**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel
**Band:** 38 (1982)
**Heft:** 5

**Artikel:** Das Basler Konzil in der deutschsprachigen evangelischen Kirchengeschichtsschreibung

**Autor:** Schneider, Hans

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-878434

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 12.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

ziliaristischer Doktrin» formulierte, «dass» nämlich «selbst eine falsche Theologie den Herrn nicht hindern kann, seine Kirche ihrem Ziel entgegenzuführen.»[121]

Die Gegensätzlichkeit beider Urteile führt noch einmal das breite Spektrum römisch-katholischen Positionsbezugs zum Basler Konzil vor Augen. Die Offenheit, welche die römisch-katholische Sicht des Basler Konzils stärker kennzeichnet, als man aus konfessionellen Kontroverspositionen heraus zunächst vermuten könnte, darf aber nicht darüber hinwegsehen lassen, welche Spannungen sie damit aufheben muss,[122] nicht zuletzt auch wegen der zugespitzten Konfrontation in den beiden Jahrzehnten des Basler Konzils, die den Historiker ebenso zu faszinieren wie den Gläubigen zu erschüttern vermag, und der römisch-katholische Umgang mit Basel wird schon aus diesem Grunde immer schwierig bleiben.

## 3. Das Basler Konzil in der deutschsprachigen evangelischen Kirchengeschichtsschreibung

*Hans Schneider*

«Unsere protestantischen Schriftsteller und Lehrer der kirchenhistorie haben in gewißer Masse andere Zweke bey dem Vortrag derselben, als ein Römisch-katholischer, und daher kömmt es, daß in beyder Partheien Schriften Materien stehen, die in den andern fehlen, und dennoch weder unnüzlich, noch ganz unentbehrlich sind, zumal wenn man auf den Zusammenhang der Begebenheiten Achtung giebet. Nach diesen Umständen sind auch einzelne Theile immer von den Protestanten beßer ausgearbeitet worden, als andere, die den römischkatholischen Schriftstellern mehr zu danken haben, als jene. Es würde aber der Religionsunterscheid der Verfasser von keiner Erheblichkeit,

[121] W. Brandmüller, Sacrosancta Synodus universalem Ecclesiam repraesantans. Das Konzil als Repräsentation der Kirche, in: W. Brandmüller (Hg.), Synodale Strukturen der Kirche, Donauwörth 1977, 110–112.

[122] Für Basel gilt deshalb wohl dasselbe, wie es kürzlich für die Konzilsthematik generell von Schneider, Konziliarismus 338 f., formuliert worden ist: «Der evangelische Beobachter kann nur feststellen, dass von einem Konsens in der katholischen Theologie noch keine Rede sein kann. Der Bewegtheit der ekklesiologischen Diskussion entspricht die Gegensätzlickeit in der theologischen Beurteilung des Konziliarismus.»

wenn solche nicht durch den Partheigeist entstehen müste, und es ist kein Wunder, daß wahrheitsliebende Männer gewünscht, lieber beyde hören zu können, als sich genöthiget zu sehen, mit einem heimlichen Mistrauen sich nur an einen zu halten.»[1]

Diese Worte schrieb 1759 der Göttinger Kirchenhistoriker Christian Walch in der Vorrede zu seinem «Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen», der einzigen protestantischen Gesamtdarstellung der Konzilsgeschichte im deutschsprachigen Raum.[2] Ich habe sie nicht nur aus Göttinger Lokalpatriotismus an den Anfang gestellt, sondern weil Walch hier ein Problem anspricht, das einen wichtigen Aspekt unseres Tagungsthemas bildet: die Rolle der Konfessionszugehörigkeit für die kirchliche Historiographie.

Das Basler Konzil scheint freilich auf den ersten Blick wenig geeignet, um konfessionelle Faktoren in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung aufzuzeigen. Es ist doch eher, um mit Walch zu sprechen, zu jenen Teilen der Kirchengeschichte zu zählen, die den katholischen Autoren mehr verdanken. Es gehört nicht zu den Ereignissen, die die konfessionelle Existenz und die Tradition des Protestantismus begründeten und prägten. Es bildet auch nicht den unmittelbaren Hintergrund, aus dem die Reformation erwachsen wäre oder an dem sie sich entzündet hätte. Und da das Basiliense für die katholische Kirchengeschichtsschreibung selbst intrikate Interpretationsprobleme aufwirft und Gegenstand kontroverser Beurteilung ist, erscheint es umso weniger dazu geeignet, das Anschauungsmaterial für konfessionell begründete historographische Divergenzen zu liefern.

Die Vortragsform wurde im weiteren beibehalten, die Anmerkungen auf die nötigsten Hinweise beschränkt. – Zur Entwicklung der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung vgl. zuletzt die Darstellung von P. Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie, Orbis academicus III/4–5, I–II, Freiburg/München 1967 (dort auch Literatur zu den einzelnen Epochen und Gestalten).

[1] C. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen, Leipzig 1759, Vorrede 4$^{v}$.

[2] Vor dem II. Vaticanum erschien das von H. J. Margull herausgegebene Sammelwerk: Die ökumenischen Konzile der Christenheit, Stuttgart 1961. Die dort abgedruckten Beiträge von G. Kretschmar, C. Andresen und P. Meinhold ergeben eine Konziliengeschichte aus evangelischer Sicht, die bis ins Zeitalter der Reformation reicht. Ebenfalls am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils erschien die populäre Darstellung von M. Stürmer, Konzilien und Kirchenversammlungen, Stuttgart 1961, die auch die ökumenischen Weltkonferenzen einschliesst.

Dieser erste spontane Eindruck verflüchtigt sich jedoch zusehends, je mehr man über das Konzil, seinen Verlauf, seine Verhandlungsgegenstände, seine Wirkungsgeschichte im 15. Jahrhundert nachdenkt und vor allem, wenn man sich erinnert, welche Rolle die Themen von Basel in der Reformationszeit gespielt haben.

Ich möchte das kurz an *Luther* und einigen seiner Äusserungen zum Basler Konzil in Erinnerung rufen.[3] Es ist bekannt, dass in Luthers theologischer Entwicklung die Leipziger Disputation eine bedeutende Etappe darstellt. Durch seinen Gegner Johann Eck wurde Luther zu der Aussage gedrängt: Konzile können irren und haben geirrt. Dies zeigt sich an der Verurteilung von Johann Hus durch das Konstanzer Konzil.

Für Luthers Ekklesiologie war mit dieser Einsicht ein grundlegender Schritt vollzogen. Er anerkannte keine kirchliche Institution mehr als oberstes Lehramt – weder den Papst *noch* ein Konzil. Allein die Schrift ist Quelle und Richtschnur des Glaubens. Alle Konzilien sind danach zu beurteilen, ob sie von der Schrift regiert waren; die Konzilsentscheidungen sind an ihrer Schriftgemässheit zu messen. Der Umstand, dass Luther diese Erkenntnis gerade an einem der Reformkonzile des 15. Jahrhunderts gewonnen hatte, konnte für deren Beurteilung nicht ohne Folgen bleiben. Das Konstanzer Konzil war nun mit einem schweren Makel behaftet, und auf das Basler Konzil, das mit seinem Vorgänger auch durch die Behandlung der Hussitenfrage eng verknüpft war, musste von daher ein düsterer Schatten fallen. Die den Hussiten konzedierte communio sub utraque betrachtete Luther als unvereinbar mit dem Konstanzer Verbot der Kelchkommunion und bestätigte ihn erneut in seiner Auffassung von der Widersprüchlichkeit und Irrtumsfähigkeit konziliarer Entscheidungen.

Seit der Leipziger Disputation hat sich Luther intensiver mit Hus und der hussitischen Bewegung beschäftigt, und durch literarische und persönliche Kontakte von Seiten der Böhmen erhielten seine Kenntnisse weitere Vertiefung. Obwohl Luther die bleibende Verhaftung Hus' im mittelalterlich-katholischen Denken erkannte[4], führten seine

[3] Zu Luthers Bemerkungen über das Basiliense vgl. E. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker, Gütersloh 1897, bes. 460f.; W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte, I (mehr nicht erschienen), Erlangen 1900, bes. 115–122.

[4] «Sie haben den frommen Joannem Huss vnschuldig erwurgt, qui ne latum unguem a papatu discessit, idem docuit, tantum vitia et moralia carpsit...» (WATR 3; Nr. 3795).

anerkennenden Äusserungen doch zu einer neuen Beurteilung des böhmischen Theologen, die für die evangelische Kirchengeschichtsschreibung prägend wurde. Der Ketzer wurde zum Gesinnungsverwandten, zum Zeugen der Wahrheit, zum Vorläufer und Herold der Reformation.[5]

Zum Zeugen gegen das Papsttum, gegen ein Papstamt aus göttlichem Recht, berief sich Luther schon in Leipzig auf die *Griechen.* Der Streit mit Eck, der auf das Florenzer Konzil und die dort erreichte Einigung hinwies, regte Luthers Interesse für die Ostkirche an und liess sogar die kurzlebige Idee aufkommen, die Florentiner Akten herauszugeben, um die römische Behauptung eines erzielten Konsenses zu widerlegen. Dieses Interesse an den Griechen als Verbündeten gegen Rom ist im Protestantismus mit unterschiedlicher Intensität wachgeblieben.[6]

Über die Reformen des Basler Konzils fällt Luther ein negatives Urteil. Er warnt davor, von einem Konzil die Reform der Kirche zu erhoffen. Auch auf den Konzilen von Konstanz und Basel (und dem 5. Laterankonzil) sei dieser Anspruch erhoben worden. «Es ist aber nichts außgericht vnd ymmer erger worden.»[7] Schuld daran sei die Schlauheit der Päpste, die sich gegen jegliche Reform sträubten und sich die Freiheit zu ihrer «Spitzbüberei» bewahren wollten. Daher hätten sie auch die proklamierte Oberhoheit des Konzils hintertrieben. Als Luther von der geplanten Einberufung eines Konzils nach Vincenza hörte, kommentierte er diese Nachricht so: «Es ist den buben nicht ernst... Ah, sie haben sich an dem concilio Constantiensi verpranndt, ubi conclusum est papam esse sub concilio. Was haben sie die 100 jar plauderns getrieben ad retinendum hunc articulum: papam non posse errare, esse supra concilium... Videte, quaeso, miras technas papae in concilio Basiliensi 12 annis post Constantiense, ubi a caesare et cardinalibus cogebatur concilium, sed papa Eugenius omnibus modis illi coepto

[5] Zu den «Vorreformatoren» in der evangelischen Historiographie vgl. G. A. Benrath (Hg.), Wegbereiter der Reformation (Klassiker des Protestantismus 1), Bremen 1967, XI-XXXV.

[6] Vgl. E. Benz, Wittenberg und Byzanz, Marburg 1949; ders., Die Ostkirche im Licht der protestantischen Geschichtsschreibung, Freiburg/Br. 1952; Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, Tübingen 1958.

[7] WA 6; 258, 20f. (Sermon von den guten Werken); vgl. schon WA 5; 345, 22ff. (Operationes in Psalmos).

restitit. Er kan vnd mags nicht leiden. Ich werdt (wehrte) mich selber, so ich an seyner stad were!»[8]

Mit diesen Bemerkungen Luthers zum Basler Konzil ist der Rahmen markiert, innerhalb dessen sich die protestantische Kirchengeschichtsschreibung der Folgezeit bewegte. Ich hebe noch einmal hervor: Die grundsätzliche Relativierung, die der Institution «Konzil» in der reformatorischen Ekklesiologie widerfährt, ermöglichte einen kritischen Umgang mit der Konziliengeschichte. Die Konzile, an denen Luther seine Einsicht von der konziliaren Irrtumsfähigkeit gewonnen hatte, schienen sich – eben deshalb – für eine kritische Behandlung anzubieten. Das Verhalten der Päpste gegenüber diesen Konzilen, besonders gegenüber dem Basler, ermöglichte es, die Rolle des Papsttums schlechthin als Hauptfeind jeder Reform der Kirche und damit sein antichristliches Wesen herauszustellen. Als historische Verbündete gegen das Papsttum und gegen die Papstkirche traten die Ostkirche und innerhalb der lateinischen Kirche Hus und seine Anhänger als Wahrheitszeugen in den Blick. (Damit war zugleich eine Möglichkeit gewiesen, dem Vorwurf zu begegnen, die Reformation sei eine «Neuheit», eine Erfindung Luthers und der anderen Reformatoren. Mit dem Hinweis auf Ostkirche und Wahrheitszeugen im Mittelalter liess sich das Problem der Kontinuität angehen, das sich der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung stellen musste.)

In dem so skizzierten Rahmen liessen sich freilich dem Basler Konzil im einzelnen auch mancherlei positive Aspekte abgewinnen. Das zeigt die Darstellung des Konzils in den Arbeiten eines der ersten evangelischen Historiographen, des Strassburger Münsterpredigers und Reformators Kaspar Hedio aus den 30er und 40er Jahren des 16. Jahrhunderts.[9] Diese Äusserungen sind deshalb von besonderem Interesse, weil sie noch aus jenen Jahren der Reformationszeit stammen, in denen die Konzilsfrage die Politik beherrschte.

Die Auseinandersetzung des Basler Konzils mit dem Papst erfährt Hedios volle Sympathie. Es hat sich erfolgreich dem Einfluss des Papstes entzogen und seine Unabhängigkeit verteidigt. Diese Haltung betrachtet Hedio als vorbildlich für ein freies, unabhängiges Konzil, das in seinen Tagen gefordert wird.

[8] WATR 3, Nr. 3800.

[9] Vgl. H. Keute, Reformation und Geschichte. Kaspar Hedio als Historiograph, Göttinger Theol. Arbeiten 19, Göttingen 1980.

Damit hängt zusammen, dass Hedio gelegentlich lobend hervorhebt, wenn das Basler Konzil mit der Heiligen Schrift und mit Hinweisen auf die Lehre und Praxis der alten Kirche argumentiert. Denn ein Konzil kann nicht als solches verbindlich Entscheidungen treffen, sondern nur dann und insofern es an die Heilige Schrift gebunden ist und diese in seinen Beschlüssen zur Geltung bringt. Die Konzile der alten Kirche dienen ihm hierfür als eindrückliche Belege. Die Verpflichtung auf die Schrift als alleinige Beratungs- und Entscheidungsgrundlage war ja eine wesentliche Bedingung, die von den Protestanten für ein künftiges Konzil erhoben wurde.

Positiv vermerkt Hedio ferner, dass auf dem Basler Konzil Laien zugelassen wurden. Hedio bringt hier nicht etwa den Gedanken des allgemeinen Priestertums ins Spiel, sondern zielt auf die Rolle der Obrigkeit und betont ihre Verantwortung für die Durchführung eines freien Konzils. Auch hier bildet wieder die Konzilsfrage der Reformationszeit den Hintergrund. Hedio anerkennt auch, dass das Basler Konzil die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern in Angriff genommen und auch einige wichtige Reformbeschlüsse zuwegegebracht hat. Sie blieben jedoch unwirksam, weil der Papst sie sabotierte und mit seiner Macht ausser Kraft setzte. Mit dieser geschichtlichen Erfahrung begründet Hedio – wie schon Luther – seine Skepsis gegenüber den Erfolgsaussichten eines allgemeinen Konzils in seiner Gegenwart. Umgekehrt bekräftigen ihm jene Erfahrungen seine These: Je mehr ein Konzil dem päpstlichen Zugriff entzogen ist, desto grösser ist die Chance, dass seine Beschlüsse effektiv sein werden.

Die durch Luther angebahnte theologische Neubewertung von Hus und der Hussiten kommt in Hedios Darstellungen voll zur Geltung. Hier werden zum ersten Mal in der deutschen Geschichtsschreibung überhaupt die Hussiten positiv dargestellt. Hedio hat an diesem Punkt die Tendenz der historischen Quellen, die ihm als Vorlagen dienten, geradezu umgekehrt. Die Hussiten erscheinen nicht mehr als Ketzer, die das Konzil zu überwinden und in die Kirche zurückzuholen trachtet; sie treten vielmehr als gleichberechtigte Verhandlungspartner auf, die das Recht und die Wahrheit auf ihrer Seite haben. Hier scheint das Ideal vorgezeichnet, das Hedio auf einem künftigen Konzil verwirklicht sehen möchte: die Protestanten mit der Wahrheit auf ihrer Seite sollen als gleichberechtigte Gesprächs- und Verhandlungspartner anerkannt werden.

Trotz dieser erstaunlich positiven Aspekte, die Hedio dem Basler

Konzil abgewinnt, führt er es doch nie an, wenn er in grundsätzlichen Äusserungen Konzile als beispielhaft und als Vorbilder erwähnt. Dann verweist er regelmässig auf die Konzile der alten Christenheit. Hierin kommt einmal die humanistische Wertschätzung für das christliche Altertum zur Geltung, zum anderen aber die reformatorische Vorstellung von jenen Konzilen als von der Heiligen Schrift regierten Versammlungen der Kirche.

So spiegelt sich in Hedios historischer Darstellung des Basler Konzils sehr deutlich das Ringen um ein Konzil als die grosse politische und kirchenpolitische Tagesfrage der Reformationszeit. Es ist deutlich, wie stark er das Basler Konzil im Reflex seiner Gegenwart sieht; die Aktualität der Konzilsfrage in der Reformationszeit gibt den Kontext für die historische Darstellung der Basler Versammlung. Geschichte wird hier zum Instrument der aktuellen Kirchenpolitik.

Die kirchengeschichtlichen Darstellungen aus dem 17. Jahrhundert, aus dem Zeitalter der *protestantischen Orthodoxie,* weisen im Vergleich zu Hedio eine grössere innere Distanz zur Konzilsproblematik auf und offenbaren damit die gewandelte Lage. Das Konzil ist längst kein aktuelles Thema der Kirchenpolitik mehr. Die Situation ist nicht mehr offen wie zur Zeit Hedios; vielmehr ist die Kirchenspaltung festgeschrieben, die Konfessionen haben sich konsolidiert. Das Konzil, einst Gegenstand politischen und theologischen Ringens, ist *nach Trient* nur noch Thema der Kontroverstheologie und der historischen Rückschau.

Stand bei Hedio die Darstellung der spätmittelalterlichen Reformkonzile noch im Kontext der tagespolitischen Bemühungen um ein Konzil, so schlägt sich nun dessen – in protestantischen Augen – negativer Verlauf und Ausgang in den Darstellungen nieder. Die Erfahrungen jener Jahrzehnte werden im Protestantismus weiter tradiert: die Hinhalte- und Verzögerungstaktik der päpstlichen Diplomatie, die Abweisung der Forderung nach einem freien Konzil mit der Bibel als alleiniger Norm, das Scheitern der Bemühungen um Ausgleich, das schliessliche Zustandekommen eines Konzils, das doch wieder unter päpstlicher Regie stand.

Diese Erfahrungen der Reformationszeit bilden nun Folie und Anschauungsmaterial für die Beurteilung der Auseinandersetzungen um das Basler Konzil. In der päpstlichen Politik gegenüber dem Basler Konzil meinte man wiederzuentdecken, was die erste Generation der Protestanten erlebt hatte. Und diese Übereinstimmung führte wie-

derum zur Bestätigung des Eindrucks vom gleichbleibenden, jeder Reform feindlichen Wesen des Papsttums.

Der eigene konfessionelle Standpunkt des Protestantismus sah ja darin sein Selbstverständnis und seine Existenzberechtigung begründet, dass die Kirche die *Reformation* erlebt hatte; Reformation in einem so weitreichenden Sinn, der zeitlich und sachlich weit über das hinausgriff, was die Bemühungen der Reformkonzile im Auge hatten. Der Verfall begann nach protestantischer Meinung viel früher und ging viel tiefer als durch die Reformbemühungen des Konstanzer und Basler Konzils wahrnehmbar wurde. In der Sicht der orthodoxen Protestanten ist er eng mit dem Aufstieg des Papsttums verknüpft und entfaltet daher besonders im Mittelalter voll seine destruktive Wirkung; inhaltlich besteht er im immer schlimmeren Abfall von der reinen Lehre der Bibel. Von dieser Sicht her wird das Basler Konzil beurteilt.

Ich nenne als ein Beispiel eines der bedeutendsten und weitverbreiteten Werke, den Abriss der Kirchengeschichte des württembergischen Lutheraners Lukas Osiander d. Ä. Kurz und bündig lautet das zusammenfassende Urteil über das Basler Konzil: «Nullum tamen errorem (quorum plenus est papatus) hoc Concilium correxit, sed externe tantum statum pontificatus aliquo modo purgare (sed sine durabili effectu) studuit.» Die konfessionelle Position ist deutlich: Das Konzil blieb den papistischen Irrtümern verhaftet. Seine Reformen sind formaler Art und darum Flickwerk, weil sie nur eine äusserliche Reinigung versuchen. Zudem – oder gerade deshalb – war ihnen kein dauerhafter Erfolg beschieden. Erst die Reformation Luthers – so muss man den Gedankengang fortführen, den Osiander in der Schilderung des 16. Jahrhunderts entfaltet – hat die Übel an der Wurzel gepackt, sich nicht auf Äusserlichkeiten beschränkt, sondern von innen her die Irrtümer des Papsttums erfasst und die reine Lehre der Schrift (die mit der lutherischen Dogmatik identifiziert wird) wiederhergestellt.

Welche Sympathien die Kirchenhistoriker der protestantischen Orthodoxie den Konziliaristen als Gegenspielern des Papsttums entgegenbringen konnten, obwohl sie deren Ekklesiologie nicht teilten, zeigt das bedeutendste reformierte Werk jener Zeit, die Kirchengeschichte des Zürcher, dann Heidelberger Professors Johann Heinrich Hottinger – weit origineller und gründlicher als Osianders Darstellung, aber durch

[10] Lucas Osiander, Epitomes Historiae Ecclesiasticae Centuriae Reliquae IX., X., XI., XII., XIII., XIV., XV., Tübingen 1613, 476.

überbordende historische Gelehrsamkeit und mangelnde Einzelgliederung nur schwer geniessbar.

Hottinger widmet den Diskussionen des 15. Jahrhunderts um die Frage der Konzilsoberhoheit breiten Raum und lässt die Ansichten der Konziliaristen ausführlich zu Worte kommen. Sein Resümee lautet: «Quanto majori παρρησία Conciliorum authoritas Pontificum restitit libidini atque dominio, tanto indignius ipsa proculcata fuerunt Concilia. Numquam gravius speciosus Conciliorum titulus plenis alias buccinis a Pontificiis decantatus, subiit periculum, quam hoc ipso seculo.»[11] Auch er charakterisiert die antikonziliaristische und reformfeindliche Kirchenpolitik der Päpste als erfolgreiche Kunstgriffe der alten Füchse. «Ita igitur quod omnes placuit, unius deinceps pontificis pertinacia infringi potuit.»[12]

Besonders interessant scheint, dass Hottinger jenen abenteuerlichen Versuch des Erzbischofs Andreas Zamometic von Krain, der im Jahre 1482 die Basler Tradition fortzuführen und ein neues Konzil in Basel zustandezubringen versuchte, ausführlich schildert. Schon Matthias Flacius hatte diesen Mann in seinen Katalog der vorreformatorischen Wahrheitszeugen aufgenommen, und Hottinger edierte nun – es ist der einzige Quellenanhang zu seiner Darstellung der Kirchengeschichte des 15. Jahrhunderts – einen fast 250 Oktavseiten umfassenden zeitgenössischen Bericht über jenes Konzilsprojekt!»

An dieser Stelle möchte ich wenigstens darauf hinweisen, dass sowohl die lutherische wie die reformierte Dogmatik im Zeitalter der Orthodoxie in den Lehrbüchern und in zahlreichen Dissertationen einen besonderen locus de synodis entwickelte.[14] Hier wird im Laufe des 17. Jahrhunderts – meist in kritischer Auseinandersetzung mit Bellarmin – eine sorgfältig begründete und der ekklesiologischen Gesamtkonzeption eingefügte Lehre von den Kirchenversammlungen ausgearbeitet. Häufig wird dabei auch ausführlich das Basler Konzil diskutiert, wobei dessen Erörterungen des Begriffs der «ecclesia repraesentativa» besonderes Interesse gewinnen können. Mir scheint, dass für den heutigen öku-

[11] Johann Heinrich Hottinger, Historia ecclesiastica Novi Testamenti, V, Zürich 1653, 99.

[12] A. a. O. 101.

[13] Appendix Sect. I; 347–604. Auf dieser Edition fussen alle neueren Arbeiten über diesen Konzilsversuch. Vgl. Benrath (s. o. A. 5) 199 (ff.).

[14] Vgl. K. G. Steck, Der «Locus de synodis» in der lutherischen Dogmatik, in: Theol. Aufsätze, K. Barth zum 50. Geburtstag, München 1936, 338–352; M. Seils, Das ökumenische Konzil in der Lutherischen Theologie; M. Leuba, Das ökumensiche Konzil in der reformierten Theologie; beide Beiträge bei Margull (s. o. A. 2) 333–372 und 373–392 (dort weitere Lit.).

menischen Dialog über die Konziliarität der Kirche aus jenen Erwägungen noch wertvolle Impulse zu gewinnen wären.

Dieser dogmatische locus de conciliis hat im Luthertum keine praktische Anwendung erfahren. Karl von Hase bemerkt zu Recht: «Es muss aber ihr gläubiges Voraussetzen dieses altchristlichen Instituts, das sie als einen nicht aufzugebenden Rechtstitel fortführten, im vollen Widerspruch zur Praxis ihres Zeitalters, für ein Ideal gehalten werden, dessen Erfüllung sie der Zukunft anvertrauten.»[15] Dagegen lebten nicht nur Elemente der konziliaristischen Theorie, eingebettet in eine veränderte ekklesiologische Konzeption in der reformierten und presbyterianischen Tradition fort, sondern reformierte Kirchen haben auch eine synodale Praxis geübt. Die Dordrechter Synode kann man geradezu als Konzil des mittel- und westeuropäischen Reformiertentums bezeichnen.

Verlassen wir das Zeitalter der Orthodoxie und wenden uns jenem Werk aus dem *Pietismus* zu, das man zu Recht als einen Wendepunkt in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung betrachten kann. Gottfried Arnolds «Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie» (1699)[16] ist ohne Zweifel die kirchengeschichtliche Gesamtdarstellung, die auch über den Kreis der Fachgelehrten hinaus den grössten Einfluss im neuzeitlichen Protestantismus ausgeübt hat. Ihre noch ungeschriebene Wirkungsgeschichte reicht von der frühen deutschen Aufklärung (Christian Thomasius über Friedrich II. von Preussen, Goethe, Lessing, Herder bis Nietzsche und Albert Schweitzer).

Arnolds Programm, das sich von allen früheren Entwürfen der Kirchengeschichte unterscheidet, wird durch das Stichwort «unparteiisch» signalisiert. Unparteiisch – das heisst: Arnold will nicht aus der Sicht einer Religionspartei (Konfession) schreiben, sondern einen unparteiischen Standpunkt über und jenseits der Konfessionen einnehmen.

Also: Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive? Zweifellos nicht im Sinne unserer Tagung. Arnolds unparteiischer, überkonfessioneller Standpunkt ist durch eine radikale Kritik an den Parteien bestimmt. Es ist die von der Kirchenkritik eines mystischen Spiritualismus geprägte Unparteilichkeit, die alle verfassten Kirchen und Konfessionen als «Sekten» abwertet. Die Dialektik von unsichtbarer und sichtbarer Kirche in der reformatorischen Ekklesiologie ist bei Arnold aufgelöst zugunsten der allein wahren unsichtbaren Kirche der Wiedergeborenen: Alle Arten von Objektivierung und Institutionalisierung widerstreiten dem Wesen des christlichen Glaubens; Verfas-

[15] K. v. Hase, Hutterus redivivus, Leipzig $^{3}$1836, 335 f.

[16] Vgl. jetzt M. Schmidt, TRE 4 (1979) 135–140 (Lit.).

sungen, dogmatische Lehrsysteme und kirchenrechtliche Normierungen sind mit ihm unvereinbar, und kein anderer Kultus ist nötig als «die Anbetung im Geist und in der Wahrheit» (Joh 4,24).

Man kann sich denken, wie auf diesem Hintergrund die Darstellung der spätmittelalterlichen Konzile aussieht. Mit mitleidigem Sarkasmus stellt Arnold fest, dass die Menschen im 15. Jahrhundert sich von Konzilen noch eine Besserung der kirchlichen Verhältnisse versprochen hätten. Der «allgemeine Wahn» sei verbreitet gewesen, «wenn öffters Concilia gehalten werden, so stehets in der gantzen Welt wol».[17] Die Reformprojekte seien oft nur Schein- und Täuschungsmanöver gewesen («pralerey», «lauter betrug»). Das Konstanzer Konzil bekommt hier besonders schlechte Zensuren. Den Konzilsvätern bestreitet Arnold den wirklichen Reformwillen. «Inquiriren, kätzermachen und verurtheilen konten die Herren wol, wie mit Johann Hussen geschahe, aber an die rechte abschaffung des greuels der verwüstung dachte niemand, und wer daran gedachte, war so gut als die kätzer.»[18]

Das Basler Konzil wird in dieser Hinsicht günstiger beurteilt. Es scheint sich nach Arnolds Meinung ernsthaft um Reformen und die Wiederherstellung der alten Kirchenzucht bemüht zu haben. Es werde von katholischen Autoren deshalb gescholten, weil es deren «Augapfel», den Papst, angetastet habe. Hier klingt bei Arnold die alte verhaltene Sympathie der Protestanten für die Basler Konziliaristen an, ebenso liegt die Bemerkung auf dieser Linie, dass die Pragmatische Sanktion gegen die prätendierten Rechte des Papstes das beste Resultat des Konzils gewesen sei.

Sonst fällt kein gutes Licht auf die Basler Versammlung und auch nicht auf das Konzil von Florenz. Die Basler Väter seien gegenüber den Hussiten hinterlistige Heuchler gewesen. Und die Taboriten liessen sich von ihnen betrügen, so «dass sie ihre freyheit, und damit alles übrige gute verspieleten, und nichts als den kelch übrig behielten».[19] Das Konzil habe die Kommunion unter beiderlei Gestalt nur zugestanden, um sich vor einer Reform zu schützen.

Auch die Griechen seien in Florenz römischer Betrügerei zum Opfer gefallen. Gott habe sie aber durch gerechte Strafen wieder davon abge-

[17] G. Arnold, Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie, Frankfurt/M. 1699, (I., XV., IV.) 414a.

[18] A.a.O. 414b.

[19] A.a.O. 422a.

bracht, und die meisten Griechen hätten nach dem Konzil gesteigerten Abscheu vor einer Union mit dem Papst bezeugt.

Im übrigen beschäftigte sich das Basler Konzil mit dem «unendlich greulichen Gezänk» um die unbefleckte Empfängnis Marias und mit «andern fabeln und nichtigen dingen».[20] So steht die antikatholische Polemik in Arnolds unparteiischem Werk auf einem Höhepunkt. Die Wertung des katholischen Theologen Albert Koeniger, der es als «ein für alle Zeiten abschreckendes Beispiel» bezeichnet[21], ist von daher begreiflich. Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass Arnolds Kritik die gleichen Urteile über die protestantische Orthodoxie fällt. Man dürfe die Bosheit nicht allein beim Papst suchen. Die Hauptschuldigen am Verfall der Kirche seien die Glieder des verdorbenen Klerus – und zwar zu allen Zeiten und in allen Konfessionen. Sie kreierten (im übertragenen Sinn) immer neue Päpste und päpstliche Greuel. Die Konzilsväter sind für Arnold nur typische Vertreter des Klerus *aller* Parteien, der allezeit und in jeder Konfession Tyrannei über die Gewissen übe, die Menschen an Formen und Satzungen, Lehren und «Meinungen» binde und sich als Richter und Ketzermacher aufspiele.

Auch die verfolgten Ketzer, denen stets Arnolds besondere Sympathie gilt, werden von seiner Kritik nicht verschont. Das Ringen der Hussiten um den Laienkelch ist für einen Spiritualisten wie Arnold wenig relevant. Er braucht keine äusseren Sakramente, da er täglich die geistliche Kommunion von Christus empfängt. Der hussitische Kampf um den Kelch läuft seiner Meinung nach nur auf jene opus-operatum-Mentalität hinaus, die er auch an der evangelischen Kirche scharf geisselt.

Heftige Vorwürfe richtet Arnold ferner gegen das kriegerische Vorgehen der Hussiten. Allein die friedfertigen Böhmischen Brüder finden sein Wohlgefallen. Sie entsprechen dem Idealtyp der Frommen, den Stillen im Lande und gehören mit jenen anderen Vertretern eines inwendigen Christentums in eine Reihe, die er sonst im 15. Jahrhundert entdeckt; vor allem die Mystiker Thomas von Kempen und der Verfasser der sog. Deutschen Theologie.

Ich habe Gottfried Arnold nicht nur wegen seiner grossen Wirkungsgeschichte breiter skizziert, sondern weil gerade an dieser extremen

[20] A.a.O. 407b.

[21] A. Koeniger, Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit in der Geschichte und Kirchengeschichte, München 1910.

Position noch einmal besonders deutlich wird, welche Bedeutung der Kirchenbegriff, die ekklesiologischen Grundentscheidungen, für die Darstellungen der Kirchengeschichte besitzen. «Nachdem nun einer das Wort Kirche nimt, so richtet sich auch seine Kirchengeschichte darnach»,[22] hat ein Pietist der nächsten Generation treffend formuliert, und dafür ist die «Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie» ein Musterbeispiel.

Mit der *Aufklärung* beginnt eine neue Ära der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung, wie auch an der Darstellung des Basler Konzils erkennbar wird. Versucht man den Wandel, den die aufklärerische Historiographie brachte, für unsere Fragestellung zu charakterisieren, so lassen sich mehrere Gesichtspunkte hervorheben.

Gottfried Arnold hatte «das Menschliche, allzu Menschliche» in der Kirchengeschichte schonungslos blossgestellt («Mischmasch von Irrtum und Gewalt» formulierte Goethe seinen Eindruck[23]). Der Nimbus einer heiligen Geschichte war zertrümmert, die Kirchengeschichte säkularisiert. Arnold hat den Weg für die radikale historische Kritik der Aufklärung geebnet: Kritik an Personen, Institutionen und auch Dogmen (die Dogmengeschichte etablierte sich als eigene kritische Disziplin neben der Dogmatik[24]).

Das alles hatte einschneidende Folgen: Eine profane Betrachtung führte zu einer Geschichtsschreibung, die den Faktor Gott methodisch ausklammerte. Ein übernatürliches Eingreifen Gottes zu behaupten, geschichtliche Ereignisse als Strafen oder Warnungen Gottes zu deuten, galt nun als methodisch illegitim. Hatte noch Gottfried Arnold unbefangen von Strafen Gottes gesprochen, infolge deren zum Beispiel die Griechen von der Union wieder abgebracht worden seien, so erklärt Johann Salomo Semler zu einem ähnlichen Fall – der Interpretation

[22] A.G. Spangenberg, Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf, III, [Barby] 1773, 429.

[23] Vgl. P. Meinhold, Der alte Goethe und die Kirchengeschichte, Saeculum 6 (1955), 57.

[24] Vgl. E. Wolf, «Kerygma und Dogma»? Prolegomena zum Problem und zur Problematik der Dogmengeschichte, in: ders., Peregrinatio II, München 1965, 318–348, bes. 321ff.; zu den durch Arnold geschaffenen Voraussetzungen vgl. A. Schindler, Dogmengeschichte als Dogmenkritik bei Gottfried Arnold und seinen Zeitgenossen, in: Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen. Fs. M. Schmidt, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 14, Bielefeld 1975, 404–419.

der in Basel wütenden Pest als Strafe Gottes über das Konzil: «dergleichen Anwendungen sind allerdings gar sehr unstatthaft»[25].

Vielmehr suchte man nun konsequent nach natürlichen Ursachen des Geschehens, fragte nach den Voraussetzungen und Bedingungen, den Absichten und Zielen der Beteiligten, nach den historischen Folgen. Dabei trat – gefördert durch den Aufschwung historischer Forschung – die geschichtliche Bedingtheit vergangener Ereignisse der Kirchengeschiche deutlich ins Bewusstsein. Die sich anschliessende Konsequenz war die Relativierung ihrer Autorität.

Semler hat dies im Hinblick auf die Konzile prägnant formuliert:

«Man muß, was Concilia betrift, die nach und nach möglich gewordene bessere Kentnis der Kirchengeschichte, also auch der Concilien selbst, und ihre Acta, zu Hülfe nemen, um es einzusehen, daß sie an und für sich kein Ansehen mehr haben, für Lehrer und Liebhaber der christlichen Religion in unseren ganz andern Zeiten. Wir kennen leider den mehr politischen als christlichen Zusammenhang...»[26] «Alle Concilia... beziehen sich auf ehemalige Zeiten, Orte und Menschen... Da sich nun... alle jene äusserliche Umstände geändert haben, so haben jene Concilia nicht an und für sich ein stets verbindliches Ansehen... Wir ziehen nur solche Lehrsätze vor, deren Grund wir selbst einsehen.»[27]

Damit ist auch der anthropologische Richtpunkt markiert. Nicht mehr der wiedergeborene, neue Mensch betrachtet und beurteilt die Kirchengeschichte wie bei Arnold, sondern das vernünftige aufgeklärte Individuum.

Die Kenntnis der Kirchengeschichte

«müssen wir dazu nutzen, daß wir keinen blinden Gehorsam unter den Christen selbst befördern; daß wir alle jene Concilia und ihre Verordnungen, in dem Lichte unserer Zeit und christlichen Erkentnis, selbst prüfen; eine freie, nicht von menschichen Ansehen abhängende Erkentnis der Christen befördern, als wodurch Schanden und Laster viel mehr gehindert werden, als es dort geschehen konte, da Päbste den greulichen Satz aufbrachten, man solle seine Vernunft nicht gebrauchen, wenn Clerici oder Kirchendiener lehren und handeln.»[28]

In diesen Worten sind Anspruch und Selbstbewusstsein der Aufklärung. Mit der Betonung der Verantwortlichkeit des einzelnen, der Ablehnung eines blinden Gehorsams und der Abhängigkeit von Men-

[25] J.S. Semler, Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte II, Halle 1774, 45.

[26] J.S. Semler, Versuch einer freiern theologischen Lehrart, Halle 1777, 19.

[27] A.a.O. 17f.

[28] A.a.O. 648.

schen, und seien es Konzilsväter, befindet sich Semler auf gleicher Linie mit den Reformatoren. Doch die grundlegende Differenz ist evident. Luther hätte formulieren können: Es ist ein greulicher Satz, wenn man verlangte: man solle keine *Schrift* gebrauchen, wenn Konzilsväter lehren und handeln. Bei Semler ist die Vernunft auf dem Wege, das Kriterium der Schriftgemässheit zu überlagern. Die Evidenz des Vernünftigen wird zum Kriterium historischer und theologischer Wahrheitsfindung.

Das von Arnold übernommene Schlagwort «Unparteilichkeit» bezeichnet das Bemühen um historische Objektivität unter Absehen von dem Standpunkt der eigenen «Partei» (Konfession). Doch kein spiritualistisches Leitbild reguliert mehr dieses Bemühen, sondern vernunftgeleitete Methodenreflexion.

Mit dem Streben nach historischer Objektivität korrespondiert das Zurücktreten konfessioneller Polemik. «Parteiengezänk» entspricht nicht mehr dem aufgeklärten Selbstverständnis. Gewiss gingen nicht alle Aufklärer in ihrer Zurückhaltung so weit und urteilten so mild wie der Wittenberger Professor Johann Matthias Schröckh, aber es ist doch symptomatisch, dass dessen voluminöse Kirchengeschiche im josephinischen Österreich als Lehrbuch eingeführt werden konnte.[29] Die Darstellung des Konzils von Basel (wie überhaupt der Reformkonzile) war bei Schröckh so neutral-referierend, dass auch eine spätere katholische Überarbeitung des Werkes hier keinen Anlass sah, irgendwelche Veränderungen vorzunehmen.[30]

Der Verzicht auf Polemik hat bei den Aufklärern aber noch eine tiefere Ursache. Es ist ihnen nicht gelungen, das Problem der Geschichtlichkeit der Kirche theologisch befriedigend zu lösen. Das kommt auch in einem Kirchenverständnis zum Ausdruck, das die Kirche nur als soziologische Grösse in den Blick nimmt und die Kirchengeschichte zur «Geschichte der christlichen Gesellschaftsverfas-

[29] J.M. Schroeckh, Historia religionis et ecclesiae christianae, Frankfurt-Leipzig 1777. Es löste das Kompendium von G. L. Berger ab. Vgl. dazu E. Cl. Scherer, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten, Freiburg/Br. 1927, 407 ff.; K. Zinke, Zustände und Strömungen in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung des Aufklärungs Zeitalters im deutschen Sprachgebiet, Kath.-theol. Diss. Breslau 1933, 32 ff., 54 ff.

[30] G. Lumper O. S. B., Jo. Schroeckhii Historia religionis et ecclesiae christianae in usus praelectionum catholicorum reformata et aucta, Augsburg 1788.

sung»[31] werden lässt. Der verbreitete Relativismus konnte auf Polemik verzichten, weil er die dogmatischen Unterscheidungslehren der Konfessionen als geschichtlich überholt ansah.

Man kann den Sachverhalt aber auch von einer anderen Seite betrachten. Dann muss man statt von einem Zurücktreten der Polemik von einer Verlagerung der Kritik sprechen. Der Protestant polemisiert nicht mehr vom Standpukt der reinen Lehre gegen die papistischen Irrtümer, sondern der Aufklärer kritisiert die abergläubische Unwissenheit, ganz gleich in welcher konfessionellen Tradition er sie zu finden glaubt, vornehmlich jedoch im «finstern» Mittelalter.

Ein Beispiel bieten Semlers Bemerkungen zu den Unionsverhandlungen in Florenz. Die dort diskutierten Lehren sind – angesichts aufgeklärter Vernünftigkeit – «jene theils unwürdigen, theils unerheblichen Gegenstände vom Fegfeuer... von unvollkommener und künftig erst volkommener Seligkeit der Heiligen etc.»[32]

Auch die anderen Themen, die in Ferrara und Florenz verhandelt wurden: das filioque, den Gebrauch von gesäuertem oder ungesäuertem Brot beim Abendmahl, selbst der päpstliche Primat interessieren Semler herzlich wenig: «Die langweiligen Untersuchungen und angebrachten Behelfe (Argumente) ermüden den Leser»,[33] stellt er lakonisch fest. Er fühlt sich über diese theologischen Debatten erhaben, die einer vor-kritischen, un-aufgeklärten Zeit angehören. Das spricht er offen in seiner Schlussbetrachtung aus:

> «Je mehr wir den Wehrt und Gehalt, die erweislichen Folgen und unfruchtbare Beschaffenheit solcher Lehrsätze und Fragen aufrichtig untersuchen, welche ehedem zu den wesentlichen Stücken der christlichen Religion gerechnet wurden: desto mehr werden wir uns für solchen Larven und künstlichen Schranken hüten, wodurch man ganz andere Absichten ehedem zu erreichen sich vorgesetzt hat unter den unwissenden Menschen, als sonst zu der wohlthätigen und vortheilhaften Bestimmung der wahren christlichen Religion gehören. Nach und nach wird vieles von dem kirchlichen und theologischen Vorrate jener Zeiten entbehrlich werden...»[34]

Hier haben wir jene Aspekte beisammen, die ich vorhin skizzierte: die Verbindung von Fortschrittsgläubigkeit und Relativismus, die

[31] So der Titel der rationalistischen Darstellung von G.J. Planck, Hannover 1803–1809.

[32] Semler, Auszug (s.o. A.25) 49.

[33] Ebda.

[34] A.a.O. 50.

Gleichgültigkeit gegenüber den kirchlichen und theologisch-konfessionellen Traditionen.

Kommt aber hier nicht konfessionelle Polemik durch die Hintertür wieder herein? Man kann sagen: Aufgeklärtes Selbstbewusstsein und Fortschrittsgläubigkeit werden zu einer neuen Konfession.

Schon das *19. Jahrhundert* hat das Ungenügen der theologischen Positionen der Aufklärung erkannt und sie zu überwinden versucht. Doch die Fülle der theologischen Entwürfe und ekklesiologischen Neuansätze und auch die bewegte Historiographie (in der die Mittelalter-Begeisterung der Romantik diesem Zeitalter neues Interesse verschafft hatte) haben jedenfalls in der Darbietung der spätmittelalterlichen Reformkonzile keinen besonderen Niederschlag gefunden. Am ehesten könnte man das noch von der Kirchengeschichte Ferdinand Christian Baurs sagen. Er lässt an diesen Konzilen und dem Streit um den Konziliarismus den inneren Widerspruch des mittelalterlich-hierarchischen Systems seinen Höhepunkt erreichen und in einer Aporie enden, aus der nur die Aufhebung dieser Entwicklungsphase in der Reformation herausführen konnte.[35] Aber bei genauerem Hinsehen handelt es sich weniger um neue historische Einsichten und Aspekte zur Beurteilung jener Konzile, als um die Interpretation der älteren Urteile mit Hilfe Hegelscher Philosophie.

Trotz der Zugehörigkeit zu den verschiedenen theologischen Richtungen und Schulen, trotz aller Gegensätze in der darstellerischen Gestaltung (etwa zwischen Gieseler und Hase), bietet sich dem Betrachter ein erstaunlich homogenes Bild in der Behandlung der Reformkonzile quer durch alle Lager. Es zeigt sich eine gewisse Topik, ein Ensemble von Motiven, die sich in der evangelischen Historiographie herausgebildet hatten.

So kann ich mich, statt viele Namen und Werke zu nennen, auf den Versuch beschränken, an *einem* Buch gemeinsame Grundzüge der Darstellung des Basler Konzils in den evangelischen Lehrbüchern und Kompendien des 19. Jahrhunderts aufzuzeigen. Im Blick auf unseren Tagungsort bot sich die Kirchengeschichte von Karl Rudolf Hagenbach an[36], der ein halbes Jahrhundert an der Basler theologischen

[35] F.C. Baur, Geschichte der christlichen Kirche, III: Die christliche Kirche im Mittelalter in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung, Leipzig (1861) [2]1869, 236–243, 252–256.

[36] R. Hagenbach, Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis ins 19. Jahrhundert, III: Geschichte des Mittelalters, Leipzig 1869.

Fakultät gelehrt, für die Fakultät und darüber hinaus für die Kirchen- und Theologiegeschichte der Schweiz im 19. Jahrhundert von grösster Bedeutung gewesen ist. Die Wahl gerade seiner Darstellung findet einmal in ihrer weiten Verbreitung ihre Rechtfertigung und auch darin, dass Hagenbach keine eigenen Forschungen zugrundelegen, sondern in eine übersichtliche Zusammenfassung gewissermassen den common sense seiner Zeit formuieren will.

Die methodischen Grundsätze, die seinem Werk zugrundeliegen, können als Allgemeingut der Kirchengeschichtsschreibung seit der Aufklärung betrachtet werden: nicht von dogmatischen Voraussetzungen aus die Geschehnisse zu betrachten, sondern deren komplexen Charakter im historischen Verständnis aufzuweisen versuchen; sich bemühen, jeder geschichtlichen Erscheinung gerecht zu werden; in der Kritik massvoll zu sein und selbst die gröbste Entartung des Glaubens aus ihrer Zeit heraus zu verstehen suchen.

Hagenbach hatte seine kirchengeschichtlichen Vorlesungen, die hier in Buchform veröffentlicht wurden, mit der Reformationsgeschichte begonnen, die Geschichte des Protestantismus dann bis ins 19. Jahrhundert verfolgt, sich darauf mit dem kirchlichen Altertum beschäftigt. Als letztes wandte er sich dem Mittelalter zu.

«Es ist nicht zufällig», schreibt er dazu, «dass ich gerade diesen Weg gegangen bin. Einem protestantischen Theologen lag es doch gewiss am nächsten, *die* Perioden zuerst herauszuheben, in welchen die evangelische Kirche das Urbild ihres eigenen Lebens und Wesens mehr oder weniger findet. Das Mittelalter, in vielen Beziehungen das Gegenbild zum Früheren wie zum Späteren, konnte erst dann an die Reihe kommen, als der übrige Stoff erschöpft war.»[37]

Die Reformationszeit beherrscht als perspektivischer Fluchtpunkt der Darstellung alle evangelischen Behandlungen des Basler Konzils wie überhaupt der Reformkonzile. Diese Blickrichtung tritt bei den verschiedenen Themen immer wieder deutlich hervor. So liessen nach Hagenbach die Diskussionen um die Oberhoheit des Konzils ebenso wie die Verhandlungen mit den Hussiten die Frage nach der Norm christlicher Erkenntnis aufbrechen, doch herrschte noch Unklarheit über die Tragweite dieses Problems; erst die Reformation sollte hier die abschliessende Klärung bringen. Fast durchgängig wird in den Kirchengeschichten die Unmöglichkeit einer Reform der mittelalterlichen Kirche unter ihren eigenen Bedingungen behauptet. Alle Reformver-

[37] A.a.O. Vorwort.

suche mussten in einer Sackgasse enden, deren Lösung über die päpstlich-hierarchische Kirche des Mittelalters hinauswies. «Es bedurfte neuer Grundlagen für das tieferschütterte Gebäude... neuer Anschauungen im Grossen und Ganzen...»[38]

Wenn – wie bei Hagenbach – die Erneuerung der Kirche zugleich als Wiedergeburt bezeichnet wird, kann die alte Kirche als zweiter Orientierungspunkt in den Blick treten. Das Mittelalter erscheint dann wie in der humanistischen Kirchengeschichtsschreibung der Reformationszeit als dazwischengekommenes «mittleres» Zeitalter des Abfalls von den Ursprüngen. Sofern der Konziliarismus des Basler Konzils, wie es in manchen Darstellungen geschieht, als Rückgriff – über das von päpstlicher Herrschaft und päpstlichen Prärogativen bestimmte Mittelalter zurück – auf Anschauungen der alten Kirche betrachtet wird, kündigt sich darin von ferne eine neue Zeit an.

Überhaupt wird die konziliaristische Fraktion mit mehr oder weniger ausgesprochener Sympathie gezeichnet. Hagenbach bedauert etwa, dass Nikolaus von Kues später seinen Grundsätzen untreu geworden sei; schildert den Kardinal d'Alleman als einen Mann, «der, auch wenn die Wellen hochgingen, mit unverzagtem Mut den päpstlichen Intrigen widerstand»; referiert über eine ganze Seite die Rede eines Kanonisten zugunsten der Oberhoheit des Konzils (kein Wort über die Argumente der Gegenseite!)[40]. Andere Darstellungen betonen ausdrücklich, dass der Konziliarismus «die in der Natur der Sache selbst liegende Wahrheit auf seiner Seite» hatte.

Die Frucht der Aufklärung zeigt sich in dem fast völligen Verschwinden offener Polemik. Eine fast regelmässige Ausnahme bildet nur die Charakterisierung der päpstlichen Kirchenpolitik gegenüber dem Konzil. Selbst in solchen Werken, die sich sonst jeder Wertung enthalten, begegnen hier Begriffe wie «Intrigen»[41], «römische Schlauheit»[42], «Arglist»[43] und ähnliche disqualifizierende Ausdrücke. Dass päpstliche Kirchenpolitik aus ehrlicher und aufrichtiger theologischer Überzeugung entsprungen sein könnte, scheint einem protestantischen

[38] A.a.O. 292f.

[39] Z.B. J.H. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende, Mittlau [5]1863.

[40] Hagenbach, a.a.O. 292.

[41] Ebda.

[42] J.C.L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, II/3, Bonn 1829, 101.

[43] Kurtz, a.a.O.

Kirchenhistoriker des 19. Jahrhunderts offensichtlich nicht vorstellbar.

Die kritische Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche – auch über die Bedeutung der Konzile – verschwindet freilich aus der evangelischen Theologie nicht. Sie wandert in Nachbardisziplinen: in die sogenannte polemische oder Kontroverstheologie und in die Symbolik (Konfessionskunde). Derselbe Karl v. Hase, der in seiner Kirchengeschichte völlig neutral über das Basler Konzil referiert, benutzt in seinem Handbuch der Protestantischen Polemik das Konzil zur kontroverstheologischen Argumentation.[44]

Die Hussitenfrage, die Verhandlungen des Konzils mit den Hussiten und die Vorgänge in Böhmen werden zwar in allen Lehrbüchern dargestellt, erhalten aber – anders als Auftreten und Prozess von Hus selbst – kein besonderes Gewicht.

Mit schöner Regelmässigkeit wird auch auf die wenig dauerhafte Union mit den Griechen hingewiesen. Sie ercheint als überwiegend politisch motivierte Episode ohne solide theologische Grundlage.

Damit sind die gewissermassen standardisierten Konturen angegeben, die sich mit einer gewissen Variationsbreite in den kirchengeschichtlichen Darstellungen des 19. Jahrhunderts finden.

In den kirchengeschichtlichen Hand- und Lehrbüchern des 20. Jahrhunderts haben sich gegenüber dem 19. Jahrhundert keine bewegenden Veränderungen vollzogen. Die programmatischen Diskussionen um Gegenstand und Methode der Kirchengeschichte, um ihren Ort innerhalb der Theologie, ihr Verhältnis zur «profanen» Geschichtswissenschaft haben in den Darstellungen der Reformkonzile keine Spiegelung gefunden.[45] Die konfessionellen Faktoren sind fast gänzlich verschwunden, zu «profanhistorischen» Darstellungen besteht meist allenfalls noch in der Stoffauswahl ein Unterschied.

[44] K. v. Hase, Handbuch der protestantischen Polemik gegen die Römisch-Katholische Kirche, Leipzig (1862) $^{6}$1894, 201f. u. ö.

[45] K.-V. Selge formuliert folgenden Eindruck: «Das theologische Nachdenken über die Geschichte ist durchweg zu geschichtslos und bleibt im Programmatischen stecken; es folgt ihm keine rechte Ausführung. Die Programmatiker sind alle Dogmatiker oder werden bald zu solchen; wo sie Kirchenhistoriker sind, machen sie sich ein wenig Theorie zurecht, von der aber im besseren Teil ihrer praktisch historischen Arbeit – soll man sagen zum Glück? – nicht allzu viel sichtbar wird. So kann man also sagen, dass die tatsächliche kirchengeschichtliche Arbeit, wo sie etwas wert ist, sich meist in einem Gelände diesseits der Theorie über die Kirchengeschichte vollzieht.» (Einführung in das Studium der Kirchengeschichte, Darmstadt 1982, XII.)

Eine auffällige Erscheinung gilt es noch zu notieren: Das Basler Konzil ist – wie überhaupt die spätmittelalterlichen Konziliengeschichte – kein bevorzugtes Forschungsfeld der evangelischen Kirchenhistoriker. Die protestantischen Beiträge sind sogar äusserst rar. Dieser Sachverhalt ist umso auffälliger, als für das Basler Konzil die von Johannes Haller initiierte monumentale Quellensammlung, das Concilium Basiliense, vorliegt.[46] Während diese Edition eine stattliche Reihe historischer Dissertationen und Aufsätze anregte, blieb sie in der evangelischen kirchenhistorischen Forschung ohne Echo. (Albert Hauck hat im V. Band seiner Kirchengeschichte Deutschlands nur noch die Hussitenfrage «die Niederlage der konziliaren Theorie» auf dem Basler Konzil aber nicht mehr darstellen können.[47]) Die Abstinenz der protestantischen Forschung springt besonders ins Auge, wenn man die Zahl der deutschsprachigen evangelischen Arbeiten vergleicht, die sich mit den Konzilen der Alten Kirche beschäftigen oder auch die anderen Themen der spätmittelalterlichen Kirchengeschichte gewidmet sind. Die Konziliengeschichte des 15. Jahrhunderts ist daher ein Forschungsfeld, dessen Bearbeitung weithin Profanhistorikern und katholischen Kirchenhistorikern überlassen bleibt.

Lassen Sie mich mit einigen *grundsätzlichen Erwägungen* schliessen: Der Vergleich heutiger Darstellungen des Basler Konzils in katholischen und evangelischen Lehrbüchern lässt ein beachtliches Mass an historischer Übereinstimmung deutlich werden. Die einschlägigen Kapitel oder Abschnitte in manchen evangelischen und katholischen Lehrbüchern sind weithin gegenseitig austauschbar. Das ist ein erfreuliches und ermutigendes Zeichen.

Eine Besonderheit signalisiert aber einen fortbestehenden tiefgreifenden konfessionellen Unterschied. In den katholischen Darlegungen findet sich fast immer eine mehr oder weniger ausführliche Erörterung darüber, ob die Basler Versammlung als ökumenisches Konzil gelten kann bzw. bis zu welcher Sitzung, welche Dekrete als verbindlich zu betrachten sind, warum Felix V. ein illegitimer Gegenpapst war, usw.

[46] Concilium Basiliense, I–VIII, Basel 1896–1936.

[47] Vgl. Dahlmann-Waitz, Quellenkunde der deutschen Geschichte, Tübingen $^{9}$1931–1932.

[48] A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, V/2, (1920) $^{8}$1954. Das 5. Kapitel (1050 ff.) mit der Überschrift: «Das Erliegen des Hussitentums und die Niederlage der konziliaren Theorie» ist unvollendet geblieben; vgl. das Nachwort von H. Boehmer.

An dieser Diskussion vermag sich der evangelische Kirchenhistoriker nicht – wenigstens nicht auf gleicher Ebene – zu beteiligen[49], da hier ekklesiologische Grundentscheidungen ins Spiel kommen.

Für den katholischen Theologen – nicht nur für den Dogmatiker und Kanonisten, sondern auch für den Kirchenhistoriker – sind durch das I. Vatikanum deutliche Interpretationsmassstäbe gesetzt. Auch die Debatte um die ekklesiologische Integrationsfähigkeit konziliaristischer Ansätze, die vor dem II. Vaticanum aufkam, war durch diese hermeneutischen Markierungen bestimmt.[50] Der evangelische Kirchenhistoriker befindet sich hier in anderer Ausgangslage, da er die geschichtstheologische Vorstellung von einer gottgewollten Entwicklung des Primats bis zu den Definitionen des I. Vaticanum nicht teilt. Er kann zwar – wie es nach jahrhundertelanger Polemik gegen die päpstliche Kirchenpolitik geschehen ist – anerkennen, dass Eugen IV. in «Treue gegenüber dem Primatanspruch seines Amtes»[51] gehandelt hat, aber nicht wie sein katholischer Kollege urteilen, dass in Eugen «die Nachfolger des Apostelfürsten ihre gottgesetzte Stellung behauptet» hätten[52]. Doch ebensowenig ist er in der Lage, sich auf den Standpunkt der zur «veritas fidei» erhobenen Konzilssuperiorität zu stellen. Weder Papalismus noch Konziliarismus sind für den Protestanten ekklesiologische Möglichkeiten, da es in beiden Konzeptionen um die Verfassungsstruktur der hierarchischen Spitze der Kirche und zugleich um den oder die Träger des höchsten Lehramtes und der kirchlichen Unfehlbarkeit geht.[53]

Hier melden sich ekklesiologische Grunddifferenzen zu Wort, deren Erörterung im ökumenischen Dialog über Anfänge noch nicht hinaus-

[49] Der evangelische Kirchenhistoriker kann nur die Ansichten der damaligen Kanonisten analysieren, die Meinung der Zeitgenossen schildern, die jeweiligen Obödienzen beschreiben, d.h. die Fragen als streng historische stellen und zu beantworten versuchen.

[50] Vgl. hierzu den instruktiven Aufsatz von H. Riedlinger, Hermeneutische Überlegungen zu den Konstanzer Dekreten, in: A. Franzen-W. Müller (Hgg.), Das Konzil von Konstanz, Freiburg-Basel-Wien 1964, 214–238, und zur ganzen Diskussion mein Buch: Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie (Arbeiten zur Kirchengeschichte 47), Berlin/New York 1976, 239 ff.

[51] C. Andersen, Geschichte der abendländischen Konzile des Mittelalters, in: Margull (s.o. A.2) 198.

[52] G. Schwaiger, in seiner Neubearbeitung von F. X. Seppelt, Geschichte der Päpste, IV, München 1957, 306.

[53] Vgl. auch meine Erwägungen, a.a.O. 311 ff.

gekommen ist.[54] Die Betrachtung des spätmittelalterlichen Konziliarismus könnte durchaus wertvolle Beiträge liefern. Der differente Ausgangspunkt muss bei dem evangelischen Theologen keineswegs zum Verzicht auf theologische Fragestellungen führen. Er kann sich in gewisser Hinsicht sogar unbefangener als der Katholik auf einen Dialog mit den Basler Konzilsvätern einlassen und nachhaltige Impulse und theologische Denkanstösse empfangen. Gerade wenn er mit den Mitteln der historischen Kritik das ekklesiologische Selbstverständnis der Basler Konzilsväter zu erheben sucht, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zu Jesus Christus als dem Grund der Kirche[55], von dem das Konzil seine Autorität herzuleiten beanspruchte.[56] Und die Frage, wie «das, was Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist der Kirche zu sagen hat, in der richtigen Weise weitergesagt wird»[57] – d. h. auf welche Art und durch welche ekklesialen Strukturen, ist auch heute das strittige ekklesiologische Kernproblem des ökumenischen Dialogs.

## 4. Die Konzile von Basel (1431–49) und Florenz (1438–39) als Paradigma für das Studium moderner ökumenischer Konzile aus orthodoxer Perspektive

*Deno J. Geanakoplos*

Das Basler Konzil ist eine der ausserordentlichsten Synoden der Kirchengeschichte. Denn auf der einen Seite bezeichnet Basel den Höhepunkt westlich-konziliarer Suprematsansprüche gegenüber päpstlicher Autorität, auf der anderen Seite ermöglichte es dem in die Enge getriebenen Papst, im Verlauf der 18 Jahre Konzilsdauer durch seine geschickte Diplomatie der Kirchenunion mit den Griechen, vor

[54] Vgl. den Bericht von H. Meyer über die «Zeit des Dialogs» in Una Sancta 1981/2, 132 ff., und die Beiträge im Oktoberheft der Zeitschrift Concilium 1981 unter dem Generalthema: «Wer hat das Sagen in der Kirche?»

[55] Vgl. G. Ebeling, Die Geschichtlichkeit der Kirche als theologisches Problem, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 207/208, Tübingen 1954, 77 f.

[56] Vgl. die in der Intitulatio aller Konzilsdokumente wiederholte Formulierung (aus dem Konstanzer Superioritätsdekret): «(synodus) in spiritu sancto legitime congregata potestatem a Christo immediate habens» (o. ä.).

[57] Concilium 1981, Vorwort.