

# Auftrag und Grenze eines christlichen Konzils in der Sicht Luthers

Autor(en): **Kantzenbach, Friedrich Wilhelm**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **23 (1967)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878625>

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

## Auftrag und Grenze eines christlichen Konzils in der Sicht Luthers

Luthers Ringen um Anerkennung seines Anliegen ist der kräftigste Beweis dafür, wie er von der *einen Kirche* Jesu Christi aus dachte und handelte. In der konkreten Kirche des 16. Jahrhunderts ist ein Streit über das Verständnis des Evangeliums, des Wortes Gottes, ausgebrochen. Als Ausdruck der Glaubenspaltung können wir Luthers Auftreten und die Reaktion darauf betrachten, nicht als Ausdruck einer Kirchenspaltung. Innerhalb der einen Kirche ringt Wahrheit mit Irrtum. Wahrheit und Irrtum entsprechen dem Wesen der wahren bzw. der falschen Kirche, nicht aber den empirischen «Kirchen» im Sinne von Konfessionen. Der Konfessionsbegriff ist Luther noch fremd, selbst nach dem Reichstag zu Augsburg, wo sich die Lage in dem Sinne gewandelt hat, daß Luther fortan nicht mehr nur in eigener Verantwortung und Initiative redet und kämpft, sondern in Zuordnung zu den «Unsern», d.h. zu den die evangelische Wahrheit bekennenden Gemeinden, seinen Auftrag wahrnimmt. Weil Luther sich als Glied der einen Kirche Jesu Christi versteht und für ihn eine Kirchenspaltung nicht denkbar ist, gewinnt seine Auseinandersetzung mit dem *Konzilsgedanken* einen tiefen Ernst. Natürlich ist das Konzil für ihn bald nicht mehr das, was es für einen Katholiken zu sein hat, nämlich Gremium der römischen Kirche bzw. Versammlung der Bischöfe, die in und mit dieser Kirche denken und handeln. Mit Schmerzen muß er feststellen, daß diejenigen, die sich als Nachfolger der Apostel bezeichnen, doch das apostolische Heilsevangelium nicht anerkennen wollen<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> H. Jedin sieht in seiner Geschichte des «Konzils von Trient», 1. Der Kampf um das Konzil (2. Aufl. 1951), das Verhängnis der reformationsgeschichtlichen Entwicklung darin, daß die Primatialidee durch den Konziliarismus verdunkelt wurde. Nach der Bulle vom 3. 1. 1521, die über Luther und seine Begünstiger die Exkommunikation verhängte, hätte es heißen müssen: «Roma locuta, causa finita» (S. 144). Neben anderen Gründen sei die Entwicklung anders gelaufen, weil man in der weit verbreiteten Selbsttäuschung befangen gewesen sei, «Luther und seine Anhänger seien noch nicht endgültig von der Kirche getrennt, solange das Konzil sein Urteil noch nicht gefällt habe». So sei bei Luthers Anhängern der verhängnisvolle Irrtum genährt worden, sie seien nicht Anhänger eines Häretikers und darum auch nicht von der wahren Kirche getrennt. Auf diese Vorstellungswelt, der auch

## 1.

In großen Zügen hat Luthers Auseinandersetzung mit dem Konzilsgedanken folgende *Entwicklung* genommen, ehe er 1539 zusammenfassend das Konzilsthema behandelte:

a) Erst nach den *Ablaßthesen* wurde für Luther das Problem Papst und Konzil überhaupt akut. Zur Ablaßfrage gab es noch keine Konzilsentscheidung, wohl aber eine Definition Papst Clemens' VI. in der Bulle «Unigenitus» vom 25. Januar 1343. Luthers Gegner Tetzel und Prierias erkannten, daß Luther als Ketzer nur zu belangen war, wenn die Suprematie des Papstes und seiner lehramtlichen Äußerungen über die Konzilsautorität durchgesetzt würde. Bis zum Sommer 1518 war für Luther das Konzil noch die höchste, unfehlbare Instanz in Glaubenssachen. Er wies Prierias darauf hin, daß er sich nicht als Häretiker betrachten müsse und nicht gezwungen sei, seine Lehre zu widerrufen, ehe nicht ein Konzil seine wissenschaftlich vorgetragene Lehre vom Ablaß verwerfe. Luther verglich seine Auffassung mit der Lehre der Dominikaner von der Bewahrung der allerseligsten Jungfrau von der Erbsünde, die weder anerkannt noch verworfen worden sei. In den Resolutionen zu den Thesen erklärt er, daß nur ein Konzil und nicht der Papst definiere, was zu glauben sei. Aus dieser Annahme folgt die Behauptung, daß man eine Lehre gegen das Verständnis des Papstes und eines Teiles der Kirche vertreten dürfe, solange nicht ein allgemeines Konzil eine verbindliche Entscheidung gefällt habe. Es wird Luther auch von der heutigen Lehre der römischen Kirche her zugestanden werden, daß der Papst tatsächlich moralisch verpflichtet sei, das Ökumenische Konzil zu hören, bevor er eine Lehre dogmatisiere. Luther

---

treue Söhne der Kirche (ist das nicht ein Widerspruch zu der Grundthese?) Vorschub geleistet hätten, sei es zurückzuführen, daß immer wieder die Konzilsforderung erhoben wurde, die schließlich in Trient ihre Erfüllung fand. Jedin trägt an die geschichtliche Entwicklung seine Maßstäbe vom Unfehlbarkeitsdogma aus heran. Auch kontroverstheologisch hat dies natürlich ernste Folgen. Denn alle leidenschaftliche Bemühung um ein Konzil auf beiden Seiten wird hiermit ja als illusionäres Unterfangen beurteilt, weil ein Kirchenbegriff und eine Primatsvorstellung zur Norm rechter Konzils-theologie und -praxis erhoben werden, die zu Luthers Zeit aber auf beiden Seiten offenbar recht unvollkommen verbreitet waren. Luthers Konzils-theologie wäre also kontroverstheologisch recht unergiebig. Ihre Voraussetzungen wären ja unbrauchbar!

kannte nicht die heutigen Überlegungen zum Thema Unfehlbarkeit (des Papstes bzw. des Konzils). Er knüpfte, und wie konnte es anders sein, an die spätmittelalterliche Konzilstradition an.

In Konstanz (1414–1418) und in Basel (1431–1449) hatten berühmte Reformkonzile stattgefunden, deren Verlauf und Bedeutung sich Europa tief eingeprägt hatten. In Konstanz hatte sich das Konzil als Repräsentation der katholischen Kirche verstanden und in Anspruch genommen, seine Gewalt unmittelbar von Christus zu haben. Auch der Papst müsse dem Konzil gehorchen<sup>2</sup>. Luther hatte konziliaristische Autoren, wie Johannes Gerson (1369–1429) und Gabriel Biel (1418–1498), studiert und bei ihnen sogar die Folgerung gefunden, daß Konzilien nicht irren könnten und unfehlbar seien<sup>3</sup>. Die Unfehlbarkeit des Konzils wurde auch von einem der schärfsten Gegner Luthers, Dr. Johannes Eck, vertreten. Vorsichtiger urteilte der Luther wohlbekannte Erzbischof von Palermo, Nikolaus de Tudeschi, genannt Panormitanus, wenn er nur der allgemeinen Kirche die Unfehlbarkeit zuerkannte, nicht automatisch auch deren konziliarer Vertretung. Andere Theologen vertraten die Überordnung des Papstes über das Konzil, doch galt es durchaus noch nicht als unkatholisch, andere Auffassungen geltend zu machen. Diese Feststellung, die leicht quellenmäßig zu belegen wäre, ist außerordentlich wichtig für das historisch gerechte Verständnis Luthers. Der Kurientheologe Silvester Prierias konnte durchaus nicht Alleingeltung für seinen papalistisch ausgerichteten Konzilsbegriff in Anspruch nehmen.

Schon diese Tatsachen bedeuten eine Infragestellung der Interpretation der Konzilsauffassung Luthers durch Hubert Jedin. Mit der Anknüpfung an die konziliaristische Theorie habe, so meint Jedin, Luther seine grundstürzenden Irrtümer verbunden. Mit Worten, denen er einen völlig neuen Sinn unterlegte, z.B. mit dem Wort «Reform», täuschte Luther angeblich viele Menschen darüber hinweg, was die Reformation eigentlich bedeutete. Jedin

<sup>2</sup> Vgl. H. Küng, *Strukturen der Kirche* (1962), S. 244ff.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die materialreiche Studie von A. Ebnetter, *Luther und das Konzil*: Z. kath. Theol. 84 (1962), Sonderdruck. Nach Abschluß dieser Abhandlung erschien die Untersuchung von C. Tecklenburg-Johns, *Luthers Konzils-idee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz* (1966). Diese Arbeit klärt in erfreulicher Weise Entwicklung und Formung von Luthers Konzilsbegriff. Wir greifen über die historische Fragestellung hinaus und heben die Aspekte hervor, die für eine Erneuerung der Konzils-theologie im Luthertum Bedeutung haben könnten.

nimmt an, die große Menge des Volkes habe sich irreführen lassen. Aus Luther wird schließlich ein diplomatisch versierter Taktiker, der in Worms nur darum nicht widerrufen habe, weil er sonst seine Anhänger verloren hätte<sup>4</sup>. Wir können die Auffassung von Luthers Taktik nicht mit dem wissenschaftlich gesicherten Bild von seinem reformatorischen Selbstverständnis und seinem Wormser Verhalten in Einklang bringen. Die Geschichtsschreibung muß den großen Unterschied zwischen vor- und nachtridentinischem und erst recht vatikanischem Katholizismus genauer beachten, um nicht zu Verzeichnungen der realen Lage zu Beginn der Reformationszeit zu kommen.

Luthers kritische Auseinandersetzung mit dem Konzilsgedanken hängt wurzelhaft zusammen mit seiner Kritik am Papsttum und an der päpstlichen Kirche<sup>5</sup>, die auf dem Boden des Wortes Gottes, das er als einzige Norm anerkennt, und des damit zusammenhängenden Kirchenverständnisses erwächst<sup>6</sup>. Kardinal Cajetan vertrat in Augsburg im Oktober 1518 tatsächlich schon die Auffassung, die für den Katholiken auf dem Boden des Vatikanischen Konzils von 1869/70 allein in Frage kommt: der Papst hat Luthers Lehre als Häresie verurteilt. Für Luther kommt deshalb nichts anderes als Unterwerfung in Frage. Bleibt diese aus, so ist ihm die Exkommunikation mit ihren Folgen sicher. Luther hat die Argumentation des theologisch gebildeten Kardinals nicht befriedigen können, weil in ihr die Forderung einer Überprüfung päpstlicher Entscheidungen an der Schrift und der Tradition nicht zugestanden wurde und wesensmäßig überhaupt keinen Platz hatte. Cajetan erhob die Macht des päpstlichen Stuhls über die Schrift und die Konzilien. Eine Disputation erschien von diesem Standpunkt aus als völlig überflüssig. Die heutige, den Primat des Wortes betonende römisch-katholische Theologie wird für Luthers Enttäuschung Verständnis aufbringen können. Luther handelte richtig, wenn er den Beweis für alle Lehren aus der Heiligen Schrift verlangte. Luther hat deshalb am 28. November 1518 vor einem Notar und unter Anwesenheit von mehreren Zeugen *an ein Konzil appelliert*<sup>7</sup>.

Derartige Appellationen an ein Konzil von Einzelpersonen oder Universitäten kamen damals öfter vor. Luther handelte durchaus in Übereinstim-

<sup>4</sup> Jedin (A. 1), S. 163.

<sup>5</sup> Vgl. A. Palmqvist, *Kyrkans enhet och papalimen*. Mit deutscher Zusammenfassung: *Die Einheit der Kirche und der Papalismus* (1961).

<sup>6</sup> Vgl. J. Heckel, *Das blinde, undeutliche Wort «Kirche»*: Ges. Aufsätze, hrsg. von S. Grundmann (1964), S. 195ff.

<sup>7</sup> WA (Weimarer Ausgabe) 2, 36ff.

mung mit der konziliaristischen Tradition, nach der allein das Konzil die ganze katholische Kirche repräsentiere und das Konzil über dem Papst stehe. Übrigens verstand Luther seinen Appell keineswegs als revolutionäre Absage gegenüber dem Papst! Da er nur *disputiert* habe, habe er ohnehin nichts zu widerrufen. Wenn die Meinung des Papstes geklärt sei, will Luther sich auch zum Gehorsam bereithalten. Im Bericht über die Augsburger Verhandlung hat Luther allerdings deutlich genug bekundet, daß der Papst seinerseits auch der Wahrheit des Wortes unterworfen sei. Auf bloße kirchliche Autorität hin will sich Luther nicht geschlagen geben. Dies ist der Vorwurf, der gegen ihn noch heute angemeldet wird.

Es ist nun von Bedeutung, daß Luther nicht nur konziliaristische Tradition gegen kurialistisch-papalistiche Ansprüche setzt. Formal vertritt er in gewisser Hinsicht die Thesen des Konziliarismus des 15. Jahrhunderts. Doch von seiner Auffassung vom Wort des Evangeliums aus verleiht er seiner Argumentation prinzipielle Zuspitzung und Einheitlichkeit.

b) Die *Leipziger Disputation* mit Dr. Johann Eck im Jahre 1519 hat für Luthers Kirchen- und Konzilsverständnis erhebliche klärende Wirkung gehabt. Sie ließ ihn noch konsequenter das Konzil als Kreatur des Wortes Gottes verstehen. Wenn er aber doch 1521 an das allgemeine Konzil appellierte, so war das auch ganz ernst gemeint. Freilich setzte Luther dabei voraus, daß das Konzil sich der Autorität des Wortes Gottes unterstellen müsse.

Seit 1519 wendet Luther der Exegese von Matth. 16, 18 große Aufmerksamkeit zu. Eck hat das Verdienst, Luther herausgefordert zu haben, dem Schriftgrund des Papstanspruchs nachzugehen. Damit bahnt sich eine neue Phase in Luthers Auseinandersetzung mit Rom an. In den Resolutionen zu den Thesen hatte Luther in der 22. wohl mehr beiläufig angemerkt, daß es eine Zeit gab, da die römische Kirche noch nicht über anderen Kirchen, wenigstens nicht über denen Griechenlands, gestanden habe. Diese Kirchen seien mithin papstfrei gewesen, etwa bis zur Zeit Papst Gregors I. Auch in den *Acta Augustana*, dem Bericht über die Augsburger Geschehnisse, hatte Luther diesen Gedanken geäußert. Unschwer ist zu erkennen, daß diese Urteile eine entscheidende dogmatische These implizieren: die Institution des Papsttums kann nicht *ex jure divino* behauptet werden. Eck hatte dies scharfsichtig erkannt und hatte Luther mit seiner für die Leipziger Disputation vorbereiteten These provoziert: «Wir leugnen, daß die römische Kirche vor den Zeiten Sylvesters (314–355) nicht über den anderen Kirchen gestanden habe.» Nach Ecks Auffassung ist der Papst immer Statthalter Christi gewesen. Luther stellte dagegen seine 13. These, die behauptete: «Daß die römische Kirche über allen anderen stehe, wird bewiesen aus den frostigsten, innerhalb der letzten 400 Jahre aufgekommenen päpstlichen Dekreten, gegen welche zeugt die beglaubigte Geschichte von 1100 Jahren, der Text der Heili-

gen Schrift und das Dekret des nizänischen Konzils.» Luther hat in der Einleitung zu den Thesen erklärt, er wolle nicht wie Hus die päpstliche Autorität von der kaiserlichen ableiten, sondern er nehme an, daß die päpstliche Autorität auf den päpstlichen Dekreten beruhe. Der von Luther auf Grund von Matth. 16, 18 und Joh. 21 gemachte Versuch einer Eingrenzung des päpstlichen Primats, an dem er noch festhält, obwohl – wie die Geschichte lehre – eine Herrschaft des Papsttums über die Gesamtkirche nicht Gottes Wille sein könne, soll uns hier nicht beschäftigen. Vielleicht wäre hier ein Ansatz für Überlegungen zu einem evangelischen Primatsverständnis. Luther kommt jedenfalls zu dem auch später immer festgehaltenen Ergebnis, daß der Fels der Glaube sei, der von Petrus als dem Repräsentanten der ganzen Kirche bekannt worden sei<sup>8</sup>.

In unserem Zusammenhang interessieren vor allem Luthers Urteile über Konzile und Konzilsautorität. Bis zu der 13. These der Leipziger Disputation hatte Luther noch nicht die Zeit präzisiert, in der das Papsttum nicht im Sinne des Primates bestanden hatte. Jetzt beruft er sich schriftlich auf die Zeit des nizänischen Konzils. Wahrscheinlich hat ihn die Ecksche These zu geschichtlichen Studien veranlaßt. Dabei wandte er sich dem Konzil von Nizäa schon deshalb mit besonderer Aufmerksamkeit zu, weil es nach Meinung der Gegner der kirchlichen Weltmachtstellung am Ende der Zeit der Kirche stand, die noch frei von Abfall und Korruption gewesen sein sollte. In der 13. These beruft er sich dann ja öffentlich auf das nizänische Konzil, ebenso in den Resolutionen dazu. «Es bleibt charakteristisch, daß diese Zeit (bis Nizäa) die für Luther fest bestimmte Grenzzeit bleibt, bis zu welcher der Primat noch nicht festgestellt war, während er für spätere Zeiten durchaus unsicher ist.»<sup>9</sup> Nizäa wurde jedenfalls für Luther die kräftigste Stütze im Kampf gegen das göttliche Recht des Papsttums. Es fällt auf, daß Luther auch in späterer Zeit das Konzil von Nizäa oft als Autorität in Fragen der Organisation und Institution der Kirche anführt, obwohl schon 1520/21 dies erste Konzil der christlichen Kirche wegen seiner Bedeutung für die rechte Lehre, jedenfalls in erster Linie, hervorgehoben wird. Die Leipziger Disputation hat Luther schon *kritisch* über die Vollmacht eines Konzils nachdenken lassen.

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu E. Bizer, Luther und der Papst (1958), S. 16ff., ferner das von E. Mülhaupt, D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung, 2 (3. Aufl. 1960), zu Matth. 16, 18 zusammengestellte Quellenmaterial.

<sup>9</sup> W. Köhler, Luthers Schrift an den Christlichen Adel Deutscher Nation im Spiegel der Kulturgeschichte (1895), S. 52.

Auch diesen Dienst hat ihm Eck getan, indem er Luther an die Seite des verbrannten Ketzers Hus drängen wollte, um ihn so unmöglich zu machen. W. Köhler hat Luthers Stellungnahme zu Hus und den Böhmen genauer untersucht und festgestellt, daß 1519 die Persönlichkeit des böhmischen Nationalhelden für Luther ganz in den Vordergrund gerückt war und daß der Kirchenbegriff von Hus und seinen Anhängern Luther sympathisch berührte<sup>10</sup>. Dadurch mußte für ihn die Autorität des Konstanzer Konzils, die die Verbrennung des Hus verantwortete, fraglich werden, ja schließlich hinfallen. Nach der Leipziger Disputation befaßte sich Luther genauer mit der Geschichte des Konstanzer Konzils und dem Prozeß des Hus. Merkwürdigerweise tritt dabei das Problem der *Communio sub utraque*, das Luther in seiner reifen Konzilstheologie nach dem Augsburger Reichstag unermüdlich aufgegriffen hat, ganz zurück. Entscheidend ist für Luther der Märtyrertod des Hus. Das Konzil hat sich nicht als «frei Concilium» erwiesen, darum ist es ohne Autorität, ja das Evangelium ist auf dem Konstanzer Konzil öffentlich verdammt worden. Mit dieser Erkenntnis hat Luther den Übergang zu einer Neufassung des Konzilsbegriffs vollzogen.

e) Auch Reformkonzile, deren Ruhm im Spätmittelalter so oft besungen wurde und deren Gedächtnis von bedeutenden Theologen und Kardinälen der römischen Kirche der Gegenwart wachgerufen wird, konnten also fundamental irren! Fortan kann Luther dem Konzil nicht mehr höchste Lehrautorität beilegen. Darum verweist er aber den Konzilsgedanken noch keineswegs aus seiner Theologie. Er muß sich nur mit seiner Auffassung vom Wort und von der Kirche vereinbaren lassen! Die Auffassung von der Kirche hat schon längst klare Umrisse gewonnen, so daß Luther, auch aus seinen persönlichen schmerzlichen Erfahrungen, nur noch die *Konsequenzen* zu ziehen hat.

Dies geschieht definitiv in seinem «Sermon von dem Bann», 1520<sup>11</sup>, in dem der Unterschied zwischen geistlicher und kirchenrechtlicher Exkommunikation klar herausgearbeitet wird. Das evangelische Schriftprinzip und das sich aus der ungeschmälerten Anteilhabe aller Gaben Christi seitens des rechten Christgläubigen ergebende allgemeine Priestertum der Gläubigen treten damit in scharfen Gegensatz zu einer sich verabsolutierenden Hierarchie und Heilsanstalt, die glaubt, Menschen durch den Bann aus der Kirche Christi ausschließen zu können.

Aus dieser Erkenntnis zieht Luther 1520 in der Schrift «An den christlichen Adel» die praktischen Konsequenzen für die Reforma-

<sup>10</sup> W. Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften* zunächst bis 1521 (1900).

<sup>11</sup> WA 6, 63–75.



tion der Kirche. Er erkennt das Konzil nicht mehr als Repräsentation der römisch-katholischen Kirche an, weil er den Zustand der römischen Kirche nach den Erfahrungen mit deren offizieller Vertretung als hoffnungslos bezeichnen mußte. Gleichwohl hat Luther, der nach dem Reichstag zu Worms vom Kaiser und vom Reichstag für die Reformation nichts mehr erhoffte, den Ruf der deutschen Reichstage nach einem Reformkonzil gebilligt und bestärkt, wobei er voraussetzte, daß ein freies Konzil nicht einseitig zusammengesetzt werden dürfe, sondern auch Laien als Vertretern der Obrigkeit und Wissenschaft Raum gewähren müsse.

In den Jahren 1533–1539 hat Luther verschiedentlich das Konzilsthema aufgenommen und dabei den Grundgedanken vertreten, daß ein echtes Konzil immer den rechten Hauptanteil bzw. das rechte Hauptstück zu bewahren und zu verteidigen habe. Ein solcher Grundartikel müsse in Übereinstimmung mit der Autorität der Apostel bzw. der Schriftautorität stehen.

In den Schmalkaldischen Artikeln von 1537<sup>12</sup> geht Luther beim Aufbau der Artikel von dem Gedanken aus, daß die Gegner das Spiel verloren haben, wenn sie zugeben, daß die hohen Artikel von der göttlichen Majestät die unantastbare Grundlage des Glaubens sind. Luther hat den Gegnern nur zugestanden, daß sie diese Artikel wohl bekennen, aber nicht *glauben*. Den Artikel vom Papsttum sieht Luther als eine Totalabsage an den Christus-Glauben an. – Als Luther im Juni 1538 seine Vorrede zur Drucklegung der Schmalkaldischen Artikel schreibt<sup>13</sup>, hat er keine Hoffnung mehr, das freie Konzil noch bei Lebzeiten zu erleben. Jedoch bringt er seine bleibende evangelische Konzilshoffnung bemerkenswert stark zum Ausdruck:

«Möchte ich fur war wol gern ein recht Concilium sehen, damit doch viel sachen und Leuten geholffen würde. Nicht das wirs bedürffen, denn unser Kirchen sind nu durch Gottes gnaden mit dem reinen wort und rechtem brauch der Sacrament mit erkenntnis allerley Stenden und rechten wercken also erleucht und beschickt, das wir unser halben nach keinem Concilio fragen und jnn solchen stücken vom Concilio nichts besseres zu hoffen noch zu gewarten wissen.»

Der Schmerz über die verwaisten Bistümer und Pfarren bewegt Luther mächtig. Er fürchtet, Christus «möcht ein mal ein Engel

<sup>12</sup> WA 50, 192ff.

<sup>13</sup> Vgl. H. Volz, Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1957), S. 178f.

Concilium lassen gehen über Deutschland, das uns alle jnn Grund verderbet, wie Sodom und Gomorra, weil wir sein so freuelich mit dem Concilio spotten».

Man beachte die Dialektik in Luthers Urteil. Einmal sieht er das Konzil nur als Möglichkeit zur Stillung des Nachholbedarfs der Gegner, dann erklärt er sich doch auch wieder solidarisch mit den für ein Konzil Verantwortlichen, die völlig gescheitert sind. Von seinem Zeugnis und Bekenntnis – d.h. von den Schmalkaldischen Artikeln – hat er nichts zurückzunehmen. Er gibt sie vielmehr heraus, damit die nach ihm Lebenden dieses Bekenntnis und das vom Jahre 1528 als sein testamentarisches Vermächtnis haben. Abgesehen von den ernstesten Stücken, die er in den Artikeln behandelt hat, denkt Luther noch an zahlreiche andere Stücke, die im weltlichen Bereich zu bessern wären. Mißstände haben so überhand genommen, «das mans mit zehen Concilijs und zwenzig reichstagen nicht wider wird zu recht bringen. Wenn man solche Heubtstück des geistlichen und weltlichen Standes, die widder Gott sind, im Concilio wurde handeln, so würde man wol zu thun kriegen alle hend vol». Man sieht unschwer, daß Luther trotz der Einsicht in die menschliche Aussichtslosigkeit eines Konzils nach seinen Vorstellungen durchaus nicht konzilsmüde ist. Er wüßte genug Arbeit für ein Konzil, und er empfindet die Notwendigkeit eines Konzils ganz brennend. Freilich hätte ein Konzil erst einmal Aufgaben anzupacken, die in den reformatorischen Gemeinden schon gelöst worden seien. Das schließt aber nicht die Möglichkeit aus, später ein Konzil zur Bewältigung gemeinsamer Probleme abzuhalten.

Luthers wahrhaft großes, christliches Format zeigt sich in der Weise, wie der Reformator, angefochten durch die Frage, ob er die Spaltung der Kirche auf dem Gewissen habe, das Christus-Evangelium bedenkt und dabei den Konsensus mit der alten und rechtgläubigen Kirche sich selbst zum Troste hervorhebt. Erste Beschäftigung mit den altkirchlichen Symbolen fällt in die Zeit der Abfassung der Schmalkaldischen Artikel.

Mit dem Konzilsproblem dürfte auch die bedeutsame Abhandlung «Die drei Symbole oder Bekenntnis des Glaubens Christi in der Kirchen einträchtiglich gebraucht»<sup>14</sup> zusammenhängen, da Luther schon im April 1537 an ihr arbeitete. Anfang 1538 kam die Schrift heraus. Luther verstand sie wohl als Ergänzung zum knappen 1. Teil der Schmalkaldischen Artikel, zugleich wollte er nachweisen, «daß ich's mit der rechten christlichen Kirchen halte, die solche Symbola oder Bekenntnis bis daher hat behalten, und nicht mit der falschen ruhmredigen Kirchen, die doch der rechten Kirchen ärgste Feindin ist und viel Abgöttereie neben solchen schönen Bekenntnis-

<sup>14</sup> WA 50, 255ff.

sen eingeführt hat». Neben das Apostolikum und das Athanasianum stellt Luther erstaunlicherweise und ohne nähere theologische Begründung das Tedeum, das Nizaenum fügt er als Anhang bei. Die freie Auffassung von dem, was ein Symbol sei – die Dreizahl ist für Luther nicht verbindlich – geht etwa aus der Äußerung über das Tedeum hervor:

«Das drit Symbolon sol Sancti Augustini und Ambrosij sein und nach S. Augustini Tauffe gesungen sein. Das sey also oder nicht, so ists on schaden, ob mans glaube oder nicht. Es ist gleichwol ein fein Symbolon oder bekentnis (wer auch der Meister ist) jnn sanges weise gemacht, nicht allein den rechten glauben zu bekennen, sondern auch darin Gott zu loben und dancken.»<sup>15</sup>

Von Luthers Erwägungen über den Hauptartikel von Jesus Christus und den aus der soteriologischen Interpretation desselben gezogenen Folgerungen für das Gespräch zwischen den Fronten wird noch die Rede sein müssen. Luther ist nicht der Meinung, daß man unter Berufung auf die gemeinsamen Symbole schon einig sei. Über die Einheit der Kirche dürfe man überhaupt nicht so denken, als ob sie nur von gutem menschlichen Willen abhängig sei.

## 2.

Mit der Vorrede für die Schmalkaldischen Artikel (1538) bahnt sich schon des älteren Luther abschließende Auseinandersetzung mit dem Konzilsproblem an, die in der 1539 erschienenen Schrift *«Von den Conciliis und Kirchen»* definitiv vorgenommen wird. Während Luther in den Schmalkaldischen Artikeln und deren Vorrede die Möglichkeit eines Konzils noch nicht völlig ausschließt, will die Schrift von 1539 zeigen, warum es nicht zu einem Konzil kommen werde.

Luthers Schrift ist durch kleinere Arbeiten seit 1535 *vorbereitet* worden. Das Konzilsthema hatte er schon in der Disputation *«De potestate concilii»* aufgegriffen. Historische Studien hat Luther schon 1533 betrieben, da ihm das Dekret des Konstanzer Konzils über den Entzug des Laienkelchs in die Hand fiel<sup>16</sup>. – Der *Anfang* zur Schrift dürfte vor Mitte September 1538 ge-

<sup>15</sup> WA 50, 263.

<sup>16</sup> Die Ausgabe der Schrift *«Von den Conciliis»* in der Weimarer Lutherausgabe, WA 50, stellt im Anschluß an die materialreiche Untersuchung von E. Schäfer über *«Luther als Kirchenhistoriker»* (1897) die von Luther

macht worden sein. Doch stockte Luthers Arbeit wegen Quellenmangels. Die berühmte *Historia ecclesiastica* Eusebs, die in der lateinischen Übersetzung durch Rufin ihm vorlag, führte nur bis ins vierte Jahrhundert. Er kannte die von Rufin dem griechischen Original angefügten Bücher 10 und 11, die das Konzil von Nizäa behandeln. Auch die *Tripartita* Cassiodors (gest. 563), die drei griechische Kirchenhistoriker vereinigte, war ihm bekannt, doch behandelte sie nicht mehr das Konzil von Chalcedon. Die Papstgeschichte von Platina (gest. 1481) schien Luther mit Recht sehr partiisch zu verfahren. Das *Decretum Gratiani* mit den Beschlüssen der Konzile zitiert Luther, doch reichten alle genannten Quellen nicht aus. Besonders für das Konzil von Chalcedon empfand er den Mangel schmerzlich. Im September 1538 erschien nun eine zweibändige Quellensammlung unter dem Titel «*Concilia omnia, tam generalia, quam particularia*» von dem Franziskanermönch Peter Crabbe. Luther zeigte dieses Buch schon im Januar (21. 1.) 1539 Freunden. Crabbes Werk hat Luther wohl zur Fortsetzung seiner Schrift ermuntert. – Den größten Teil derselben dürfte er Anfang 1539 geschrieben haben. Am 14. 3. 1539 meldet Luther den *Abschluß* an Melanchthon<sup>17</sup>. Im Mai war das Buch gedruckt. Im selben Jahr erschien noch eine zweite Auflage. Der dritte Teil «*Von den Kirchen*» erschien 1540 auch als Sonderdruck.

Luther erörtert in der Konzilsschrift den Zusammenhang zwischen einem rechten Konzil und der Reformation der Kirche als ein Mann, der durchdrungen ist von Gottes richtendem Handeln an seinem Volk, der aber auch erfüllt ist vom pastoralen Anliegen einer Glauben und Leben umfassenden Erneuerung der Kirche. – Zunächst müßte es nach Luthers Meinung einem Kenner der Konzile deutlich sein, daß man *nach Konzilsentscheidungen unmöglich reformieren* kann. Wer das zugibt, ist schon vor die Alternative gestellt, ob er die Konzile pauschal anerkennen will und die Auslegung dann praktisch dem Papst in die Hand spielt, oder ob er einen anderen Weg beschreiten will. Den Weg eklektischer Auswertung der Konzile, der sogleich mit ihrer nur teilweisen Verpflichtung für die Gegenwart zusammengesehen werden muß, lehnt Luther von vornherein ab.

a) Das Gespräch über das, was für den Christen unbedingt *verpflichtend* sei, nimmt Luther nicht sofort von der Bibel her auf, sondern von der *Tradition*. Taktisch bedeutsam ist dabei sein Rekurs auf den Kirchenvater Augustin, dem wohl niemand Rechtgläubigkeit abzuspochen wagen werde<sup>18</sup>.

benutzten Quellen zusammen und merkt in mehreren Fällen auch Mißverständnisse oder Irrtümer Luthers an.

<sup>17</sup> WA Br. 8, 391.

<sup>18</sup> WA 50, 521, 7ff.; 524–526.

Augustin weise allein auf Taufe und Sakrament hin und meine, daß Christus «kein weiter burden der kirchen hab auffladen wollen». Augustin sage von sich: «Ich habe das gelernet, das ich allein die Heilige Schrift nicht jrrig halte. Die andern alle lese ich also, sie seien wie heilig und gelert sie können, so halt ichs darumb nicht fur recht, das sie also gelert haben, wo sie mirs nicht beweisen durch die Schrift oder vernunft das so sein müsse.»<sup>19</sup> Augustin habe gemerkt, wie die Väter auch zuweilen Menschen gewesen seien «und das Cap. Rom. 7 nicht überwunden haben». Für die Hochschätzung Augustins spricht also die richtige Einschätzung der Autoritäten: Schrift, Vernunft, Väterwort. Richtig ist diese Einschätzung zuletzt natürlich nicht darum, weil Augustin, «der feine vernunftige man», so eine überragende Autorität ist, sondern weil er die Schrift zum Meister und Richter haben will und aus der Quelle trinken möchte. Luther argumentiert zweifellos außerordentlich geschickt. Wer wird gegen Augustin etwas einzuwenden haben? Er ist als Theologe und Gelehrter gleich unbestritten, niemand wird seine Rechtgläubigkeit anfechten wollen. Wer sich Augustins Standpunkt zu eigen macht, hat festen Boden unter den Füßen. Der Ausgangspunkt Augustin bewährt sich auch ausgezeichnet, um speziell das Konzilsthema in die Diskussion einzuführen. Denn Augustin redet von den «großen Universal oder heubt Concilien», die er von den Menschensatzungen der Bischöfe scheidet. Ihnen will er Ehre gegeben wissen, repräsentieren sie doch «saluberrima autoritas» und sei es doch nützlich, sie zu halten. Der geschickt gewählte Ausgangspunkt von Augustin her ermöglicht zwei sehr entscheidende Thesen.

1. Augustin kannte noch nicht alle vier Hauptkonzilien der alten Kirche, sondern nur die Konzile von 325 und 381, und diese nicht einmal aus eigener Anschauung. Daraus geht hervor, daß eine bestimmte *Zahl* von Konzilien noch nicht entscheidend für die rechte Lehre sein kann. Wer wollte Augustin bestreiten, daß er recht gelehrt hat?

2. Augustin redet nur von den ersten zwei Konzilien, wo noch nicht ein Bischof über dem anderen stand. Luther zieht daraus eine sehr gewichtige Folgerung: «Denn solche Concilia hetten die Bisschöve weder Römische noch andere, nimmermehr können zu wegen bringen, wo sie die Keiser nicht hetten zusammengebracht, wie das wol anzeigen die Particularia oder kleine Concilia,<sup>20</sup>so on keiser beruff, hin und wider in Lendern, die Bisschove selbs unter-ander gehalten haben.»<sup>20</sup>

b) Luther meint fälschlich, die großen oder Universalkonzile hätten ihren Namen von daher, daß die Bischöfe von dem *Monarchen*, «dem großen heubt oder universal», zusammengerufen worden sind, obwohl sich Universalkonzile zweifellos auf den Zusammentritt der Bischöfe aus allen Kirchenprovinzen beziehen.

Luther glaubt, daß überhaupt keine großen Konzile gehalten worden wären, wenn nicht Kaiser wie Konstantin, Gratian, Theodosius, Theodosius II.

<sup>19</sup> Ebd. 524.

<sup>20</sup> Ebd. 522.

oder Marcianus sie einberufen hätten. Der Nachweis der kaiserlichen Einberufung eines Konzils kehrt bei der Würdigung der einzelnen Konzile immer wieder. Der Kaiser Konstantin sorgt z.B. dafür, daß nicht die persönlichen Gegensätze zwischen den Bischöfen auf dem Konzil ausgetragen werden, sondern die Christusfrage. Luther bewundert den «demütigen christlichen» Brief, den der Kaiser an Alexander und Arius geschrieben habe, und erklärt freimütig, einen solchen demütigen Brief nicht schreiben zu können, schon gar nicht, wenn er Kaiser wäre<sup>21</sup>. Besonders interessant ist die Begründung der kaiserlichen Einberufung für das dritte Hauptkonzil von 431. «Die lieben Veter und feine Bisschove waren dahin, S. Ambrosius, S. Martinus, S. Hieronymus, S. Augustinus..., S. Hilarius, S. Eusebius, und dergleichen. Und an jre stat gar ungleiche Veter auffkomen, das auch der Keiser Theodosius nicht mehr wolt lassen einen Bisschoff zu Constantinopel welen aus den Priestern und Geistlichen in der stad Constantinopel, aus der ursachen, das sie gemeiniglich stoltz, ehrsüchtig und köppisch (widerspenstig) weren, welche pflegen eitel unglück anzurichten» (Luther weist nicht sehr glücklich auf Johannes Chrysostomus hin, welcher ja mit dem Herrscherhaus in Konflikt geriet und seine Rehabilitation nicht mehr zu Lebzeiten erlangte). Luther will die bischöflichen Konzilien keineswegs abwerten. So hebt er unter den ein bis zwei Konzilen, die sich nach seiner Meinung gegen die überhand nehmende besondere «Heiligkeit» gewehrt haben, das kleine Provinzialkonzil von Gangra rühmend hervor<sup>22</sup>.

Wenn er die Bedeutung der kaiserlichen Einberufung so kräftig betont, so steht dahinter keineswegs eine Überschätzung des Kaisers bzw. ein theokratischer Standpunkt. Vielmehr führt die nüchterne Beobachtung Luther zu diesem Urteil. Man kann die nüchterne Beobachtung und das Vernunfturteil, das aus Kenntnis der historischen Entwicklung hervorwächst, für Luthers Argumentation gar nicht genug in Anschlag bringen. So führt Luther rein historische Beobachtung zu dem Schluß, daß die ersten vier Hauptkonzile nicht päpstliche Konzile waren und in ihren Beschlüssen von der päpstlichen Autorität auch in keiner Weise abhängig waren.

Allerdings leugnet Luther nicht, daß der *römische Bischof* seinen Einfluß dahingehend geltend zu machen suchte, die Einberufung und Beeinflussung des Konzils in die Hand zu bekommen.

Deutlich werde dies z.B. beim Konzil von Konstantinopel im Jahre 381, wo Theodosius das Konzil in eine Stadt berief, die Vorposten der zu bekämpfenden Ketzerei war. Einer Einberufung eines Konzils durch den römischen Bischof Damasus sei man aber nicht gefolgt, und so zeigte man demonstrativ, daß der römische Bischof nicht allein Konzile einberufen könne. Man versetzte dem römischen Bischof sogar zwei empfindliche Schläge, wenn man, ohne ihn zu fragen, in Konstantinopel einen Bischof einsetzte und die Kirche zu Antiochia die erste und älteste Kirche nannte. So mußte der

<sup>21</sup> Ebd. 549.

<sup>22</sup> Ebd. 609.

Bischof zu Rom gezwungenermaßen bedenken, daß das Evangelium nicht von Rom nach Antiochia, sondern umgekehrt gelaufen sei. «Summa, es sind in diesem Concilio Leute gewest, welchen alle Bisschove zu Rom, so je gewest, nicht kundten das wasser reichen.»<sup>23</sup> Das Ärgste für den römischen Bischof aber sei gewesen, daß die Kirche von Jerusalem Mutter aller Kirchen genannt wurde und dem Bischof zu Rom der von Konstantinopel als Patriarch zur Seite gesetzt wurde<sup>24</sup>. Die anderen Bischöfe hätten nach Luthers Meinung auf den römischen Bischof soviel gegeben wie gegenwärtig etwa die Bischöfe zu Mainz, Trier oder Köln sich gegenseitig im Blick auf die Frage der Überordnung beurteilen mögen. Aus diesem Grunde hätten die Kaiser die Einberufung der Konzile in die Hand nehmen müssen. Allerdings weiß Luther von den Versuchen Roms, die Oberhoheit zu erlangen. Erst nach dem Tode der großen Monarchen und Kaiser konnten die römischen Bischöfe mit größerem Erfolg danach trachten, das Konzil an sich zu reißen.

Natürlich sind diese historischen Beobachtungen Luthers auch in mancherlei Hinsicht zu präzisieren und zu korrigieren. Doch staunt man über die Willigkeit Luthers, manche zentralistischen Tendenzen Roms schon vor Nizäa anzuerkennen. Luther ist auch überzeugt, daß die Entwicklung des römischen Anspruchs, wenn auch 381 in Konstantinopel ein Patriarch eingesetzt wurde, gar nicht mehr aufzuhalten war. Rom lehnte bekanntlich den Canon 3 von Konstantinopel (wie später den Canon 28 von Chalcedon) ab, weil die Begründung des Vorrangs Konstantinopels aus der politischen Bedeutung der Stadt sich über die Stellung des römischen Bischofs kühn hinwegsetzte. Luther ist an diesen Vorgängen nicht als historischer Spezialist interessiert. Er hätte sonst wohl noch stärker auf die Spannung in der Autoritätsfrage (etwa in Chalcedon: Papst oder Konzil) hingewiesen. Ihm genügt das Wissen um die tatsächliche Wandlung in der kirchlichen Autoritätsfrage. Und diese eben sucht er durch seine Erwägungen über Bischöfe, Kaiser und römischen Bischof zu belegen. Luther wäre gewiß der Letzte gewesen, der sich in historischen Einzelheiten nicht hätte belehren lassen. Ihm geht es nicht um Dogmatisierung eines bestimmten historischen Erkenntnisstandes. Alle historischen Beobachtungen und daraus sich ergebenden Vernunftschlüsse gehören ja ohnehin nur zur «ersten Stufe» des kontroverstheologischen Ringens. Ihnen kommt noch keine letzte Stringenz zu, obwohl Luther der Überzeugung ist, daß kein sachlich urteilender Mensch sich ernstlich der Einsicht verschließen könne, daß die Ansprüche Roms, gemessen an der realen, geschichtlichen Entwicklung, konstruiert sind und nicht die ganze geschichtliche Entwicklung für sich haben.

Die These Roms, der *Papst* sei über alle Konzile, ist eben ungeschichtlich. Freilich ist die konkrete Lösung für Rom der Papst.

«Der Bapst ist wol klug mit den seinen, kömpt bald davon und spricht, Er sey uber alle Concilia und mag halten, was er wil, und andern erleuben

<sup>23</sup> Ebd. 576.

<sup>24</sup> Ebd. 577; vgl. zum tatsächlichen historischen Sachverhalt das Urteil von W. de Vries in *Scholastik* 37–38 (1962), S. 341f. bzw. 345. 348f.

zu halten, so fern er will.»<sup>25</sup> Allerdings ist diese These ein Widerspruch zu allem gleichzeitigen Bemühen um die rechte Konzilsautorität. Wenn der Papst das kann, was er beansprucht, dann kann auf die Verhandlung des Konzilsproblems und auf Abhaltung eines Konzils eigentlich sogleich verzichtet werden. Man könne «Papst» rufen und des Papstes Lehre halten. Luther spitzt das Problem zu, sich dabei einmal theoretisch auf den Standpunkt stellend, es sei so, wie der Papst behaupte. Mit dieser Zuspitzung zieht er in seiner Weise Konsequenzen, die auch die römische Kirche gezogen hat. Es ist doch heute die noch immer offene Frage, wie das Verhältnis zwischen unfehlbarer päpstlicher Autorität und Konzilsautorität bestimmt werden soll. Die Schwierigkeiten einer logisch befriedigenden Lösung hat Luther vorausgesehen. Er hat gemeint, daß eine Verbindung beider Autoritäten, ohne daß eine von ihnen darüber geschmälert werden müsse, gar nicht möglich sei. Wir möchten ihm in diesem Urteil zustimmen<sup>26</sup>.

Luther hat im Blick auf die Konzile nicht primär die Absicht zur historischen Aufarbeitung der Probleme. Sein Anliegen ist ein *theologisches*. Als Historiker sieht er sich selbst auch nur unzureichend gerüstet. So gibt er, was seine dogmatischen Pläne auch nicht beeinträchtigt, ohne weiteres zu, daß er sich nur mit den vier Hauptkonzilien – gleichsam als den bedeutendsten Modellfällen des Konzilsproblems überhaupt – genau befaßt habe. Daß sein historischer Horizont weiter gespannt ist, beweisen seine sonstigen zahlreichen Bemerkungen zu Konzilen des Mittelalters, besonders zum Konstanzer Konzil, aber auch sein Hinweis auf Petrus Lombardus, welcher die meisten Stücke der christlichen Lehre behandelt und dazu Konzilien und Väter verglichen hätte<sup>27</sup>.

c) Luthers Anliegen geht ja dahin, *Lehre und Leben* in ihrer unauflösbaren Einheit miteinander zu verbinden und gerade für dieses Anliegen von den Konzilien konkrete Anregungen zu gewinnen.

Mit der bloßen Formalautorität der Konzilien darf es um der konkreten Aufgaben der Christenheit «heute und jetzt» willen nicht sein Bewenden haben. Darum ist es für Luther typisch, daß er sich nicht auf eine isolierte Würdigung der einzelnen Konzilien einläßt, sondern zunächst nach einem *Maßstab* zur Beurteilung der großen vier Konzile sucht. Er findet ihn im neutestamentlichen Bericht über das sogenannte *Apostelkonzil* (Apg. 15).

<sup>25</sup> WA 50, 530.

<sup>26</sup> Für die gegenwärtige katholische Debatte dieses Problems vgl. besonders Küng (A. 2), S. 206ff.

<sup>27</sup> WA 50, 543, 13–28.



Daß Luther hier seinen Ansatz zur Beurteilung der Konzile sucht, ist von entscheidender Bedeutung, ermittelt er doch auf diese Weise Maßstäbe, die ihm die inhaltliche Beurteilung und Kritik der Konzilsbeschlüsse erlauben. Eine nur formale Beleuchtung der Uneinheitlichkeit und Widersprüchlichkeit der Konzilsbeschlüsse, die wir tatsächlich in reichem Maße bei ihm finden und die sozusagen wieder nur der ersten Stufe des kontroverstheologischen Gesprächs zugehört, ist innerhalb seiner gesamten Konzilstheologie also nur etwas Zweitrangiges. Wenn Luther nach Behandlung der beiden ersten Hauptkonzile ein zusammenfassendes Urteil abgibt, so kommt er zwangsläufig noch einmal ausführlich auf das Apostelkonzil zurück<sup>28</sup>, und die auf diese Weise gewonnenen Kriterien legt er dann auch an die Konzilsbeschlüsse der weiteren zwei Hauptkonzile an.

Wir dürfen also annehmen, daß alle Entscheidungen Luthers innerhalb der Exegese von Apg. 15 und 16 fallen. Luther weist selbst auf die Bedeutung des Apostelkonzils mit den Worten hin: «Ja das wir unser sachen auff's allergewissest spielen und nicht feilen können noch sorgen dürffen, wollen wir das gar erst Concilium der Apostel, zu Jerusalem gehalten, fürnemen, davon S. Lucas in Actis 15 und 16 schreibet. Dasselbs stehet geschrieben, das die Apostel sich rühmen, der heilige Geist habe solchs durch sie geordent.»<sup>29</sup> Der klare Beschluß des Konzils besagt, daß kein Götzenopfer, Blut oder Ersticktes gegessen werden sollte. Da dies von den Heiden gefordert wird, so ist auch eine Kirche, die diesem Konzil nachleben will, verpflichtet, etliche Speisen unter dies Verbot fallen zu lassen. Der Gehorsam gegenüber dem Beschluß ist um so mehr geboten, als das Apostelkonzil das höchste und erste und zudem von den Aposteln selbst abgehaltene und eingehaltene Konzil ist. Luther zieht ganz nüchtern die Konsequenzen, die sich daraus ergeben würden. Er erwähnt Hasen und alle Vögel, die mit Schlingen gefangen werden, als Speisen, die zu seiner Zeit nicht erlaubt wären, ferner erinnert er an die peinliche Sorgfalt und pedantische Gesetzhaltigkeit der Juden bei Behandlung des zum Genuß bestimmten Fleisches. Das Ergebnis der Erwägung kann nur zu einem Stoßseufzer überleiten:

«Hilff Gott, welch geplagte Christen solten wir uber dem Concilio werden, auch allein mit den zweien stucken, blut und erstickts essen.»<sup>30</sup> Die unermüdenlichen Konzilsanwälte bekommen zu hören: «Wolan, fahe nu an, wer da wil

<sup>28</sup> Ebd. 559ff.

<sup>29</sup> Ebd. 526.

<sup>30</sup> Ebd. 527, 11–13.

und kan, und bringe die Christenheit zum gehorsam dieses Concilij, So wil ich fast gerne nachvolgen, Wo nicht, so wil ich des geschreies uberhaben sein, Concilia, Concilia, du heltest keine Concilia, noch Veter, oder wil widerumb schreien, du heltest selber kein Concilia, noch Veter, weil du dis höhest Concilium und die höhesten Veter, die Apostel, selbs verachtest. Was meinstu, das ich solle oder müsse Concilia und Veter halten, die du selbs nicht mit einem finger wilt anrühren? Da würde ich sagen, wie ich den Sabbathern gesagt hab, sie sollen zuvor jr Gesetz Mosi halten, so wollen wirs auch halten, Aber nu sie es nicht halten, noch halten können, ists lecherlich, das sie es uns anmuten zu halten.»<sup>31</sup>

Die Auskunft, das könne man doch nicht halten, läßt er nicht gelten. Wenn der Heilige Geist es geordnet hat und die Apostel selbst «als des Heiligen Geistes gewis und höchste Veter» es verfügt haben, gibt es kein Nichtkönnen. Durch viel Übung könnte man auch zu fleischloser Ernährung kommen. Auch sei bisher keine Abänderung des Apostelkonzils erfolgt, was nicht geschehen könne, da der Heilige Geist nicht wider sich selbst sei und die Väter doch mindestens neben den Päpsten sitzen müßten! Man muß sich also dem Apostelkonzil stellen. Entweder hält man es oder nicht. Entweder stellt es den Fels der Kirche dar oder nicht. Stellt es ihn nicht dar, so muß zweifellos klargestellt werden, was denn der wahre, bleibende Fels der Kirche sei, zugleich aber ergibt sich der Schluß, daß formale Geltendmachung der Konzilsautorität und der ihr entgegengebrachte (formale) Gehorsam überhaupt kein entscheidendes Kriterium für die Wahrheit und Echtheit der Kirche und ihrer Verkündigung sind.

«Denn wo man den Heiligen Geist nicht eraus kratzet aus dem Concilio, So mus derbeider eins geschehen, Entweder das beide wir und Papisten dencken und halten solch Concilium, Oder sols frey und nicht gehalten sein, das man uns arme ketzer zufrieden lasse mit dem geschrey, Concilia, Concilia, Concilia. Denn wo dis Concilium nicht ist zu halten, ist der ander auch keins zu halten.»<sup>32</sup>

Die kontroverstheologische Lösung des ganzen Problems deutet sich schon an, wenn Luther Matth. 7 und 16 als die Stellen des Neuen Testaments anführt, die über das wahre Fundament der Kirche Auskunft geben. Scheinbar macht er einen umständlichen Umweg, wenn er durch eine Analyse der Konzilsbeschlüsse von *Nizäa* und *Konstantinopel*, bei denen immer zwischen Haupt-

<sup>31</sup> Ebd. 527, 13–23.

<sup>32</sup> Ebd. 529, 35–530, 4.

stücken und äußerlichen Stücken unterschieden worden sei, auf die entscheidende «Conclusio» zusteuert.

Es könnte aber fast so scheinen, als ob Luther a posteriori argumentiere, daß die Verbote des Apostelkonzils nicht für alle Zeiten bestimmt seien, weil sie tatsächlich ebensowenig in Kraft stünden wie andere, zeitbedingte Konzilsbeschlüsse. Doch läßt sich das Recht unserer Behauptung, für Luther sei die Begründung von der Schrift her die entscheidende Stufe der kontroverstheologischen Argumentation, dadurch nicht bezweifeln. Nicht das historische oder logische Urteil bereitet die Schlußfolgerung in dem Sinne vor, daß letztere sich einfach mit Notwendigkeit ergibt. Die von Luther beigebrachten Beobachtungen veranschaulichen nur das in sich schlüssige Fazit, das allein aus der Exegese von Apg. 15 und 16 gewonnen wird. Dabei bedient sich Luther – formal gesehen – eines «interpretativen Kunstgriffs»<sup>33</sup>. Auf die tiefste Wurzel zurückgeführt bedeutet dieser «interpretative Kunstgriff» aber nichts anderes als Anwendung des reformatorischen Schriftverständnisses.

Das Apostelkonzil war für Luther das entscheidende, weil biblische Modell für die Bestimmung der Macht und Rechte eines Konzils. Dasselbe betonte noch Bellarmin. Wir hatten schon betont, daß Luther von der Schrift her den entscheidenden kontroverstheologischen Beweisgang unternimmt. Allerdings eignet sich der geschichtliche Stoff nun auch zur Beleuchtung der prinzipiellen These, wie sie sich aus der Exegese des Berichts in Apg. 15 ergab. Wir werden also gut daran tun, unsere Aufmerksamkeit der Beurteilung der Konzile, zunächst der beiden ersten von Nizäa (325) und von Konstantinopel (381), zuzuwenden.

Da Luther an der Verbindung von Lehre und Leben so hartnäckig interessiert ist, gewinnt für ihn die *nizänische* Bestimmung, daß diejenigen, die um der christlichen Religion willen vom Krieg lassen und dann doch wieder in den Krieg ziehen, fünf Jahre unter den Katechumenen sein sollen und dann erst nach zwei weiteren Jahren wieder zum Sakrament zugelassen werden dürfen, exemplarische Bedeutung. Diese Bestimmung sei nicht weit von Aufruhr gegen den Kaiser entfernt. Was soll der Kaiser tun, wenn die Christen sich gegen den Militär- und Kriegsdienst wenden? Luther wagt daran zu zweifeln, daß die Konzilsväter die Bestimmung in den Konzilsbeschluß hineingebracht haben. Ihm erscheint das höchst unpsychologisch, daß Bischöfe, die für Konstantins Hilfe sich dankbar erweisen sollten, mit solcher Bestimmung dem Kaiser in den Rücken fallen würden. «Es sihet, als habens die andere lose Bis-

---

<sup>33</sup> So J. Pelikan, Luthers Stellung zu den Kirchenkonzilien in «Konzil und Evangelium»: Lutherische Stimmen zum kommenden röm.-kathol. Konzil, hrsg. von K. E. Skydsgaard (1962), S. 55.

schove hineingeklickt oder hernach mit druntergeflickt.»<sup>34</sup> Für Luther ist die Bestimmung, gleich, wie sie nun wirklich zustandekommen sein mag, nicht mit der biblischen Lehre zu vereinbaren. Johannes der Täufer, Christus selbst und der Apostel Petrus beweisen ihm, daß besoldeter Kriegsdienst vom Evangelium nicht aufgehoben wurde<sup>35</sup>.

Nun führen auch die Gegner in ihrer Verlegenheit an, daß die Bestimmung nur Mönche betreffe. Luther stellt sich einmal auf diesen Standpunkt, um von dort zwei Fliegen auf einmal zu schlagen. Eindeutig ist die Forderung, daß Christen nach den Konzilien zu leben haben und nicht ein Buchstabenkonzil zu rühmen ist. Geben dies die Gegner zu, so ist die Bestimmung in jedem Fall vergangen, auch dann, wenn Mönche gemeint sein sollten. Gegen eine Schätzung des Mönchtums an sich hat Luther nichts einzuwenden. «Aber das die ordentliche Militia dagegen wird verdampt, als köndte S. Antonius nicht mit gutem gewissen dem keiser im kriege dienen, Das ist zu viel, Denn wo wolt der keiser zuletzt leute nemen, wenn sie alle wolten Mönche werden und fürgeben sie dürfften nicht dienen im kriege?»<sup>36</sup> Wollte man die Bestimmung halten, dann müßten alle dem Antonius nacheifern und in die Wüste fliehen, Kaiser und Könige müßte man zu Mönchen machen und sagen, daß sie ohne das nicht Christen sein und selig werden können. Natürlich ist das nicht möglich. Schon die Vernunft erkennt das.

Kann und will man aber diese Bestimmung nicht halten, so hat das seine Folgen prinzipiell für alle anderen Konzilsbestimmungen. Alle Konzilien werden in gleicher Weise vom Heiligen Geist regiert (jedenfalls nach dem Selbstverständnis der Konzile).

An zwei weiteren Punkten hat Luther von ihm mißverstandene Konzilsbeschlüsse in derselben Weise interpretiert, daß nämlich Widersprüche zwischen Bestimmung und Vernunft bzw. anderer Tradition deutlich werden müssen. – Er rühmt den von ihm geschätzten Bischof Paphnutius, der in Nizäa mit Erfolg gegen den Antrag protestierte, Bischöfen, Priestern und Diakonen die eheliche Gemeinschaft mit den Frauen zu verbieten, die sie vor ihrer Weihe geheiratet hatten. Luther hält Ehe und Ehe ohne eheliche Gemeinschaft für zwei sich widersprechende und einander ausschließende Dinge. – Irrig meint Luther, daß das Konzil von Nizäa sich Cyprians Stellung im Ketzertaufstreit anschließe, während etwa Augustin die Lehre von der Wiedertaufe verdammt habe. In Wirklichkeit machte das Konzil mit der Gruppe der Paulianisten nur eine Ausnahme, da diese die wahre Gottheit Christi leugneten und deshalb beim Übertritt einzelne ihrer Anhänger getauft werden mußte. Wenn Cyprian sich auf die Apostel berufen könnte,

<sup>34</sup> WA 50, 527, 23.

<sup>35</sup> Ebd. 536, 13ff.

<sup>36</sup> Ebd. 535.

Augustin aber nicht – wie Luther theoretisch einmal annehmen will –, so bliebe bis zur endgültigen Klärung und Entscheidung des Problems jedenfalls offen, was den Christen *inzwischen* gepredigt werden solle.

Es muß also eine andere, stabilere Autorität als den Konzilsbeschluß geben! Besonders wichtig ist Luther die Bestimmung des Konzils von Nizäa, daß dem römischen Bischof nach alter Gewohnheit die um Rom gelegenen Provinzen in Mittel- und Unteritalien sowie in Sizilien, Sardinien und Corsica befohlen sein sollten wie dem Bischof zu Alexandrien die zu Ägypten. Luther hält zunächst fest: «Deute aber, wer da will, So verstehe ich dennoch das wol, das dis Concilium dem Bisschoff zu Rom keine Herrschaft über seine umbliegende Kirchen gibt, Sondern befilhet sie jm, dafür zu sorgen, und thut dasselb nicht, als müste es ein Jure divino, sondern aus alter gewohnheit. Gewohnheit aber heist nicht Scriptura sancta oder Gottes wort.»<sup>37</sup> Wenn das, was das Konzil hier voraussetzt, wirklich gelten soll, «müssen wir zuvor den Bisschoff zu Rom verdammen als einen Tyrannen und alle seine Bullen und Decretaln mit feuer verbrennen»<sup>38</sup>. Natürlich kann weder der Papst an einer solchen Rückentwicklung interessiert sein, noch ist diese überhaupt möglich. So ist z.B. die durch das Konzil erfolgte Unterstellung der Kirchen in Ägypten unter den Bischof von Alexandrien durch die Geschichte selbst schon überholt. Der Türke hat Alexandrien 611 zerstört, «das weder Bapst noch wir nicht uns darumb bekömeren durfften, damit wir lernen, das der Concilij Artickel nicht alle ewiglich gleich wie des glaubens artickeln zu halten sind»<sup>39</sup>.

Wir lassen hier vorläufig noch die kontroverstheologischen Folgerungen Luthers, die seine Konzilstheologie im engeren Sinne ausmachen, auf sich beruhen und wenden uns zunächst der Interpretation des Konzils von *Konstantinopel* im Jahre 381 zu. Luther stellt sie unter denselben Aspekt wie die Würdigung Nizäas. Wie dort der Kaiser dafür sorgte, daß man sich allein auf den Artikel von der Gottheit Christi konzentrierte, so wurde auch 381 von vornherein durch kaiserliche Initiative alles, was nichts mit dem Hauptartikel zu tun hatte, an den Rand des Konzils abgeschoben, so daß diese Einzelprobleme gar nicht im strengen Sinn zum Konzil gehören.

<sup>37</sup> Ebd. 538, 2.

<sup>38</sup> Ebd. 538, 13.

<sup>39</sup> Ebd. 538, 22f.

Zwar ist nicht zu leugnen, daß Rom und Konstantinopel um den «nichtigen Primat» haderten mit «eitel faulen, lamen, vergeblichen Zoten, bis sie zuletzt der Teuffel alle beide gefressen hat, Die zu Constantinopel durch den Türcken und Mahomet, die zu Rom durch das Bapstum und seine lesterlichen Decreten»<sup>40</sup>. Die Geschichte hat bereits ein Urteil über die Nebensachen gesprochen. Der Hauptartikel des Konzils betraf allein die Gottheit des Heiligen Geistes<sup>41</sup>. Dieses Problem, um dessentwillen das Konzil berufen wurde, wurde auch geklärt. Alles andere, was als Problem betrachtet wurde, konnte auch mit Vernunft geklärt oder versuchsweise beantwortet werden. «Das anderstück, von absetzen der Bisschove, ist kein artickel des glaubens, Sondern ein eusserlich greifflich werck, welchs auch die vernunfft thun sol und kan, das nicht not ist, den Heiligen geist sonderlicher weise (wie zu den Artickeln des glaubens) dazu haben odder ein Concilium drumb zu samlen, Darumb wirts auch eines andern tages nach des Concilij tag geschehen sein.»<sup>42</sup> Luther erläutert dann, daß die Einsetzung von Personen ins Amt der Kirche und die Setzung eines Patriarchen nicht Glaubensartikel seien.

Für Luther sind die Hauptartikel der beiden ersten ökumenischen Konzile, die er ja unter Anführung der Autorität Augustins besonders hervorhob, auch Fundament der beiden nächsten Konzile, so daß diese nur das auszusagen haben, was in Nizäa und Konstantinopel schon durchgefochten worden ist<sup>43</sup>.

### 3.

Konzile sprechen nicht zum ersten Male die Wahrheit aus. Die Wahrheit kann auch erkannt oder bekannt werden, ohne daß Konzilsentscheidungen gleichsam wie Wegweiser zur Wahrheit führen. Was die vier ersten Hauptkonzile in strenger Begrenzung auf einen Artikel gelehrt haben, das ist schon immer fester *Glaube der ganzen wahren Christenheit* gewesen. Wahre Konzilsentscheidungen müssen noch nicht dafür sprechen, daß die an ihnen beteiligten Menschen recht lehren und rechte Lehre halten. So erinnert Luther an Ba-

<sup>40</sup> Ebd. 578, 31f.

<sup>41</sup> Vgl. I. Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel: Geschichte der Ökumenischen Konzilien, I (1964), S. 269ff.

<sup>42</sup> WA 50, 579, 28f.

<sup>43</sup> Luthers Auseinandersetzung mit den vier ersten Konzilien zeigt deutlich, daß er sich positiv zur Tradition des Primats der vier ersten ökumenischen Konzile stellt, vgl. Y. Congar, Das Konzil und die Konzile (1962), S. 89ff.

laam, der recht weissagte, an Judas, der rechter Apostel war, und an die Pharisäer, die den Stuhl Mose rechtmäßig einnahmen. Wenn Luther diese Beispiele anführt, so ist seine Meinung nicht die, damit alle äußeren Lehrentscheidungen zugunsten des Innerlichen abzuwerten. Er argumentiert nicht als Spiritualist, der a priori einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Innerlichem und Äußerlichem postuliert und darum beide Seiten auseinanderreißt. Es gibt echte Konzilsautorität für Luther! Über die Echtheit wird allein durch die Übereinstimmung eines bestimmten Artikels mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift entschieden. Es gibt solche mit der Schrift übereinstimmenden Konzilsentscheidungen. Von Augustin her hätte Luther bei den zwei ersten Konzilien stehenbleiben können. Er tut dies aber nicht, sondern fühlt sich mit der Tradition verpflichtet, den ersten vier Konzilien eine einzigartige Bedeutung zuzuerkennen. Damit trifft sich Luther auch mit heutiger römisch-katholischer Beurteilung<sup>44</sup>. Daß er das Nicänum besonders hoch schätzt, ist selbstverständlich und entspricht gegenwärtigem katholischem Urteil. Insofern lockert Luther jedoch eine starr-traditionalistische Interpretation auf, als er die schon angeführten Einschränkungen am Chalcedonense vornimmt, über welches er sich nicht genügend informieren konnte. Die meisten Papstkonzile fallen für Luther, weil sie sich nicht auf die Schrift berufen können.

«Solchs sind das mehrer teil des Bapsts Concilia gewest, darinn er sich an Christus stat zum heubt der Kirchen setzt, die heilige Schrifft unter sich wirfft und zureißt, wie seine Decret weisen, wie er zu Constentz beider gestalt des Sacraments verdampt, vorhin (vorher) die Ehe zurissen, verboten, verdampt und den Christum schlecht gecreutzigt und begraben hat.»<sup>45</sup>

So scharf dieses Urteil auch ist, es bedeutet doch keine pauschale Verwerfung aller unter päpstlichem Einfluß gefällten Konzilsentscheidungen. Die bedeutendste Weiterführung der konziliaren Besinnung sehe ich in Luthers unermüdlichem Hinweis darauf, daß Konzile nur darin eine Bedeutung haben, daß sie bestimmte Artikel, die nicht aus der Vernunft zu formulieren sind, sondern die ihren Ursprung im Heiligen Geist haben, als wahr und verpflichtend herausstellen. Damit macht sich Luther, belehrt durch das Apostelkonzil und die geschichtlichen Modellfälle, frei von der Auffassung,

<sup>44</sup> Vgl. Küng (A. 2), S. 59f.

<sup>45</sup> WA 50, 606, 28ff.

als ob konziliare Autorität immer «pauschal» gelte. Nur die wahren Glaubensartikel können als «ewiges Recht»<sup>46</sup> geltend gemacht werden. Für das feine Gespür Luthers für die kultisch-liturgische Wurzel rechter Konzilsentscheidungen bzw. der Hauptartikel spricht etwa seine Würdigung des 2. Ökumenischen Konzils<sup>47</sup>. Luther erinnert daran, daß es eben der Glaube sei, auf den stets alle Christen getauft sind, der im Jahre 381 bekannt wurde. Luthers ständige Klagen über das Neuproduzieren von Artikeln des Glaubens, die sich doch mit dem einen Hauptartikel (den er formelhaft verschieden umschreiben kann) nicht vertragen, erklären sich aus der These, daß ein echter Glaubensartikel von Gott geoffenbart sein muß.

Luther zieht damit nur eine mögliche Konsequenz aus der Besinnung über das Wesen eines articulus fidei in der Theologie des Mittelalters<sup>48</sup>. Richard von St. Victor versteht unter einem Glaubensartikel die unteilbare Wahrheit von Gott, die uns zum Glauben zwingt. In der Theologie des frühen 13. Jahrhunderts wird articulus sachlich mit «ungeteilte Wahrheit» übertragen, ein Verständnis, das Luther teilte und ganz entscheidend wichtig nahm. In der Theologie des 13. Jahrhunderts sind etwa folgende drei Richtpunkte für das Verständnis eines articulus fidei herausgearbeitet worden:

1. Der articulus fidei ist eine unteilbare Größe der Glaubenslehre, eine Bedeutungseinheit der fides, welche Prinzipien-Charakter hat, und zwar sowohl für den Glauben der Väter wie für unseren Glauben.
2. Der articulus fidei ist seinem Wesen nach Unterweisung, Offenbarung der Wahrheit; als solcher hat er den Charakter der doctrina.
3. Der Glaubensartikel verpflichtet zum Glauben, und zwar so, daß sich diese Glaubenspflicht auch auf das erstreckt, was in den articuli fidei mit eingeschlossen ist.

Alle diese Überlegungen könnte sich Luther durchaus zu eigen machen. Auch für ihn enthält der Hauptartikel weitere verbindliche Aussagen, positive Sätze und abgrenzende Definitionen. Das hat er bei der Beurteilung des Apostelkonzils genugsam demonstriert, übereinstimmend mit sonstigen Ausführungen zur Sache. Luther könnte auch zustimmen, wenn die Theologen des 13. Jahrhunderts meinen:

<sup>46</sup> Ebd. 559, 36.

<sup>47</sup> Ebd. 575 ff.

<sup>48</sup> Vgl. A. Lang, Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik (1964); L. Hödl, Articulus fidei. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit: Einsicht und Glaube, hrsg. von J. Ratzinger und H. Fries, Gottlieb Söhngen zum 70. Geburtstag (1962), bes. S. 369 f.



«Der Glaubensartikel ist eine Bedeutungseinheit der fides, die als solche ein minimum in suo genere, eine kleinste Größe, darstellt. Gleichwohl kann aber nur pluralistisch von dieser Größe gesprochen werden. Es gibt keinen articulus fidei, es gibt nur articuli fidei: Alle Versuche einer reductio kamen einer Auflösung der fides gleich.»

«Die Glaubensartikel machen uns die Heilsereignisse in ihrer geschichtlichen Gegebenheit offenbar, d.h. in den Artikeln wird uns der Heilswille Gottes in seiner geschichtlichen Verwirklichung kundgetan. Das offenkundige Heilswirken Gottes ist das Entscheidende, nicht die Frage der historisch datierbaren und verifizierbaren Faktizität der Ereignisse.»

«Der articulus fidei ist, formal betrachtet, veritas de Deo. Als Gotteswahrheit unterscheidet er sich wesentlich von der philosophischen Wahrheit. Der Artikel ist nicht ein Urteil oder eine Aussage über einen zeitlos gültigen, intelligiblen Sachverhalt, sondern eine Feststellung einer für alle Zeiten und für jede einzelne Epoche gültigen suprarationalen Heilstatsache.»

Luther zieht, dieses Urteil darf gewagt werden, eigentlich nur Konsequenzen aus derartigen Überlegungen der scholastischen Theologie. Das Wesen des Glaubensartikels erfordert die Scheidung von allen Artikeln, die ihn entstellen oder inhaltlich «ergänzen» wollen. Luther kann die dogmengeschichtliche Entwicklung jedenfalls nicht als einen Entfaltungsprozeß neuer Wahrheiten, die mit dem Hauptartikel nichts mehr zu tun haben, ansehen. In gewisser Weise begründet Luther die Frage nach den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens. Doch unterscheidet er sich von den oft humanistisch orientierten Befürwortern dieser Fragestellung darin, daß er die Fundamentalartikel nicht auf einige klassische Sätze der Bibel oder der altkirchlichen Tradition formelhaft festlegen oder zusammenstreichen will. Er sieht auch viel stärker den Zusammenhang solcher Fundamentalartikel untereinander und gesteht zu, wie plötzlich im Laufe der Dogmengeschichte, unter den Erfordernissen einer konkreten Situation, die innere Beziehung scheinbar rein privattheologischer Formulierungen oder Randaussagen zu den Hauptartikeln deutlich wird. So hängt z.B. das «Theotokos» im Streit zwischen Nestorius und Cyrill mit der Christologie zusammen<sup>49</sup>. Die Behandlung des Problems der Hauptartikel durch Luther und seine Gegner, aber auch die Theologen des Mittelalters, kann die Wichtigkeit einer Besinnung über die verschiedenen Denkformen theologischer Denker erhellen<sup>50</sup>. Luther denkt vorsichtig über die

<sup>49</sup> WA 50, 585, 31.

<sup>50</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz in der Festschrift für Professor D. Franz Lau (erscheint 1967).

Möglichkeit einer Vereinigung von Glaubensartikeln zu einem ganzen harmonischen System, weil er die Autoritätsfrage anders als die Männer der römischen Kirche beantwortet. Er denkt viel schärfer über die Wachstumsgesetze nach, denen Lehre und Frömmigkeitsformen unterworfen sind und kommt dabei zu viel kritischeren Forderungen an ein rechtes Konzil. Er sieht die Aufgabe mehr in der Abgrenzung als in der Neusetzung, in der Verwerfung als in der Neuformulierung<sup>51</sup>.

Ein Konzil darf 1. keine neuen Artikel setzen. 2. Es muß neue Artikel im Gegenteil dämpfen und verdammen. 3. Es darf keine neuen Werke gebieten. 4. Werke, die der Liebe widerstreben, müssen verdammt werden, und zwar nicht nur solche, die von der Schrift ausdrücklich verboten werden, sondern auch alle Werke angemaßter Heiligkeit. 5. Ein Konzil darf keine neuen Zeremonien – bei einer Todsünde oder bei Gefahr des Gewissens zu halten – auferlegen. 6. Es muß solche Zeremonien verdammen (Fasttage, Speisen, Kleider usw.). 7. Ein Konzil darf sich nicht in weltliches Recht und Regiment mengen. 8. Solche willkürlichen neuen Rechte müssen im Gegenteil verdammt werden. 9. Ein Konzil hat keine Macht, solche Statuten und Dekrete zu machen, die den Bischöfen bloß Tyrannei ermöglichen. 10. Wenn Konzile Zeremonien festlegen, dann dürfen diese nicht die Tyrannei der Bischöfe stärken, sondern dem Volk vonnöten und nützlich sein. Hier gesteht Luther zu, daß es nötig sei, «etliche tage zu haben, auch örte, da man zusammen komen könne, desgleichen bestimmte stunde, zu predigen und öffentlich die Sacrament zu reichen und zu beten, singen, Gott loben und dancken»<sup>52</sup>.

Der letzte Punkt dürfte von entscheidender Bedeutung sein. Hatte Luther in den vorhergehenden Sätzen betont abgrenzend gesprochen und damit zeigen wollen, was an den meisten Konzilien nicht mit der wichtigsten Aufgabe eines Konzils vereinbart werden könne, so zeigt die Anführung von 1. Kor. 14, 40 («Laßt alles ördentlich und ehrlich zugehen»), daß Luther vom Ordnungsgedanken, der aber streng Gedanke und Wille Gottes ist, den Übergang zu der in der göttlichen Ordnung fundierten positiven Aufgabe eines Konzils findet. Luther bleibt beim Entwurf seines evangelischen Konzilsmodells auch der Heiligen Schrift darin treu, daß er

<sup>51</sup> WA 50, 606ff.

<sup>52</sup> Ebd. 614.

zunächst die Bedeutung der Einzelgemeinde hervorkehrt. Paulus fordert ja auch Ordnung von der Einzelgemeinde! Aber die Ordnung in der christlichen Gemeinde ist kein Gesetz, weder für Paulus noch für Luther. Alles, was an Ordnungen in einer Gemeinde entwickelt wird, ist dem Christen keine Last.

«Und summa Wer ein Christ ist, der ist mit solcher ordnung nicht gebunden. Er thuts lieber, denn ers lesst, wo er unverhindert sein kan. Darumb kan man jm kein gesetz hie setzen, Er wil und thet lieber mehr, denn solch gesetz fordert. Wer aber solchs hochmütiglich, stolzighlich und mutwillig veracht, den las faren, Denn ein solcher wird wol höher gesetz verachten, es sey Gottes oder menschlich gesetz.»<sup>53</sup>

Da Luther das Konzil stets in seiner Bedeutung für Leben und Lehre sieht, sind diese Erwägungen als Versuch zur Konkretisierung des Konzilsgedankens zu verstehen. Luther meint darum auch, daß ein Pfarrer, Pädagoge oder die Eltern mehr Macht über Schüler als ein Konzil im traditionellen Sinne habe. Echte Konzilsautorität kann gar nicht existieren, wenn nicht in der Einzelgemeinde Gottes Wort und christliche Lehre getrieben würden. «Wenn keine Pfarrher oder Bisschove weren, wo wolt man ein Concilium samlen? Wenn keine Schulen weren, wo wolt man Pfarher nemen?»<sup>54</sup> Soll ein Konzil überhaupt einen Sinn haben, so muß es zuerst lebendige, glaubende Gemeinden geben. In den Gemeinden ist auch der Ort, wo Zeremonien geübt werden müssen. Ohne Gemeindeaufbau von unten her, auf der Ebene der Pfarrei, der Einübung in Schrift und Katechismus, der Vertiefung in Kinderglauben, Vaterunser und Zehn Gebote, gibt es für ein Konzil im übergeordneten Sinne gar keine Chancen, etwas zum Heil der Kirche auszurichten. Es ist zu fragen, was dieser Ansatz der konziliaren Besinnung Luthers bei der Einzelgemeinde und Einzelkirche bedeutet<sup>55</sup>.

Um der missionarischen Ausstrahlung eines größeren Konzils willen würde Luther durchaus ein solches wünschen. Jedoch weil seine Idealvorstellung vom Konzil, die doch normative Bedeutung für sich in Anspruch nehmen muß, nicht realisierbar zu sein scheint, muß man sich vorerst mit den kleinen Konzilien bescheiden und das größere Konzil dem Richter und barmherzigen Gott empfehlen. Das

<sup>53</sup> Vgl. ebd. 614, 22–27.

<sup>54</sup> Ebd. 614, 33–35.

<sup>55</sup> Vgl. dazu meinen Beitrag in «Oecumenica, Jahrb. für Ökumenische Forschung» (1966).

Konzil auf Gemeindeebene tut in seinem Bereich, was ein größeres Konzil tun sollte. Ein Konzil auf höherer Ebene könnte nicht mechanisch größere Autorität in Anspruch nehmen, weil es ein größeres Konzil wäre als die kleinen Konzile auf Gemeindeebene. Doch kann nicht ausgeschlossen werden, daß ein solches Konzil so überzeugend, missionarisch und seelsorgerlich verantwortlich das Evangelium geltend machte, daß es für alle Gemeinden, in deren Blickfeld es steht, Rat und Weisung, Ermunterung und Mahnung wäre. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Luther sich nach einem solchen vollmächtigen Konzil sehnt. Um so größer ist seine Verzweiflung darüber, daß ein solches Konzil nicht in Aussicht steht. Man darf sagen, daß in der Gegenwart die Ökumenischen Welttagungen in verschiedener Form eine Funktion wahrnehmen<sup>56</sup>, von deren Wichtigkeit und Unaufgebbarkeit Luther zutiefst überzeugt war<sup>57</sup>.

*Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Straßburg*

---

<sup>56</sup> Vgl. M. Seils, Das ökumenische Konzil in der lutherischen Theologie: «Die ökumenischen Konzile der Christenheit», hrsg. von H. J. Margull (1961), S. 333ff.; E. Schlink: Ökumenische Konzile einst und heute, abgedruckt in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen (1961), S. 214ff. (dort weitere Lit.).

<sup>57</sup> O. Cullmann, dem Konzilsbeobachter, zum 65. Geburtstag in Dankbarkeit für seine anregenden Stellungnahmen zum Konzil gewidmet.