

Formulierung des Vatikanum I über die „reinen Geister“ bzw. Engel aufgenommen wird (Abschnitt 8). Besonders auffällig wird diese Tendenz in Abschnitt 14 und 15, wo die marianischen Dogmen mit dem Wortlaut der Definitionen ausführlich zitiert werden, ohne daß auch nur irgendein Wort über die gängigsten Formeln hinaus gesagt wird, das einen Blick für den theologischen „Ort“ der Mariologie heute verraten würde. Die Kindertaufe wird eingeschärft (Abschnitt 18), ebenso der Opfercharakter der Messe (Abschnitt 24), der *Begriff* der „Transsubstantiation“ (Abschnitt 25) usw. Besonders auffällig ist auch die ungewöhnliche Hypertrophie ekklesiologischer Aussagen (die wohl nicht zufällig in den früheren „Glaubensbekenntnissen“ fehlten), vgl. bes. Abschnitt 19—23. Dabei fallen einige Interpretationen hinter die unmittelbaren Erkenntnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils zurück, obgleich viele Konzilstexte zitiert werden.

Das klassische Credo wird also doch in einer „unglücklichen“ Weise erweitert; es entsteht ein problematisches Ineinander traditioneller metaphysischer Aussagen mit ziemlich unreflektierten Bildern der Schrift, bekenntnishaft-akklamatorischen Elementen, Begriffen aus der modernen personalistischen Philosophie usw. Auch nach mehrmaligem Lesen wird keine innere Einheit sichtbar. Oft stößt ein Satz den anderen. Überall wo „definierte“ Wahrheiten aufgezählt werden, bleibt man streng am Wortlaut der lehramtlichen Entscheide, so daß kaum ein ernsthafter Ansatz einer wirklichen (legitimen) „Neuinterpretation“ gemacht wird. Darüber können auch glückliche Absätze, die eine größere Beachtung verdienten (vgl. z. B. Abschnitt 27), nicht hinwegtäuschen.

Zieht man einen vorsichtigen Schluß aus diesem Befund, so kann man mit einiger Sicherheit sagen, daß die Vermengung der im Wortlaut zitierten klassischen Formeln mit neuen Aussageformen nicht zu empfehlen ist. Der Weg einer wirklichen Auslegung der klassischen Texte (vgl. Ratzingers Buch!) und die Schaffung davon im Wortlaut unabhängiger, in der zentralen Sache freilich entsprechender *neuer* „Kurzformeln“ erweisen sich wohl als besser. Immerhin weist das päpstliche Credo insoweit nach vorne, als es die Dringlichkeit der Auslegung bzw. der „Kurzformel“ bloßlegt bzw. bestätigt. — Der Papst wäre vermutlich zu einer besseren Lösung gekommen, hätte er die von ihm längst angekündigte, aber bis heute nicht konstituierte internationale Theologenkommission mit einer solchen Aufgabe befaßt. Eine bestimmte Richtung „römischer Schultheologie“ leistet eine solche Aufgabe der Weltkirche absolut nicht mehr in zureichender Weise.

Das Bemühen um eine solche „Kurzformel“ verdient

jedenfalls intensiviert zu werden. Vielleicht ist es aber aus vielen Gründen ungünstig, wenn sich die offizielle Kirche zu schnell mit der Sache beschäftigt. Man müßte zunächst die Theologen von Rang bitten, von ihrer theologischen Sicht aus eine solche „Kurzformel“ zu entwerfen. Außerdem sollte man an gebildete Laien und wendige Praktiker herantreten. Der Reichtum verschiedener Blickwinkel und Ansätze muß erst einmal zur Anschauung kommen. Da die meisten der bedeutenden Theologen die Dringlichkeit einer solchen „Konzentration“ des Glaubensgutes bescheinigt haben, wäre es zu wünschen, wenn sie dem ersten Versuch Rahners folgen würden. Nur ein großer Theologe kann einen guten Katechismus schreiben. Vielleicht gilt das noch mehr für eine „Kurzformel“. Andererseits hat jeder Christ seine verborgene „Kurzformel“ als die Summe seiner gläubigen Erfahrungen. Sie muß nur einmal artikuliert werden. — Die Theologie der Gegenwart verwahrt hierfür noch einiges Rüstzeug (vgl. *H. U. von Balthasar*, *Spiritus Creator*. Skizzen zur Theologie III, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1967, S. 322—344). Es ist aufschlußreich, daß auch auf seiten der evangelischen Theologie keine solchen Experimente bemerkbar werden (oder sind sie nur nicht bekannt?). Man müßte also die wichtigsten evangelischen Theologen und Laien nicht weniger um Mitarbeit bitten. Vielleicht kämen auch dann die wirklich noch „kontroversen“ Punkte der verschiedenen Konfessionen schon im Ansatz zum Vorschein — oder sie erweisen sich als wirklich sekundär.

Es wird wohl viele „Kurzformeln“ geben müssen. Man kann sich fragen, ob sie nicht nach Alter, Kulturbereich und Bildungsgrad verschieden sein dürfen. Wenn es dann im Laufe der Zeit gelingt, zu umfassenderen Bildungen solcher „Formeln“ zu kommen — was freilich nicht nur eine Sache wissenschaftlicher „Retortenarbeit“ ist —, dann wäre schon ein weiteres Stadium erreicht.

Man sollte vor einem langen Bemühen, einem ungewissen Weg und einer noch in weiter Ferne stehenden „Einigung“ im Blick auf solche „Formeln“ (sie werden trotz allem vermutlich kurzlebig sein!) nicht zurückschrecken. Auch unsere klassischen Glaubensbekenntnisse sind nicht an einem Tag entstanden. Sie tragen Elemente mannigfacher Theologie in sich, bergen die Glaubenserfahrungen verschiedenster Kirchenprovinzen und sind trotz ihrer Einheit eine Frucht langwieriger theologischer Bemühungen, die zunächst unveröhnlich schienen. Diese Einsicht aus der Erforschung des Werdens der klassischen Symbole sollte hoffnungsvoll stimmen und nicht zum Defaitismus führen. Auch in diesem Fall läßt sich in anderer Situation aus den Erfahrungen der Geschichte der Kirche durchaus noch viel lernen.

Das Problem der konziliaren Autorität in ökumenischer Sicht

Aus dem „Arbeitspapier“ der Kommission Faith and Order des Weltrates der Kirchen, das 1967 von der Tagung in Bristol verabschiedet wurde (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 417f.), sind hier bisher zwei Hauptthemen berichtet worden: die Frage der biblischen Hermeneutik (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 25 ff.) und der Versuch einer theologischen Anthropologie (vgl. ebd., S. 69 ff.). Inzwischen liegt auch eine Fortsetzung der „Studien über den Menschen“ vor (in „Ökumenische Diskussion“ IV, Nr. 3, 1968). Vordringlich ist zunächst, den

Inhalt einer neuen Publikation des Arbeitspapiers von Bristol wiederzugeben: „Konzile und die Ökumenische Bewegung“ (Studien des Ökumenischen Rates, Nr. 5, Genf 1968, 117 S.). Diese Dokumentation war 1961 von den Orthodoxen angeregt worden, als sie in Neu-Delhi dem Weltrat der Kirchen beitraten. Ihnen lag daran, die Mitgliedskirchen vor die ihnen wenig bekannte ekklesiologische Wirklichkeit der altkirchlichen Konzile zu führen, um gewisse Illusionen auszuräumen, als sei die Vollversammlung des Weltrates der Kirchen einem ökumeni-

schen Konzil vergleichbar. L. Vischer bemerkt in seiner Einführung: „Es gehört zum Wesen der Kirche, in konziliaren Formen zu leben, und die Kirche in jeder Epoche muß diese ihr eigene Konziliarität von neuem verwirklichen. Damit stellt sich die Frage, in welchem Maße die Kirchen heute wahre Konziliarität manifestieren.“ Der im Teil I abgedruckte Kommissionsbericht über „Die Bedeutung des konziliaren Vorgangs der Alten Kirche für die Ökumenische Bewegung“ (S. 9—19) gibt nach seiner Ansicht noch keine Antwort auf diese Frage, aber er stellt ebenso wie die im Teil II abgedruckten Referate meist orthodoxer Gelehrter das Material für eine Klärung bereit.

Es ist ein besonderer Reiz dieser aktuellen Veröffentlichung, daß sie zu einem Zeitpunkt erfolgt, der durch die sog. Autoritätskrise in der römisch-katholischen Kirche gekennzeichnet wird, weil nach dem Urteil zahlreicher katholischer wie ökumenischer Beobachter eine Abkehr vom konziliaren Stil des Zweiten Vatikanischen Konzils drohe und sogar in protestantischen Zeitschriften der Ruf nach einem Dritten Vatikanum laut wird. Die Begründung dafür lautet, die Mitglieder des Weltrates der Kirchen könnten kein Interesse an einer „Paralyse“ der Kirche von Rom haben. In diesem Falle würden sie selber Schaden leiden, weil das gemeinsame Zeugnis der Christenheit gefährdet sei (vgl. „The Christian Century“, 25. 9. 68). Das ist keine alltägliche Stellungnahme. Sie wird ergänzt durch ein bedeutsames Interview, das Generalsekretär Eugene C. Blake zur Autoritätskrise in der römisch-katholischen Kirche dem Vertreter von „Le Monde“, Henry Fesquet, gewährt hat („Le Monde“, 20. 11. 68). Darin erklärt er, daß alle Kirchen zur Zeit eine Krise des Institutionalismus durchmachen: „Ich glaube zutiefst, daß die vereinte Kirche von morgen eine konziliare Kirche sein wird.“ Man müsse sich darauf vorbereiten, ein neues Konzept für einen „universalen Hirten“ auszuarbeiten. Ist das der Studie von Faith and Order gelungen?

Diese Frage ist dadurch besonders aktuell geworden, daß in der zweiten Dezemberwoche 1968 die Kommission Faith and Order zum erstenmal mit den in Uppsala aufgenommenen römisch-katholischen Mitgliedern eine gemeinsame Sitzung in Genf abhielt. Zu den Themen gehörte auch, unter welchen Bedingungen die Ökumenische Bewegung zur Einberufung eines „wahrhaft ökumenischen Konzils“ führen kann, ein Ziel, das in Uppsala vom Bericht der Ersten Sektion aufgestellt worden ist („Le Monde“, 13. 12. 68).

Der Kommissionsbericht gibt als erstes eine Unterscheidung dessen, was in geschichtlicher Vielfalt ein Konzil ist, und erklärt, „daß sich die Zeit der Alten Kirche nicht ohne weiteres mit der unseren vergleichen läßt“. Die Konzile der Alten Kirche gehören einer bestimmten Epoche an. Sie waren geprägt vom Denken und der Problematik ihrer Zeit. Die Kirche hatte damals insbesondere die Trennung noch nicht in derselben Weise wie wir erfahren, daher auch der verschiedene Gebrauch des Wortes „ökumenisch“, das ursprünglich am Römischen Reich orientiert war. Um die Bedeutung von Synoden und Konzilen für das Leben der Kirche richtig zu erfassen, müsse man von dem allgemeinen Begriff der *Konziliarität* ausgehen. „Wir meinen mit diesem Begriff die Tatsache, daß die Kirche zu allen Zeiten sie repräsentierender Versammlungen bedarf.“ Diese unterscheiden sich zwar vielfältig voneinander, aber „die Konziliarität, die Notwendigkeit, daß sie stattfinden, ist eine konstante Struktur der Kirche,

eine Dimension, die zu ihrem Wesen gehört“. Denn das Versammeltsein, vor allem zur Feier der Eucharistie, macht ihr Wesen aus.

Typen von Konzilen

Die Geschichte der Kirche hat zu verschiedenen Typen von Konzilen geführt (die in den Referaten genauer analysiert werden). In großer Vereinfachung lassen sich folgende neun Typen unterscheiden:

- a) Die ursprüngliche Synode der lokalen Kirche.
- b) Die Synode der Bischöfe einer kleineren oder größeren Region sowie die weniger formellen bischöflichen Versammlungen und Konferenzen zu bestimmten Zwecken.
- c) Die ökumenische Synode in der Zeit des christlichen römischen Reiches.
- d) Die *synodon endemousa* und deren sekundäre Form im „Heiligen Synod“ der östlichen Kirchen.
- e) Das aus der römischen Bischofssynode unter der Einwirkung des sich mehr und mehr entfaltenden Primatsgedankens erwachsende päpstliche Konzil.
- f) Die Reform- und Unionskonzile des späten Mittelalters.
- g) Die Synode der *ecclesia repraesentativa* auf dem Boden des reformatorischen Schrift- und Gemeindeverständnisses.
- h) Die am modernen Parlamentarismus orientierte Delegiertensynode.
- i) Die neue Form verantwortlicher Beratung und Entscheidung in den ökumenischen Versammlungen der neueren Zeit.

Gegenstand der Untersuchung sind aber nur die ersten drei Typen. Sie zeigen vor allem, daß „die Konziliarität unlöslich mit der Einheit der Kirche verbunden ist“. Daher liegt ihre Wurzel im liturgischen Leben, genauer in der eucharistischen Gemeinschaft der Kirche.

Die klassischen Konzile, in denen sich die Eigentümlichkeit der früheren Regionalsynoden niederschlägt, berief der christliche (byzantinische) Kaiser ein, der oft auch ihre Verhandlungen leitete, ihre Ergebnisse guthieß und ihnen rechtliche Geltung gab, so wie er die Bischöfe einlud, für ihren Transport und ihren Unterhalt sorgte. Man dürfe aus dieser Symbiose von Kirche und Staat nicht schließen, daß ein ökumenisches Konzil notwendig durch einen Kaiser einzuberufen sei. Die Problematik dieser „organischen Verbindung“ trat im Laufe der Geschichte zutage, als Kirchen, die außerhalb der Grenzen des byzantinischen Reiches lagen oder sich innerhalb des Reiches in Opposition befanden, die kaiserlichen Konzile aus theologischen wie aus politischen Gründen verwarfen. Die Frage der Einberufung müsse heute anders gelöst werden: „Die Initiative dazu kann von einer oder mehreren Kirchen ausgehen. Das Wesentliche ist, daß das Konzil aufgrund eines *Konsensus* aller betroffenen Kirchen zusammentritt.“

Medien der Wahrheitsfindung

Die Konzile der Alten Kirche waren konstitutiv aus Bischöfen zusammengesetzt. Das hängt mit dem frühen Verständnis des Bischofsamtes zusammen. Die Bischöfe haben das Charisma und den Auftrag, die Wahrheit in der ihnen anvertrauten Kirche zu hüten. Sie stehen nicht nur für ihre Person, sondern vertreten ihre gesamte Gemeinde. „Wir sind nicht einer Meinung, ob es zum Wesen eines Konzils gehört, aus Bischöfen zusammengesetzt zu sein.“

Wir sind alle der Auffassung, daß ein Konzil eine Angelegenheit der gesamten Kirche ist und daß darum die Kirchen so weitgehend wie möglich vertreten sein müssen. Die einen aber sagen, daß dies durch die Bischöfe geschehe, während andere die Meinung vertreten, daß heute auch andere Weisen der Vertretung gefunden werden können“, z. B. eine gemischte Zusammensetzung aus Klerikern und Laien. Hier argumentiert der Bericht auf die Zukunft hin. Uns interessiert mehr die Analyse der Konzile selbst. Da findet sich die wichtige Feststellung: „Die Ökumenizität eines Konzils kann letztlich nicht von der Vertretung des ‚gesamten Erdkreises‘ abhängen, sondern ist eine innere Qualität, die sich in der *Rezeption*, d. h. in der freien Anerkennung durch die nicht unmittelbar Vertretenen erweisen muß.“ Das Problem der Rezeption ist eigentlich das Zentralthema, ihm wurde ein eigenes Referat von Prof. W. Küppers (Altkath.), Bonn, gewidmet, auf das wir noch eingehen.

Zunächst die weiteren Erhebungen des Kommissionsberichtes. Über die Normen des Konzils heißt es, die Konzile der Alten Kirchen haben dogmatische Entscheidungen gefällt und Kirchenrecht gesetzt, und zwar in der Regel bei auftretender Gefahr der Verwirrung: „Sie lehren ein *necessarium* und stellen nicht ein Compendium theologischer Wahrheiten auf. Sie unterstreichen fundamentale, in der Tradition der Kirche gegebene Wahrheiten.“ Da sie in erster Linie ein gemeinsamer Akt des Zeugnisses sein wollen und keine Konferenzen, nahm auf der Mehrheit der ökumenischen Konzile die Diskussion für modernes Empfinden nicht genügend Raum ein. Die Ergebnisse standen oft von vornherein fest und wurden nicht in brüderlicher Beratung allmählich erarbeitet. „Die Konzile sahen ihre Aufgabe darin, die bereits gegebene Wahrheit zu bekennen“, d. h. die apostolische Tradition: „Sie sind der Schrift als Norm unterworfen.“ Diese Eigenart habe bleibende Bedeutung. „Ein ökumenisches Konzil tritt zusammen, um die Wahrheit des Evangeliums in verpflichtender Weise auszusagen.“ Daher sei sein Vorgehen nur in beschränktem Maß als Modell für die Gegenwart zu betrachten. Denn „die Bedeutung der Diskussion als eines Mittels zur Erhellung der Wahrheit ist im Laufe der Jahrhunderte klarer erkannt worden“, sie muß während eines Konzils oder vor seinem Zusammentritt eine größere Rolle spielen, als es in den ersten Jahrhunderten der Fall war.

Anspruch und Autorität

Woher kommt die Autorität eines Konzils? Es heißt, Synoden sind, seit es sie gibt, „in der Absicht zusammengetreten, den alten Glauben der Kirche gegen Irrtümer zu schützen oder kirchliches Recht zu setzen. Für beide Aufgaben wußten die Konzile sich auf den Heiligen Geist angewiesen, aber auch zu Entscheidungen autorisiert, die *Gehorsam* fordern.“ Zunächst hatte die Kirche noch keine Theorie über die theologische Begründung der Autorität der Konzile entwickelt, aber von Anfang an gilt: „Konzile haben ihren Ort innerhalb der Kirche und treten ihr dennoch mit Autorität gegenüber.“ Die Tatsache, daß Konzile ihren Ort in der Kirche haben, läßt deutlich erkennen, daß „ihr Anspruch die Rezeption nicht abschließt, sondern vielmehr auf sie hinzielt“.

Rezeption ist nach dem Kommissionsbericht der Vorgang, „durch den die lokalen Kirchen die Entscheidungen eines Konzils annehmen und damit seine Autorität anerkennen“. Sie bezieht sich nur auf die konziliaren Ent-

scheidungen und ist nicht notwendig eine Stellungnahme zu ihrem Zustandekommen. „Die Rezeption ergänzt die innere Autorität eines Konzils nicht, sondern bestätigt sie.“ Dennoch hat sie insofern eine Bedeutung, als die Ökumenizität eines Konzils daran hängt, daß es von den Kirchen des ganzen Erdkreises angenommen ist. Rezeption ist ein vielschichtiger Vorgang. Sie geschah nicht immer in der gleichen Weise. In der vornizänischen Kirche ist sie „eine Manifestation brüderlicher Verbundenheit“, während des christlichen Reiches „scheint die Rezeption weit mehr ein Akt konstitutionellen Gehorsams zu sein. Die Synoden sind Verfassungsorgane geworden.“ Aber die Rezeption dogmatischer Entscheidungen außerordentlicher Reichssynoden vollzog sich fast immer „in einem Vorgang kritischer Aneignung, der sich über Generationen erstrecken konnte.“ Die Rezeption der altkirchlichen Konzile ist unter diesem Gesichtspunkt ein noch keineswegs abgeschlossener Prozeß.

Als Kriterien für die Rezeption eines Konzils, insbesondere seiner dogmatischen Beschlüsse, galten: ob es rechtmäßig gehalten wurde oder vor allem, ob es der Norm entsprach, der es sich selbst unterworfen wußte, nämlich die alte apostolische Tradition gegen neue Irrlehren festzuhalten. Im Kern ist daher die Rezeption ein geistliches Geschehen, auch da, wo sie Akt eines konstitutionellen Gehorsams zu sein scheint. Das entspricht dem Anspruch des Konzils, Stimme des Heiligen Geistes zu sein. Somit ist die Rezeption kein abgeschlossener Vorgang. Diese bleibende Offenheit sei sowohl für die einzelnen Kirchen als auch für ihre Gemeinschaft in der Ökumenischen Bewegung nicht nur eine Aufgabe, sondern auch eine Verheißung. „Denn nur indem sie diesen Prozeß lebendig erhalten, kann es zu einer kritischen gegenseitigen (!) Rezeption der alten und auch der neueren Konzile und damit auch zur Überwindung der konfessionellen Spaltungen kommen.“

Dieser Satz zeigt, wenn man so will, die Tendenz der Untersuchung. Der Begriff des ursprünglichen Konzils wird verlassen, von der Autorität geht man über zur Rezeption, ohne vorher die Autorität ausreichend theologisch gesichert zu haben. Da ein direkter Vergleich mit modernen Kirchenversammlungen nicht möglich sei, wird als Fazit des Berichts festgehalten: „Konzile, die den Namen ökumenisch verdienen, sind durch die Trennung unmöglich geworden. Ein solches Konzil müßte in der Lage sein, für die gesamte Christenheit zu sprechen, und sich in der Hoffnung treffen, von allen oder doch der großen Mehrheit der Kirchen rezipiert zu werden.“ Da unterdessen die Gegensätze zwischen den Kirchen so tief geworden sind, daß sie weder gehört noch verstanden werden, müssen die Kirchen anfangen, „so aufeinander zu hören, daß die Gegensätze nicht ein totes Gegenüber bleiben, sondern in eine lebendige Beziehung zueinandertreten. Damit dies geschehen kann, ist es notwendig, daß die einzelnen Kirchen die Konziliarität als notwendiges Element im Leben der Kirche erfahren.“ Die Betonung dieses Elementes übersieht möglicherweise etwas, daß es den ersten Konzilen vor allem auf das von Tradition bereits erfaßte, einmütig verstandene Evangelium ankam.

Die Zusammenfassung trägt dem so weit Rechnung, daß sie als „die Voraussetzung für die Abhaltung eines ökumenischen Konzils *die Einheit der Kirchen*“ bezeichnet oder „zumindest eine potentiell vorhandene eucharistische Gemeinschaft“. Der Weltrat der Kirchen bietet sie noch nicht, er kann daher nur „als Werkzeug zur Vorberei-

tung eines wahrhaft ökumenischen Konzils angesehen werden“, und zwar dadurch, daß er die Kirchen nötigt, die trennenden Entscheidungen der Vergangenheit zu überprüfen und den Vorgang fortschreitender und erneuter Rezeption zu erhalten, ferner dadurch, daß er es den Kirchen möglich macht, einen Konsensus in Fragen zu formulieren, die in der bisherigen Geschichte der Kirche nicht berührt oder nicht Gegenstand der Trennung geworden sind. So lenkt der Bericht der Kommission aus der konkreten Analyse der ökumenischen Konzile, wie sie in den Referaten gegeben wurde, etwas kühn zu dem bekannten ökumenischen Pragmatismus zurück. Das ist wenig befriedigend. Wenden wir uns daher einigen grundlegenden Referaten zu.

Eine politische Theologie

Wenig ergiebig für das Gesamtthema ist der Beitrag von *J. Anastasion*, von der Theologischen Fakultät Saloniki: „Was bedeutet das Wort ‚ökumenisch‘ im Hinblick auf die Konzile?“ (S. 23—32). Er legt allerdings eine wesentliche Wurzel bloß, Kaiser Konstantin d. Gr., der von sich glaubte, er sei „von Gott zum Bischof über die Angelegenheiten außerhalb der Kirche eingesetzt“, berief das Nicänum ein in der Vorstellung, die Einheit des Reiches sei durch die Vorsehung mit seinem Sieg wiederhergestellt. Also sollte nun auch die Kirche so wie das Reich ökumenisch, katholisch, eins und ungeteilt sein. Ihre Einheit sollte wiederhergestellt werden. Seinem Handeln lag eine politische Theologie zugrunde. Diese hatte er jedoch aus dem Westen übernommen, und zwar von Bischof Cyprian von Karthago (um 249). Darüber steht näheres im Beitrag von *J. D. Zizioulas* über „Die Entwicklung konziliarer Strukturen bis zur Zeit des Ersten Ökumenischen Konzils“ (S. 34—52). Der Verfasser ist Mitglied des Genfer Sekretariats von „Faith and Order“. Er verfolgt mit ausgezeichneten Literaturnachweisen die „Urkonziliarität“ von ihren Anfängen in der Ortskirche von Korinth auf Grund des ersten Korintherbriefes, dessen Exkommunikationsakt im 5. Kapitel bis in spätere Konzile nachwirkt. Basis ist die eucharistische Gemeinschaft, beteiligt sind in der Ortskirche die Ältesten und die Gemeinde, auf dem „Apostelkonzil“ von Jerusalem nur „die Apostel und die Ältesten“. Später auf den Provinzialsynoden nur noch die Bischöfe auf Grund der neuen Theologie des Bischofsamtes. Wesentliches Motiv der richterlichen Funktion einer Synode war ursprünglich, wie in 1 Kor. 5, zu vermeiden, daß die Streitigkeiten unter den Gläubigen „vor die Gerichte der Heiden“ getragen werden.

Seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, als der Kampf der Kirche gegen Gnosis und Marcionismus zur Bildung des Kanons wie zur Betonung der apostolischen Sukzession geführt hatte, erhielt die Kirche „zwei objektive Kriterien“, anhand deren sie urteilte, wenn die Frage der Wahrheit aufgeworfen wurde. Die ausgebildete Theologie des Bischofsamtes in Verbindung mit dem Verständnis der Eucharistie als eines gottesdienstlichen Aktes unter der Leitung des Bischofs ließ keine andere Form der Konziliarität zu als die des *Corpus Episcoporum*. Diese erhielt nun von Cyprian einen besonderen Akzent, ebenfalls auf Grund einer politischen Theologie, die Konstantin übernahm. Aus den *Sententiae Episcoporum* des Konzils von Karthago (256) über die Taufe entnimmt Zizioulas als Fazit: 1. Das Interesse an der möglichst großen Zahl der anwesenden Bischöfe zeige die

Tendenz auf eine universale Ekklesiologie und bereits den Weg für das Prinzip des „Mehrheitsrechtes“. 2. Das Verfahren bei der Findung der *Sententiae* habe das Vorbild einer römischen Senatssitzung. Die Kirche erscheint als eine Parallele zum Römischen Reich. „Das Konzil ist für Cyprian der Ausdruck der Einheit des Episkopats, einer Einheit, die auf dem Gedanken gründet, daß alle Bischöfe die eine *Cathedra Petri* besitzen“ (43).

Zizioulas widerspricht jedoch der Auffassung, als sei Nicäa im Sinne von Konstantin eine „kaiserliche Synode“ der „Reichskirche“ gewesen. Das Motiv des Kaisers für die Einberufung und materielle Unterstützung des Konzils war genau das Gegenteil. Er wollte sich nach dem Prinzip richten, dem Kaiser nur zu geben, was des Kaisers ist, und die Kirche selbst in *persona Christi* ihre Angelegenheiten entscheiden lassen. Die im Westen beheimatete Parallele zwischen der Kirche und dem Staat, die nichts mit einer „Säkularisierung“ der Kirche zu tun habe, fehlte im Osten. „Dort finden wir statt dessen die mystische Tendenz, die Ökumene des Reiches mit der christlichen Ökumene zu identifizieren, und zwar in der Person des christlichen Kaisers, der als das lebendige Abbild des himmlischen Königs angesehen wurde.“ Summa: es sei zu beachten, daß die konziliaren Strukturen mehr oder weniger genau der Geschichte bestimmter ekklesiologischer Vorstellungen folgten.

Tradition vor Evangelium

Eine neue Theologie der Konziliarität wird demnach nicht einfach, wie der Kommissionsbericht zeigt, über den Begriff der Rezeption in die unendliche Diskussion ausweichen dürfen, sie wird vor allem eine Entkleidung der konziliaren Anfänge von der politischen Theologie jener Zeit vornehmen müssen, die in den heutigen kirchlichen Strukturen nachwirkt. Darüber hinaus ist zu klären, ob nicht in der Geschichte der ersten Konzile der Weg zur orthodoxen Sterilität vorgezeichnet ist, die vom Evangelium zur Tradition führt und nicht mehr zum Evangelium zurückkehrt. Darüber schafft der Beitrag des Anglikaners *Stanley L. Greenslade*, Oxford, einige wertvolle Aufschlüsse in seiner Analyse über „Die Autoritäten, auf die sich die vier ersten Ökumenischen Konzile berufen haben“ (S. 53—71). Er fragt, worauf die Konzile ihre Autorität gründeten, und führt die Untersuchung vom Nicänum I bis zum Konzil von Chalkedon (451), bei dem die Idee einer Autorität immer noch unvollkommen entwickelt war.

Am ausgeprägtesten sei die Begründung der Autorität des Konzils an Ephesus (431) zu erkennen. Da war auf der einen Seite der Anspruch, der sich in den Adjektiven „groß und heilig“ ausdrückt: die große Zahl der Bischöfe, die den ganzen Westen und Osten repräsentierten, so daß es unvernünftig sei, wenn eine kleine Gruppe von 30 ihr Widerstand leisten wollten. „Heilig“ besagt die Führung durch den Heiligen Geist, deren man sich auch hier bewußt war. Hinzu kam das Evangelium, das in der Mitte des Konzils aufgestellt wurde und die Autorität der Schrift, die Gegenwart Christi unter den Bischöfen bezeugen sollte, was zu der Formel führte: „Unser Herr Jesus Christus hat durch die gegenwärtige allerheiligste Synode beschlossen“, daß Nestorius aus seinem Bischofsamt zu entfernen sei. Die Überzeugung, daß der Heilige Geist die Bischöfe gelehrt habe, so zu entscheiden, enthält ein konditionales Element und läßt erkennen, daß „nicht an eine durch die Gegenwart des Geistes garantierte auto-

matische Unfehlbarkeit“ gedacht ist, sondern an „die Möglichkeit, daß Menschen Organe des Geistes werden können, wenn sie tun, was sie tun sollen“.

Greenslade hebt hervor, daß das Konzil einen „vernichtenden Schlag mit einer neuen Waffe“ gegen Nestorius geführt habe. Die Autorität der Schrift war vorausgesetzt. In dem Urteil erschienen auch viele Bibelzitate zur Lehre von der Person Christi und der Theotokos. Diese waren auf die Bibelzitate von Nestorius bezogen, in der Absicht, seine falsche Interpretation der Schrift aufzuweisen. „Formal wurde die Autorität der Schrift aufrechterhalten, und die Tradition galt als die aufgrund richtiger Interpretation der Schrift formulierte Lehre. Aber das Konzil ging nicht auf die Schrift zurück, um die Christologie gegenüber neuen Fragen noch einmal neu zu durchdenken. Vielmehr war es fest davon überzeugt, daß die Wahrheit der Schrift unverehrt in der kirchlichen Lehrtradition erhalten geblieben sei. Das heißt, daß die Autorität der Schrift zwar nicht theoretisch, wohl aber in der Praxis aufgehoben war. Originalität, selbst in der Form besserer Schriftauslegung, war dazu bestimmt, sofort als mit der Tradition in Widerspruch stehend verworfen zu werden: „das Neue war als solches falsch“, und demnach Häresie. Das zeigte sich dann deutlich im Chalkedonense. Hier bestätigte das Konzil die Suffizienz des Nicänums, das kanonisiert wurde. Der Lehrbrief von Papst Leo I. wurde verteidigt als eine richtige Auslegung des Nicänums gegen den Vorwurf der Neuerung. Insofern habe Petrus durch Leo gesprochen. Maßgebend ist die orthodoxe Definition von Nicäa, und an dieser Tradition wird festgehalten.

Orthodoxie und Rezeption

Gehört zum Fundament des konziliaren Handelns das Festhalten an den orthodoxen Formeln des Ersten Ökumenischen Konzils (mit seiner Implikation einer politischen Theologie), so wird die Frage der Rezeption, auf die die Beiträge einen so großen Wert legen, bereits fixiert. Zu diesem brennenden Problem liegt das Referat des rumänischen Theologen *Livius Stan*, Bukarest, vor: „Über die Rezeption der Beschlüsse der Ökumenischen Konzile seitens der Kirche“ (S. 72—80) und vor allem von *W. Küppers*: „Rezeption. Prolegomena zu einer systematischen Überlegung“ (S. 81—104) mit einem beträchtlichen wissenschaftlichen Apparat.

Stan stellt bereits eine Beziehung her zwischen den orthodoxen Konferenzen auf Rhodos (zur Vorbereitung einer Panorthodoxen Synode) und dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Bemerkenswerterweise geht er hinter die Konzile auf die Kirche selbst zurück, die in ihrer Existenz und Entfaltung nicht von ökumenischen Synoden bedingt sei, da sie ja vorher und nachher bestanden hat. Weder die schriftliche Offenbarung noch der ganze Kultus wurde durch eine Ökumenische Synode bestimmt. Synoden seien deshalb nur Organe der Kirche und nicht der Kirche übergeordnete Organe und nicht eine führende Autorität der Kirche. Von diesem Ansatz her bestimmt er das Wesen der Rezeption. Die Geschichte des kirchlichen Lebens zeige, „daß alle Rezeptionen . . . in einer längeren oder kürzeren Zeit spontan geschehen sind, nicht aber auf eine organisierte Weise mit juristischen Formen oder Anordnungen und auf keinen Fall auf eine allgemeine plebiszitäre Art“. Vielmehr gehe es um eine Zustimmung, die ihren Ursprung in der Wirkung des Heiligen Geistes hat, der der Kirche innewohnt und ihr ständig beisteht . . .

Demnach ist der Heilige Geist der Grundsatz, der sowohl positiv zur Wahrung der in der Kirche geoffenbarten Wahrheit wie auch negativ wirkt, um die Kirche vor Fehlern zu bewahren.“

Prof. Stan tendiert also theologisch auf das Ergebnis, daß auch die ökumenische Synode nicht als letzte Autorität angesehen werden kann, da sie von der Arbeit und der Autorität der Kirche in ihrer Gesamtheit abhängt und da die Rezeption die praktische Prüfung ihrer Ökumenizität darstelle. Damit wird eine juristische Verbindlichkeit ausgeschlossen. Der Versuch, die Synoden institutionell zu machen, bleibe leer, weil die Wirkung des Heiligen Geistes nicht institutionalisiert werden könne. Ebenso wenig könne die Rezeption der Synodalentscheidungen, die eine Frucht der charismatischen Arbeit des Heiligen Geistes ist, institutionell und gesetzlich geregelt werden. Man sieht aus dieser Haltung, die zweifellos nicht dem Befund der ersten Manifestationen der Konziliarität entspricht, daß ein ökumenisches Gespräch über die Autorität des Konzils sehr schwierig sein dürfte.

Hoffnung wegen Vatikanum II

Die theologische Analyse der Rezeption von Küppers ist mit Abstand der wertvollste Beitrag. Er hält sich strikt an die Wirklichkeit der konziliaren Entwicklung, die aber bis zum Zweiten Vatikanum ausgezogen wird. Dabei gewinnt Küppers Maßstäbe für einen hoffnungsvollen Ausblick. Seine Analyse des Rezeptionsprozesses in der Alten Kirche setzt ein bei der Analogie zum jüdischen Sanhedrin, dessen Spruch über die Fragen der heiligen Thora Jahwes verbindlich entscheidet in Abgrenzung gegen Störungen, die das Gegebene und Überlieferte, die „Tradition der Väter“, bedrohen. Aus diesem Blickwinkel sieht er den Rezeptionsprozeß in der sog. Konstantinischen Reichskirche. Er unterscheidet drei Phasen: die primäre Phase direkter Rezeption im brüderlichen Austausch und zur Versöhnung, die sekundäre Phase kritischer Rezeption, die angesichts kaiserlicher Interventionen zu einer „Theologie des Widerstandes“ führt, und die tertiäre Phase formaler Rezeption im Akt des Gehorsams gegenüber der rechtlich fixierten Tradition der vorausgegangenen Konzile, vor allem des Nicänums.

Die weitreichendsten Wirkungen hatte die letzte Phase, die an den Definitionen der Orthodoxie nicht mehr rüttelt und sie nur noch ergänzt. „Das Motiv für die formale Rezeption einer möglichst beschränkten Zahl konziliarer Entscheidungen ist der Wunsch nach Sicherheit und Bestimmtheit in dem, was als Glauben der Kirche zu gelten hat. Dies ist der ‚Sitz im Leben‘ für die tertiäre Phase der formalen Rezeption.“ Hier gehe es nicht mehr um die kritische, religiöse und theologische Rezeption, um eine freie nachdenkliche Aneignung kirchlicher Entscheidungen, sondern um abschließende und insofern formelle Festlegungen durch autoritative Instanzen mit wachsender Wertschätzung der Glaubenssymbole.

Dieser formale Rezeptionsprozeß habe immerhin als Positivum die Bewahrung der Einheit zwischen den beiden klassischen Hälften der alten Reichskirche, der westlichen, romanisch-germanischen, und der östlichen, griechisch-slawischen, wenigstens für ein halbes Jahrtausend erbracht. Angesichts dieser Frucht, der relativen „Einheit der Kirche des ersten Jahrtausends“, könne eine werdende Neu-Ökumene an der Rezeptionsfrage nicht vorbeigehen, auch wenn diese sich heute den veränderten Bedingungen gemäß in anderer Weise stellt. Weder Teilzusammen-

schlüsse (Unionen) noch übereilte Interkommunionen tragen zur Heilung des Schadens der neueren Spaltungen bei. „Eine neue Ökumene kann in Wahrheit nur die Frucht eines neuen konziliaren Umgangs und eines neuen Rezeptionsprozesses sein.“ Dabei seien drei Dinge zu beachten: die wirksam bleibende Rezeption der alten Konzile, die Rezeption neuer Teilkonzile und die Ansätze zur Überwindung dieser Einengung, die in den getrennten Kirchen stattgefunden habe. In diesem Zusammenhang sind bemerkenswert die Ausführungen von Küppers über den Wandel vom Ersten zum Zweiten Vatikanum, an das er einige Hoffnungen knüpft.

Unberührte Fragen

Beim Studium der ganzen Dokumentation von „Faith and Order“ zur Autorität des Konzils bzw. der Form der Konziliarität stellt sich dem Beobachter immerfort die Frage, warum eigentlich niemals ein erkennbarer Bezug auf die gleichzeitig laufenden Arbeiten zum Problem der biblischen Hermeneutik eingeflochten worden ist. Wenn man schon wahrnimmt, daß die konziliare Tradition orthodoxer Begrifflichkeit verhaftet bleibt und nicht mehr zum lebendigen Rückgang auf die Schrift findet, schiene dies nahezuliegen. Selbst wenn dies zuträfe, welche Bedeutung könnte das unterschiedliche Schriftverständnis auf die Findung eines neuen konziliaren Umgangs der getrennten Kirchen haben. Gewiß, indirekt steckt diese Frage in der Forderung einer „gegenseitigen“ Rezeption, somit auch jener Kirchen, die seit der Reformation zur Bibel zurückgekehrt sind. Aber gerade da haben sich Abgründe geöffnet, die in dem erwähnten Bericht über die Hermeneutik erwähnt würden.

Küppers stellt das Zweite Vatikanum dem Ersten gegenüber, das durch die Entwicklung des römischen Primats und den kurialen Zentralismus den Prozeß der Rezeption prinzipiell auf den Akt gehorsamer Anerkennung derjenigen Entscheidungen reduziert habe, die von der höchsten,

im Gewissen verpflichtenden Autorität gesetzt werden. Der klassische Rezeptionsprozeß dagegen „setzt nicht nur das Bestehen episkopaler Strukturen voraus, er beruht nicht weniger auf der Realität einer, wie immer zum Tragen kommenden Mitwirkung der Laien im Ganzen der Kirche. Dazu kommt das Neben- und Miteinander von in der sakramentalen *Communio* stehenden Kirchen. Schließlich aber und vor allem gehört dazu das Bewußtsein von der Wirkung des Heiligen Geistes . . . das Empfinden und Gespür für die damit gegebene Indirektheit und Gebrochenheit aller Glaubenserkenntnis vor dieser letzten, auf Christus zurückweisenden Größe.“ Küppers meint, daß Papst Johannes XXIII. von der prophetischen Freiheit Gebrauch gemacht habe, den Weg zu einer neuen Konziliarität zu öffnen. Die Überraschung des Zweiten Vatikanums liege darin, „daß jetzt zwar der Typus (des römischen Konzils) erhalten bleibt, ihm aber ein neuer Sinn und neue Möglichkeiten erschlossen werden. Indem nämlich dieses Konzil keine neuen Dogmen definiert und keine Anathematisierungen ausspricht, nimmt es für seine Erklärungen nicht einmal innerhalb der Römischen Kirche selbst die Direktheit des Gehorsams in Anspruch. Es zeigt sich vielmehr auf die völlig andere Direktheit nachdenklicher Aneignung ausgerichtet“ (S. 98).

An dieser Stelle führt die Dokumentation von „Faith and Order“ vor die akute Krise innerhalb der römisch-katholischen Kirche um das Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils als eines Überganges zu neuer ökumenischer Konziliarität und seine Gefährdung durch die frühere Direktheit der Gehorsamsübung durch den sich verstärkenden Primat bzw. einen neuen kurialen Zentralismus. Man versteht dadurch wohl, warum die getrennten christlichen Kirchen und Gemeinschaften durch diese Krise beinahe aufgeschreckt worden sind. Andererseits zeigt sich, daß der Ansatz zur Wiederentdeckung der altkirchlichen Konziliarität bei den ersten ökumenischen Konzilen keine Lösung der Frage einer neuen ökumenischen Konziliarität bietet und auch nicht bieten kann.

Kurzinformationen

38 Theologen, die mehrheitlich dem Direktionsgremium oder dem Mitarbeiterstab der *Internationalen Zeitschrift für Theologie „Concilium“* angehören, haben eine gemeinsame Erklärung unterzeichnet, in der sie vor der Gefährdung der wiedererwonnenen Freiheit der Theologie durch verschärfte Zensurmaßnahmen warnen und konkrete Vorschläge zur Überprüfung kirchlicher Lehrzuchtverfahren machen. Das Dokument wurde am 16. Dezember den Präfekten aller römischen Kongregationen zugesandt und am folgenden Tag von je einer Tageszeitung in Belgien, England, Deutschland, Frankreich, Holland, Italien, Schweiz und den USA veröffentlicht (deutscher Wortlaut zuerst in „Frankfurter Allgemeine Zeitung“, 17. 12. 68). Die Unterzeichner kommen in der Mehrzahl aus Deutschland und Holland, fünf aus Frankreich und einer aus Belgien. Österreich, Italien und Spanien sind nicht vertreten. Die Theologen fordern die Errichtung der schon im Konzil vorgeschlagenen und auf der ersten Vollversammlung der Bischofssynode im Herbst 1967 in Aussicht gestellten *internationalen Theologienkommission*, die ebenfalls wie die Konsultoren der Glaubenskongregation „die verschiedenen theologischen Richtungen und Mentalitäten in der Kirche in gerechter Verhältnismäßigkeit umfassen soll“. Die Prüfung von Lehrfragen durch die Glaubenskongregation soll erfolgen auf Grund von *authentischen*

Veröffentlichungen des Verfassers, unter Hinzuziehung eines *amtlichen* Verteidigers, durch Anforderung von Fachgutachten und notfalls durch Aussprache mit dem beschuldigten Autor. Die Verpflichtung zur Geheimhaltung ist aufzuheben. Wenn die Kongregation auf Grund des Verfahrens die Unvereinbarkeit bestimmter Auffassungen mit der Lehre der Kirche als erwiesen ansieht, soll sie diese in einer begründeten Stellungnahme *öffentlich* widerlegen. Darüber hinausgehende „Maßnahmen administrativer und wirtschaftlicher Art gegen Autoren oder Verlage“ seien „in der Regel als nutzlos oder gar schädlich zu unterlassen“. Msgr. K. Forster, der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, wies in einer Stellungnahme (vgl. „Publik“, 20. 12. 68) darauf hin, die Bischöfliche Kommission für Glaubens- und Sittenfragen habe die von den Theologen geforderten „und einige andere vorgeschlagenen Verfahrensrichtlinien bereits in den Grundzügen beachtet“. Ein Zusammenhang der Erklärung mit dem Fall Halbfas (vgl. ds. Heft, S. 15 ff.) bestehe nicht. Deutsche Unterzeichner (K. Rahner, J. Ratzinger) hätten die Entscheidung der Bischöfe im übrigen bereits gebilligt. Zur gleichen Zeit schickten 16 international bekannte Persönlichkeiten aus Frankreich (François Mauriac, Gabriel Marcel, Étienne Gilson, Charles Flory) ein Schreiben an den Papst, in dem sie ihm für das Glaubensbekenntnis und