94) entgegen, und zwar ohne unmittelbare Intervention einer weltlichen Macht. Der Ruf nach einem Konzil der ganzen Christenheit erhob sich immer lauter, um diesen Notstand der Kirche zu überwinden.

Bezeichnenderweise hatten schon an den Generalkonzilien des Mittelalters Laien teilgenommen, ein Befund, der von Kanonisten zunächst psychologisch legitimiert wurde, insofern sich bei eigener Mitwirkung die Laien eher mit den Beschlüssen identifizieren<sup>51</sup>. Die Präsenz des Kaisers begründet man mit der Bedeutung des weltlichen Armes gegenüber Häretikern<sup>52</sup>, aber auch mit dem Argument, der Herrscher

<sup>48</sup> R. Foreville, *Lateran I—IV: Geschichte der Ökumenischen Konzilien VI*, Mainz 1970.

<sup>49</sup> H. J. Sieben, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847—1378)*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1984, 253 f.; G. Schwaiger, *Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte*, Paderborn-Wien 1977, 110 ff.

<sup>50</sup> Huguccio, dist. 50, 28 ad v. discors sententia. Siehe H. J. Sieben, *Konzilsidee des lateinischen Mittelalters*, 265 f.

<sup>51</sup> Huguccio, dist. 18, 17 ad v. Plebe. Siehe H. J. Sieben, *Konzilsidee des lateinischen Mittelalters*, 256.

<sup>52</sup> Stephanus Tornacensi, dist. 96, 4 (Schulte 117).

vertrete die Laien insgesamt<sup>53</sup>. Der Notstand des päpstlichen Dualismus nach dem »Exil« von Avignon (1316—77) ließ ein Ökumenisches Konzil im Sinne einer Repräsentation der gesamten Christenheit, also nicht nur des Episkopats, als einzige Hoffnung erscheinen, um das Schisma zu beseitigen<sup>54</sup>. Die grundsätzliche Möglichkeit solchen Vorgehens hatten schon die beiden in München verstorbenen Konzilstheoretiker Wilhelm von Occam (+ 1347) und Marsilius von Padua (+ 1342/43) diskutiert, aber das Konzil von Pisa verschärfte mit der Neuwahl des Petrus Filarghi zum Papst Alexander V. (1409—10) nur die mißliche Lage von der »verruhten Zweiheit« zur »verfluchten Dreiheit« der Obödienzen<sup>55</sup>. Die Erwartungen an das Konzil waren gescheitert, und erst die Initiative des deutschen Königs Sigismund (1410—37) ermöglichte eine neue Versammlung in Konstanz (1410—18), auf dem nach Nationen — Italiener, Engländer, Deutsche, Franzosen — abgestimmt werden sollte, wobei dem Kardinalskollegium die fünfte Stimme zukam<sup>56</sup>. Innerhalb dieser Nationen — die Bischöfe waren ohnedies in der Minderheit — kam bei den Beratungen auch den Vertretern der Universitäten und den Gesandten der Fürsten Stimmrecht zu. Das Universalkonzil betrachtete sich nach der Flucht des Pisaner Papstes Johannes XXIII. (1410—15) als höchste Instanz der Christenheit, der auch der Papst in Sachen des Glaubens und der kirchlichen Reform Gehorsam schulde, so das Dekret: *Haec sancta*. Als Repräsentanz aller Gläubigen sollte das Konzil alle zehn Jahre zusammentreten und nach Art moderner Volksvertretungen die Kontrolle über die Päpste ausüben<sup>57</sup>. Trotz anfänglichen Widerstands der bisherigen drei »Päpste« gelang eine Neuwahl: Martin V. (1417—91). Die aus dem Notstand geborene Idee von der Superiorität des Konzils über den Papst hatte zunächst die Einheit der Christenheit wiederhergestellt; aber dieser demokratische Konziliarismus stand letztlich im Widerspruch zum Papsttum, das mit der Verlegung des Konzils von Basel (1431—38) nach Ferrara durch Eugen IV. (1431—47) wieder die Initiative an sich riß.

#### 4. *Das Konzil im Katholizismus der Neuzeit*

Die Union mit der griechischen Kirche auf dem nach Ferrara-Florenz verlegten Konzil hob ohne Zweifel das Ansehen des Papstes gegenüber den Vertretern des Konziliarismus; dem Erfolg der Verhandlungen auf höchster Ebene — sowohl der Papst wie der bedrängte Kaiser Johannes VIII. Paläologos eröffneten im April 1438

<sup>53</sup> Huguccio, dist. 96,4 ad Ubinam. Siehe H. J. Sieben, Konzilsidee des lateinischen Mittelalters, 256f.

<sup>54</sup> R. Bäumer (Hrsg.), Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliären Idee: WdF 279, Darmstadt 1976.

<sup>55</sup> Die Problematik der Neuwahl behandelt K. A. Fink, Zur Beurteilung des Großen Abendländischen Schismas, in: ZKG 73 (1962) 335—343.

<sup>56</sup> Vgl. A. Franzen—W. Müller (Hrsg.), Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1964.

<sup>57</sup> Vgl. die Einleitung zum Dekret »Frequens«: »Das häufige Abhalten von Generalkonzilien bedeutet eine hervorragende Kultur, d. h. Bestellung des Herrenackers« (Mirbt 393).

die Versammlung zu Ferrara — verweigerten jedoch Klerus und Volk von Byzanz die Zustimmung. Die Entfremdung zwischen Ost und West war so weit fortgeschritten, daß sie offenbar nicht mehr durch eine Einigung von oben her überwunden werden konnte. Die Tragweite einer Akzeptanz konziliarer Entscheidungen von seiten des Kirchenvolkes wird hier in aller Klarheit sichtbar, auch wenn die Eroberung Konstantinopels (1453) durch die Muslime im Westen wie eine Strafe betrachtet wurde.

Im Westen war freilich längst der Ruf zur Reform der Kirche laut geworden, und er hat immer die konziliare Idee beflügelt. Das Papsttum nahm allerdings das Verlangen nach Erneuerung nur zögernd auf, und es hat mit seinem Verhalten trotz kultureller Leistung in der Renaissancezeit den Bruch der abendländischen Christenheit mitverschuldet. Die Einberufung eines neuen Konzils (1545—63) vermochte schon nicht mehr die Vertreter der Lutherischen Bewegung nach Trient zu bringen<sup>58</sup>. Vor allem die Weigerung der Kurie, auf deutschem Boden die Angelegenheiten der Kirche zu beraten, steigerte das Mißtrauen Luthers: »Da ist doch keine hoffnung, einiges gutes zu erlangen. Man mus anderes hie zu tun, mit Concilien ist nichts ausgericht, wie wir sehen«<sup>59</sup>. So gelang es dem Konzil von Trient nicht mehr, den Bruch der abendländischen Kircheneinheit zu heilen, wohl aber der katholischen Kirche entscheidende Anstöße zu ihrer Erneuerung zu vermitteln. Trient kam zu spät, und seine Ökumenizität war erkaufte um den Preis der Ausgliederung großer Teile der abendländischen Christenheit.

Unter welchen Erwartungsdruck ein Konzil auch ohne Unionsperspektive geraten kann, zeigt das Vaticanum I, dessen Zielsetzung Pius IX. (1846—78) vor einem halben Tausend Bischöfen am 26. Juni 1867 dahin umschrieb, daß »durch gemeinsame Beratung und vereinte Tätigkeit die notwendigen und nützlichen Heilmittel zur Beseitigung vieler Übel, an denen die Kirche leidet, mit Gottes Hilfe angewendet werden«<sup>60</sup>. Einladungen an Repräsentanten der orientalischen Kirchen wurden abschlägig beschieden, ein Schreiben an »alle Protestanten und Nichtkatholiken« als unangemessene Einmischung beurteilt. In die Vorbereitung des Konzils platzte nun ein Artikel der *Civiltà Cattolica*, einer Zeitschrift der Jesuiten, der einer Erwartung des französischen Katholizismus Ausdruck gab, das bevorstehende Konzil müsse die Verurteilungen des Syllabus von 1865, jene Zensur von 80 Zeitirrtümern, sanktionieren und überdies die Unfehlbarkeit des Papstes definieren. Der Artikel löste eine ungeheure Erregung aus, die sich in einer heftigen Debatte zwischen »Für und Wider« niederschlug; es sei nur an die Artikel des Münchener Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger erinnert, in denen er unter dem Pseudonym »Janus« den Einspruch gegen ein solches Vorhaben formulierte<sup>61</sup>. Von der Ablehnung des Dogmas über den

<sup>58</sup> H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient I. Der Kampf um das Konzil*, Freiburg 1949, 356ff.

<sup>59</sup> M. Luther, *Wider das Papsttum* (WA 54, 220).

<sup>60</sup> Vgl. Th. Grandérath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils. Von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung*, hg. v. Konrad Kirch, Bd. I, Freiburg 1903, 60. Eine knappe Darstellung des Konzilsverlaufs bieten C. Butler, *Das I. Vatikanische Konzil* (übers. u. eingel. v. H. Lang), München 1961; R. Aubert, *Vaticanum I: Geschichte der Ökumenischen Konzilien XII*, Mainz 1965.

Verweis auf fehlende Opportunität bis zu glühenden Verteidigern einer päpstlichen Unfehlbarkeit reichte das Spektrum der Erwartungen. In einem Schreiben der in Fulda versammelten deutschen Bischöfe vom 4. September 1869 heißt es beschwichtigend: »Überhaupt wird das Konzil keine neuen und keine anderen Grundsätze aufstellen als diejenigen, welche euch allen durch den Glauben und das Gewissen ins Herz geschrieben sind«<sup>62</sup>. Mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgten nicht nur die Katholiken, sondern die gesamte Weltöffentlichkeit die Eröffnung des Konzils, das nach Behandlung der Glaubensfrage und von Seelsorgsproblemen tatsächlich in die Debatte über die Unfehlbarkeit des Papstes einstieg. Trotz energischen Widerspruchs einer bischöflichen Minderheit, darunter des Rottenburger Bischofs Karl Joseph von Hefele, kam es am 18. Juli 1870 zur Verabschiedung der Konstitution »Pastor Aeternus« mit ihrer Umschreibung der päpstlichen Primatialgewalt einschließlich der Infallibilität.

Die Reaktion auf das Konzilsgeschehen, das vorzeitig wegen des deutsch-französischen Krieges beendet wurde, war zwiespältig. Es bleibt jedoch festzuhalten, daß sich die Minderheit der Bischöfe, welche der Abstimmung ausgewichen war, dem Entscheid anschloß, wenn auch einige erst nach längerem Bedenken. Bischof Hefele von Rottenburg, umworben von antirömischen Kreisen, veröffentlichte erst am 10. April 1871 die Dekrete, zugleich mit einer Rechtfertigung seines Widerstands aus Gründen der Geschichte. Das hohe Gut kirchlicher Einheit veranlaßte ihn wohl, persönliche Einwände zu überschreiten. Seine innere Spannung hinsichtlich des Konzilsgeschehens äußert sich freilich noch in einem Schreiben vom 26. Februar 1872 an seinen Freund, den Bischof Carl Johann von Greith von St. Gallen (+ 1882), wenn er schreibt: »Jetzt spricht man ja von Wiederaufnahme des Konzils, und zwar in Trient. Gott bewahre uns davor! Oder haben Sie Hoffnung, es werde unter diesem Pontifikat des crux de cruce noch etwas Heilsames zu Stande kommen. Die Spektakelsucht hat den Pio nono auch zu den Disputationen von Rom verleitet, deren Resultatlosigkeit er hätte voraussehen müssen, wenn er — von der Theologie, namentlich der Kirchengeschichte und Kritik — ein Jota verstünde«<sup>63</sup>. Der Vorbehalt wird offensichtlich nur mehr unter Freunden geäußert; um der kirchlichen Einheit willen kommen aber neue Motive zum Tragen. In einem Hirtenbrief vom 30. August 1870 hatten die deutschen Bischöfe bereits erklärt: Das »unfehlbare Lehramt der Kirche (hat) entschieden, der Heilige Geist hat durch den Stellvertreter Christi und den mit ihm vereinigten Episkopat gesprochen, und daher müssen alle, die Bischöfe, Priester und Gläubigen, diese Entscheidungen als göttlich geoffenbarte Wahrheiten mit festem Glauben annehmen«<sup>64</sup>. Der Großteil der Katholiken folgte dieser Weisung<sup>65</sup>;

<sup>61</sup> Vgl. Janus, *Der Papst und das Concil*. Eine weiter ausgeführte und mit dem Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: *Das Concil und die Civiltà*, Leipzig 1869. Vgl. dazu W. Brandmüller, Ignaz v. Döllinger am Vorabend des I. Vaticanums. Herausforderung und Antwort: Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 9, St. Ottilien 1977.

<sup>62</sup> Th. Granderaeth, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, 243.

<sup>63</sup> P. Stockmeier — H. Tüchle, Briefe des Rottenburger Bischofs Karl Joseph von Hefele an Carl Johann Greith, Bischof von St. Gallen, in: *TThQ* 152 (1972) 39—53, 44 f.

<sup>64</sup> Coll. Lac. VII 1734b.

<sup>65</sup> Vorbehalte von seiten des Staates formulierte der Kanzler Bismarck im Jahre 1875 mit dem Argument,

ein Teil, die Altkatholiken, verharrte beim Leitbild der vorvaticanischen Kirche, wie sie so eindrucksvoll aus der Begegnung des Münchener Erzbischofs Scherr mit Döllinger am Bahnhof hervorgeht: »Gehen wir an die Arbeit«, sagte der Erzbischof zum Gelehrten, der entgegnete: »Für die alte Kirche!« Der Erzbischof gab zurück: »Es gibt nur eine Kirche« — und darauf Döllinger: »Man hat eine neue geschaffen!« Bekanntlich schloß sich Döllinger nicht dem Altkatholizismus an; letztlich wohl aus dem Bewußtsein des Kirchenhistorikers, daß ein Konzil, und damit auch das Erste Vaticanum, grundsätzlich zur Kirche in der Geschichte gehört.

### *5. Die Kirche am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils*

Eine Bilanz über das Vaticanum II darf nicht nur Plus- und Minusposten der kirchlichen Entwicklung in den letzten zwanzig Jahren verbuchen, sie muß ihr Augenmerk auch auf die vorausgehende Zeit richten, gewissermaßen auf den Vorabend des Konzils. Die Jahre zwischen dem Zweiten Weltkrieg und der Ökumenischen Kirchenversammlung nötigte angesichts der politischen Veränderungen auch die katholische Kirche zu einer Neuorientierung, die bei allem Bemühen um Kontinuität auch den Herausforderungen der Zukunft zu antworten hatte.

Von mitteleuropäischer, näherhin deutscher Warte aus ging die katholische Kirche zunächst unbeschadet in ihrem Ansehen aus dem Zweiten Weltkrieg hervor. Mehr als alle Aktenerschließung bestätigt diesen Befund das Gebetstele für wirkliche oder opportunistische Nazis bei den Pfarrern um Freisprechungen, um sogenannte »Persilscheine«. Diese Autorität verdankte die katholische Kirche nicht zuletzt dem Umstand, daß sie als »Organisation« dem braunen Regime nicht gleichzuschalten war, und dies trotz Loyalitätsbekundungen einzelner Kirchenmänner. Eine solche Stabilität resultierte zum guten Teil aus jener Geschlossenheit, die im Gefolge des Ersten Vatikanischen Konzils gewonnen worden war und durch die Promulgation des Codex Juris Canonici im Jahre 1917 ihren gesetzlichen Ausdruck gefunden hatte. Die bald anlaufenden Konkordatsverhandlungen mit den Ländern und schließlich mit dem Deutschen Reich zielten auf Garantien für den Bestand der Kirche, die in der Seelsorge, aber auch im Schul- und Vereinswesen ihre entscheidenden Wirkmöglichkeiten erblickte. Aus der Erfahrung, daß die ausgehandelten Zusagen von seiten der braunen Machthaber ausgehöhlt und unterlaufen wurden, drängte die Kirche nach dem Untergang des Dritten Reiches auf Verwirklichung ihrer Vorkriegsgestalt. Aus der Katastrophe heraus stellte sich die Kirche als Hoffnungsträger dar, die durch Umsetzung kodifizierter Leitbilder des 19. Jahrhunderts in die Zukunft zu weisen schien.

Neben dem materiellen Wiederaufbau erfolgte zunächst eine Restauration kirchlicher Autorität, die in der Definition vom Dogma der Himmelfahrt Mariens im Jahre 1950 gipfelte. Römische Theologie neuscholastischer Prägung suchte sich zu be-

---

der Staat habe es seit dem Ersten Vaticanum nicht mehr mit eigenständigen Bischöfen zu tun, eine Ansicht, der von den deutschen Bischöfen mit ausdrücklicher Bestätigung Pius' IX. widersprochen wurde.

haupten gegenüber den Neuansätzen einer biblisch und anthropologisch orientierten Glaubensreflexion. Das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen blieb verkürzt auf Distanz gegenüber dem Heidentum; mit Skepsis betrachtete man die Begegnung mit evangelischen Christen. In den Priesterseminaren trainierte man die Kriegsgeneration auf ein klerikales Rollenverständnis, während man den Einsatz der ersten Laienkräfte als bald zu revidierende Übergangslösung rechtfertigte. Kirchliche Normen zur Mischehenpraxis hielten eher die Fiktion als die Realität einer katholischen Gesellschaft aufrecht, die nach einem Zulauf in den ersten Nachkriegsjahren sich bald wieder von den Gottesdiensten lossagte. Ein charakteristisches Beispiel für diese Wiederherstellung alter Verhältnisse bietet die Schulpolitik in Bayern, die das geschlossene Kirchenmodell mit Hilfe der Bekenntnisschule auf das allgemeine Unterrichtswesen übertragen hatte. Noch im Jahre 1958 wurde hierzulande ein Pädagogisches Hochschulmodell etabliert, das nicht nur die Theologie, sondern angeblich konfessionell relevante Disziplinen unter einem Dach, aber getrennt, anbot. Aus der Erfahrung gemeinsamen Leidens unter dem braunen Terror, aber auch aus grundsätzlichen Erwägungen erschien nicht nur ein solches Hochschulkonzept fragwürdig, sondern auch die überkommene Kirchenstruktur mit ihren ghettohaften Zügen. Die Institution war nicht mehr imstande, das persönliche Bekenntnis sicherzustellen. Und wie sich mit dem Ende des Kolonialismus in der Dritten Welt allenthalben kirchliche Eigenständigkeit regte, so setzte auch in der europäischen Kirche ein Besinnungsprozeß ein, der die Wiederherstellung von Strukturen der Vorkriegszeit in Frage stellte, angefangen im Bereich der Liturgie (Psalterium, Osternachtfeier). Die Gründung der Katholischen Akademie in Bayern erfolgte aus der Einsicht, den Dialog mit der Welt aufnehmen zu müssen, und der Eucharistische Kongreß in München (1960) vermittelte über die Tradition bayerischer Frömmigkeit hinaus das Bewußtsein von Weltkirche. Unversehens war aber die Kirche in die Kritik geraten, und zwar wegen ihres angeblich kooperativen Verhaltens zur Hitlerdiktatur. Hochhuths »Stellvertreter« hatte plötzlich Papst Pius XII. ins Zwielficht der Komplizenschaft gebracht, und bis heute sieht man sich genötigt, pauschale Vorwürfe zu korrigieren, aber auch berechtigte Kritik zu analysieren, angefangen bei einer kaum zu leugnenden Blindheit für das Schicksal der verfolgten Juden.

Das 20. Jahrhundert war als »Jahrhundert der Kirche« bezeichnet worden, aber die Generationen dieser Zeit mußten erleben, daß weder die katholische Kirche noch andere christliche Glaubensgemeinschaften den Verwerfungen der Welt und den politischen Katastrophen Einhalt gebieten konnten. Aus der Einsicht in dieses Versagen sammelten sich die Kräfte zur Erneuerung der Kirche aus ihren Wurzeln, und die Gemeinschaft der Gläubigen, repräsentiert durch ihre Bischöfe, hat sie auf den Weg gebracht. Das Zweite Vatikanische Konzil ist Ausdruck dieses Erneuerungswillens und damit Markstein auf dem Weg der Kirche durch die Geschichte. Trotz der etwas überraschenden Ankündigung durch Papst Johannes XXIII. (1958—63) wuchs diese Kirchenversammlung heraus aus der eigentümlichen Situation der Nachkriegszeit, und sie hat in geradezu atemberaubendem Schwung ein »aggiornamento« vollzogen, eine Anpassung weniger an die Welt, sondern doch eher an die Heilige Schrift. Mit dieser Neubesinnung und den entsprechenden Folgerungen hat

die Kirche jene Orientierung aufgenommen, die für sie bleibende Aufgabe auf dem Weg der irdischen Pilgerschaft ist. Als eine Wegmarke für die Zukunft ordnet sich so das Vaticanum II in all jene Bemühungen ein, in denen die Kirche ihren Weg durch die Zeit beschreitet. Darum kann es nicht verwundern, wenn auch diese Kirchenversammlung in den Widerstreit der Gläubigen geraten ist; ihr Ausdruck kirchlichen Glaubensbewußtseins kann jedoch nicht verdrängt werden, auch nicht unter Verweis auf eine immer wieder beschworene Krise<sup>66</sup>. Als Repräsentation der Kirche in jeweiliger Gegenwart bringt das Konzil den Glauben des Ursprungs zum Tragen, und dies auf dem Weg der Geschichte.

<sup>66</sup> Zur stereotypen Anwendung der Kategorie Krise siehe P. Stockmeier, Krisen der frühen Kirche als Probleme der Kirchengeschichte, in: ders., Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Antike und Christentum, Düsseldorf 1983, 277—297.