

JOHANNA RAHNER

Melanchthon, der Papst und die Ökumene – Katholische Erfahrungen, Erwartungen und Fragen

1. Zwischen Leisetreten und Profil: Melanchthon und die Ökumene

„Damit sie sich beweisen, dass sie des Teufels Diener sind, der ein Lügner und Mörder ist“ – Verfasser dieses Satzes ist Philipp Melanchthon und gemeint sind der Papst und seine Anhänger. Der Satz ist der 1539 erschienenen Schrift Melanchthons über *Die hervorragenden Unterschiede zwischen der reinen christlichen Lehre des Evangeliums und der heidnischen papistischen Lehre* entnommen. Hier ist nicht mehr allzu viel zu spüren von jenem ‚leisetretenden‘ Irener (Friedensstifter), der allenfalls durch seine Sanftmut sündige, wie ihn Luther einmal selbstironisch beschreibt. Der Ton ist kompromisslos, eindeutig; die lange eingeübte Konzilianz ist ihm ebenso abhandengekommen wie jedes Bemühen um Verständnis und Ausgleich, das ihn, der sich selbst als ‚zum Gespräch geboren‘ verstand, doch zeitlebens von Luther unterschied⁵³. So kommen bei näherem Hinsehen bei Melanchthon tatsächlich zwei Dinge zusammen, die uns auf den ersten Blick unvereinbar erscheinen: der harte Konfessionalist und der bis zur Erschöpfung sich für den Ausgleich der Religionsparteien Bemühende, der kompromiss- und mitunter verständnislos angreifende Polemiker und der, der einmal resümierend und vielleicht auch ein bisschen resignierend von sich selbst bekennt: *„Ich wollte herzlich gerne zu Friede und Einigkeit rathen, habe auch etliche schwere Artikel in der Lehre vor vielen Jahren zur Einigkeit gebracht, wie viele Verständige wissen, und hab nie Gefallen gehabt von wegen unnötiger und geringer Sachen zu streiten. So bin ich nun so alt, daß ich wohl weiß, daß große Zertrennung und Zerstörung aus unnützen Gezänken folgen, zudem auch, daß sie Gott verboten hat ...“*⁵⁴

Indes sind es nicht einfach zwei Seelen, die in Melanchthons Brust schlagen, sondern man kann die Beurteilung Heribert Smolinskys durchaus teilen: „Me-

53 Wenn der Begriff *wahrhaft bischöfliche Gewalt* aufgenommen worden wäre, müsste sie, so Zinelli, so verstanden werden, dass päpstliche und bischöfliche Jurisdiktion denselben Zweck haben, nämlich die Herde zu weiden. „Der Ausdruck ist aber nicht in den Kanon aufgenommen worden und ist nicht Teil des katholischen Glaubens. So lehrt das Erste Vatikanische Konzil, dass der Papst in den Ortskirchen weder Bischof neben dem Ortsordinarius noch Bischof der katholischen Kirche ist.“ (FS 103).

54 Corpus Reformatorum (CR) 6,842; Melanchthons Briefwechsel, bearb. von H. SCHEIBLE, Bd. 5, Stuttgart – Bad Cannstatt 1987, Nr. 5110.

lanchthon war nur und insofern ein Ökumeniker, als er immer um die rechte christliche Lehre rang, die es zu finden und zu erhalten galt. Seine Konzentration richtete sich auf diese *doctrina vera* (wahre Lehre). Sie setzte seinem Bemühen um die Ökumene *einmal die* Grenze und bewirkte die Härte der Polemik, wenn die wahre Lehre ihm in zentralen Fragen bedroht erschien. *Zweitens* erlaubte ihm das Suchen nach der „wahren Lehre“ die Möglichkeit, ökumenisch-ausgleichend tätig zu werden, da er der Meinung war, dass die Lehre Abstufung besitze und immer wieder verdunkelt sein könne. So wollte er mit anderen gemeinsam suchen, konnte in manchem nachgeben und auf diese Weise an der Einheit arbeiten.“⁵⁵ Melanchthons Wahrnehmung der anderen ist nicht einfach nur durch eine empathische Zurkenntnisnahme geprägt, sondern auch durch jene Sympathie, die die Wahrheitsvermutung auf Seiten der anderen für das Gespräch von vornherein eben nicht automatisch ausschließt. Daher versteht er die Suche nach der Wahrheit, wie ihre angemessene Beschreibung auch, als ein gemeinsames Ringen um diese Wahrheit. Das hebt die Frage nach der Wahrheit nicht auf, sondern stellt sich hartnäckig der Nachfrage, worin sie sich eigentlich gründet. Seine Unterscheidung von Lehre und Adiaphora ist mehr als die konziliante Offenheit für die Wahrheit des Anderen, sondern sie ist eine notwendige Konsequenz aus jenem Ringen um die Wahrheit, die es zu finden und zu erhalten gilt. Gerade diese Wahrheit, die *vera doctrina*, ist es, die ihn zum einen zu schroffen, apologetischen Abgrenzungen zwingt. Zugleich lässt sie ihn aber auch zu einem ausgleichenden Element im Streit der Konfessionen werden. Er ist für die Position der anderen darum offen, weil er selbst weiß, dass diese Lehre auch Abstufungen in ihrer Bedeutung für den authentischen Glauben kennt. Wie tief reichen die Gemeinsamkeiten, um die Differenzen als tolerierbar bzw. das gemeinsam Bekannte als dadurch nicht beeinträchtigt zu bewerten? Melanchthon konzentriert sich dabei auf das Wesentliche. Freilich ist eines für ihn unaufgebar: Um diesen Grundkonsens bzw. die gemeinsame Ableitung aus einem *fundamentum in re* muss zunächst gerungen werden; dieser muss explizit festgestellt werden, um bleibende Unterschiede als legitim anzuerkennen. Die eigene Perspektive wandert dabei immer ein in die Bewertung des anderen; davon abstrahieren zu wollen, ist eine Illusion. Und dennoch gilt es hinter dem Eigenen auch und gerade das Gemeinsame zu suchen.

Der für sein Entgegenkommen und Vermitteln bekannte Reformator kann also, wenn es darauf ankommt, auch anders; und das ‚Leisetreten‘ ist nicht

55 H. SMOLINSKY, Melanchthon und die Ökumene, in: W. SCHWENDEMANN (Hg.): Philipp Melanchthon 1497–1997: die bunte Seite der Reformation; das Freiburger Melanchthon-Projekt, Münster 1997, 129–144, 130.

wirklich ein überzeugendes, ökumenisches Programm Melanchthons. Gerade die 30er und frühen 40er Jahre des 16. Jh. stellen hier so etwas wie eine Wasserscheide dar. Zwar zeichnet sich die *Confessio Augustana* (CA) in ihren Grundprinzipien noch durch das aus, was gerade Melanchthon in den ersten Jahren der Reformation stets gekennzeichnet hatte: eine fundierte Kenntnis der Position des Gegenübers; eine eher auf das Gemeinsame und nicht auf die Differenzen abhebende Darstellung des Eigenen; ein gutes Gespür für die eigentlichen Streitpunkte, wobei er dabei stets den Unterschied zwischen kirchenpolitischer und theologischer Tragweite der Differenzen im Auge behielt; und seine Fähigkeit, stets heuristisch auf den entscheidenden Kern der Auseinandersetzung hinzuführen. Melanchthon verwehrt sich zunächst dagegen, die reformatorischen Anfragen als einen Streit um Zeremonien, also um Äußerlichkeiten verstehen oder ihn darauf festlegen zu wollen. Ebenso will er die Beibehaltung dieser ‚Äußerlichkeiten‘ nicht zum Maßstab der Rechtgläubigkeit machen und so die eigentliche Sache aus dem Blick verlieren. Bewusst macht sich Melanchthon hier auch jene Methodik der Religionsgespräche, Disputationen und verschiedenster auch innerevangelischer Verhandlungsgespräche nutzbar, durch die er sehr wohl zwischen Formulierungen und eigentlichem Gehalt einer Sache zu unterscheiden versteht und zugleich der Formel der anderen zunächst den Wahrheitsgehalt zuspricht und nicht vorn vornherein ablehnt. So dürfte das berühmte Diktum Melanchthons, dass man sich hinsichtlich des Verständnisses der Rechtfertigungslehre im letzten eigentlich einig sei, nicht als politischer Schachzug, sondern als eigene innere Überzeugung betrachtet werden können. Von diesen Dingen, in denen der Consensus wichtig und auch feststellbar ist, unterscheidet nun Melanchthon die ‚*traditiones humanae seu ritus aut caeremoniae ab hominibus institutae*‘, die als legitime Differenz in Gestalt und Gestaltung und in CA 22-28 sowohl als bleibende Unterschiede als auch als Konsequenzen aus einem *abusus* bezeichnet werden. Dabei erweist sich der im *magnus consensus* formulierte gemeinsame Glaubensgehalt als nun anzuwendende kriteriologische Größe. Freilich ist auch Melanchthon bewusst, dass die ursprüngliche Mitte der theologischen Differenzen sich schon längst auf andere Streitfelder verlagert hat und erst mit diesen die eigentlichen Probleme anfangen. Hier drängt sich die Notwendigkeit der Grenzziehung um der Sache willen viel deutlicher in den Vordergrund.

Doch nach dem Augsburger Reichstag 1530 wird Melanchthon klar⁵⁶,

56 Und nicht nur diesem, wenn man die zunehmend apokalyptisch geprägte Bilderwelt der Spätschriften Luthers ebenfalls zu Kenntnis nimmt und die dort immer deutlicher werdende Überzeugung, dass in Rom der Antichrist am Werk ist.

dass die Sache der Reformation einer notwendigen Konstituierung, Institutionalisierung und damit auch der Profilierung gegen die ‚alte‘ Kirche bedarf. Mit dem in der CA und noch in deren Apologie vertretenen Anspruch, eine Reformbewegung *innerhalb* der alten Kirche und keine neue Kirche zu sein⁵⁷, und damit den Nachweis einer „evangelischen Katholizität“⁵⁸ zu führen, ist es auf Dauer nicht getan. Eine Entscheidung um der Wahrheit willen ist nun an der Zeit. Deutlich zeigt sich dies bereits in der Abfassung der *Apologie*. Der Reichstag zu Augsburg kann in seiner kirchen- und reichspolitischen Dimension als gescheitert betrachtet werden. Die CA kann, ja muss jetzt auf das Eigentliche zugespitzt werden, um die eigene theologische Position nochmals vertieft zu begründen. Dabei bleibt die Argumentationsstrategie zwar zunächst die gleiche wie die der CA selbst. Es geht um den Legitimationsnachweis der evangelischen Position. Freilich nimmt die Apologie dabei in Kauf, das Gemeinsame zugunsten des evangelischen Profils deutlicher in den Hintergrund treten zu lassen. Daher wird der Ton schärfer. Die Gegner werden beim Namen genannt – ‚*Adversii*‘ – und ihre theologische Arbeit mehr als kritisch beurteilt, wenngleich Melanchthon noch immer den Anspruch erhebt ‚*Nu hab ich diesmal auch noch aufsgelindest geschrieben*‘ und betont: „*Wir haben wahrlich nicht Lust oder Freude an Uneinigkeit; auch sind wir nicht so stock- oder steinhart, dass wir unser Fahr [Gefahr] nicht bedenken. [...] Aber wir wissen die öffentlichen, göttlichen Wahrheit, ohne welche die Kirche Christi nicht kann sein oder bleiben, und das ewige heilige Wort des Evangelii nicht zu verleugnen oder zu verwerfen.*“ (ApolCA, BSLK 143, 49-57). Die Legitimationskriterien sind hier bereits auf dem Weg zum Unterscheidungskriterium. Die Topoi der schärferen Abgrenzung nehmen zu; die Liste der unverglichenen theologischen Themen wird lang; der Stil der Auseinandersetzung verschärft sich. Indes, der Rekurs auf die eigene eigentliche Katholizität bleibt. Die eigene Position ist die katholische; darum kann die Gegenpartei, die zunehmend zum ‚Widersacher der Sache des Evangeliums‘ wird, mit der katholischen Kirche nicht (mehr) identisch sein.

57 „*Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nobis nota est. Quod cum ita sit, inclementer iudicant isti, qui nostros pro haereticis haberi postulant.*“ (CA, Beschluss des 1. Teils; BSLK 83c. Z. 7-14).

58 Vgl. K. LEHMANN, Vater der Ökumene. Die Bedeutung Melanchthons aus katholischer Sicht, in: Vorstand des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden (Hg.), Erinnerung an Melanchthon. Beiträge zum Melanchthonjahr aus Baden, Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden Bd. 55, Karlsruhe 1998, 157-167, 164.

2. Klarheit um des Evangeliums willen

In der Schrift *„De ecclesia et de auctoritate verbi Dei“* (Über die Kirche und die Autorität des Wortes Gottes) von 1539 lässt Melanchthon keinen Zweifel daran, wer im nun notwendig werdenden Disput um die wahre Kirche auf der richtigen Seite steht: *„Nachdem ich gesagt habe, was die wahre Kirche ist, und feststeht, dass wir die in den prophetischen und apostolischen Schriften und in den Glaubensbekenntnissen überlieferte Lehre der katholischen Kirche Christi treu bewahren und beachten, ist klar, dass wir mit der katholischen Kirche Christi denken.“*⁵⁹ Wer indes auf ein zukünftiges Konzil vertraut, das Reformen bringen soll, der wird enttäuscht werden: *„Denn die Bischöfe und die, die sich mit ihnen verschworen haben und deren Spießgesellen, werden niemals ablassen, Krieg gegen Christus zu führen.“*⁶⁰

Daher ist hier und jetzt das Bekenntnis zur wahren Kirche und daher die Abgrenzung erforderlich: *„Daher ist es für einen frommen und an sein Heil, an die Ehre Christi denkenden Verstand Pflicht, zu fragen, was die wahre Kirche sei, wie er sich dieser anschliesse, wie er Teil dieser Zusammenkunft und Herde Christi sei, sowie Christus sagt: ‚Wer nicht für mich ist, ist gegen mich.‘ ... Diesbezüglich wollen wir an der felsenfesten Regel des Paulus festhalten: ‚Wenn einer ein anderes Evangelium lehren sollte, so sei er verflucht‘“*⁶¹.

Die Identität des Eigenen hat die Abwertung der anderen zur Folge, denn sie spalten die Kirche und säen Zwietracht: *„Sie sind nicht Bischöfe, sie sind nicht Glieder der Kirche, sondern Feinde Christi, die ja von den Furien angetrieben werden, sie denken nicht an die Eintracht und den Frieden der Kirche, sondern an die Festigung ihrer Gewaltherrschaft, sie trachten nicht die Kirchen zu heilen, sondern erregen Bürgerkriege, die Verwüstung der Kirchen, die Abschächtung frommer Priester und frommer Frauen.“*⁶² Doch was macht

59 „Postquam autem dixi, quae sit vera Ecclesia, et constat, nos doctrinam Catholicae Ecclesiae Christi, traditam in scripturis Prophetis et Apostolicis et in Symbolis, fideliter retinere ac tueri, manifestum est, nos vere cum Ecclesia Catholica Christi sentire.“ (MSA 1, 377,5, 34-38).

60 „Quod vero passim aliqui cupidi piae concordiae expectant panticium Synodos et sperant has Ecclesiae medicaturas esse, aut vitia correcturas, longe falluntur. Nunquam enim pontifices et eorum coniurati ac Satellites desinent bellum gerere adversus Christum, quod ut ita existemem, moveor non tantum humanis coniecturis, quae multae et non leves sunt, Christi dictis moveor, deinde exemplis omnium aetatum.“ (ebd. 382, 37-383,7).

61 „Haec cum ita sint, piae mentis est et cogitantis de sua salute, de gloria Christi, quaerere, quae sit vera Ecclesia, ut huic se adiungat, ut huius coetus et gregis Christi pars sit, sicut inquit Christus ‚Qui non est mecum, contra me est.‘ Deinde sciat Ecclesiam nequaquam esse tyrannos et persecutores Christi et eos, qui saevitiam vel adiuvant, vel comprobant. De his teneamus Regulam certissimam Pauli: ‚Si quis aliud Evangelium docuerit, anathema sit.‘“ (ebd. 383,25-34).

62 „Non sunt Episcopi, non sunt Ecclesiae membra, sed hostes Christi, qui cum furiis agitentur, non de Ecclesiae concordia et pace cogitant, sed de tyrannide stabilienda, non student sanare Ecclesias, sed moliantur bella civilia, vastitatem Ecclesiarum, parricidia piorum sacerdotum et piarum mulierum.“ (ebd. 384, 10-15).

nun das eigene Verständnis von Kirche im Innersten aus? *„Wir wollen aber auch nicht denken, die Kirche sei nur Platons Staat. Diese Versammlung ist die wahre Kirche, in der die reine Lehre des Evangeliums leuchtet, in der auf rechte Weise die von Gott übergebenen Sakramente gespendet werden. In einer solchen Vereinigung ist es notwendig, dass es einige lebendige Kirchenglieder gibt, die den wahren Gottesdiensten vorstehen, Buße tun, in wahren Glauben Gott anrufen, Eifer und Mühe verwenden auf die Verbreitung des Evangeliums, ihr Bekenntnis zeigen, der Berufung dienen, schließlich die frommen von Gott übertragenen Pflichten erfüllen, sich aussetzen Gefahren aller Art, in denen sie die Anrufung und andere gute Werke einüben: Ich behaupte, dass dies die wahre Kirche sei, mit in Überzeugung, Willen und Bekenntnis die Frommen überall auf Erden vereint sein müssen. Und so, meine ich, sind durch Gottes Wohltat unsere Kirchen, die die reine Lehre des Evangeliums bekennen, die zweifelsohne mit der Meinung der katholischen Kirche Christi übereinstimmt.“*⁶³

Die polemische Zuspitzung des Jahres 1539 muss wohl auch vor dem Hintergrund verstanden werden, dass im Blick auf ein Reformkonzil der katholischen Kirche – das über Jahrzehnte versprochen nun endlich Wirklichkeit werden sollte – nun auch all jene Punkte explizit zur Sprache gebracht werden müssen, hinter die es, aus reformatorischer Sicht, kein ‚Zurück‘ geben kann. Wenn dies nicht auf einem Konzil geschehen kann, dann doch auf einer Reichssynode. Zu lange hätten die Verantwortlichen, so Melanchthon, gezögert und so Irrtum und Missbrauch Tür und Tor geöffnet. Die Einberufung des Konzils nach Trient sollte sich indes noch einmal sieben Jahre verzögern und wird dann von Melanchthon und den anderen Anhängern der Reformation auch mit zunehmender Skepsis betrachtet. So zweifelt er in seinem Gutachten aus dem Jahre 1547 an der Möglichkeit der freien Diskussion, die die Anliegen der Reformation wahrnimmt. Die bereits erreichten Ergebnisse des durch den Schmalkaldischen Krieg unterbrochenen Konzils lassen für Melanchthon nichts Gutes erhoffen. Dass die Skeptiker z. T. recht behielten, dürfen wir heute im Abstand von 450 Jahren offen eingestehen. Nur in wenigen Punkten hat dieses Konzil hinter den Abgrenzungsversuchen und verkürzenden Po-

63 „Nec cogitemus tantum Platoniam civitatem esse Ecclesiam. Hic coetus est vera Ecclesia, in qua lucet pura Evangelii doctrina, in qua recte administrantur Sacramenta divinitus tradita. In tali coetus necesse est aliqua esse viva Ecclesiae membra, quae praestant Deo veros cultus, agunt poenitentiam, invocant Deum vera fide, conferunt studium et operam ad Evangelii propagationem, ostendunt suam confessionem, serviunt vocationi, denique praestant pia officia a Deo mandata, exercentur periculis omnis generis, in quibus exercent invocationem et alia bona opera: Hanc affirmo esse veram Ecclesiam, sum qua oportet pios ubique terrum coniunctos esse sententia, voluntate et confessione. Ac tales esse sentio Dei beneficio nostras Ecclesias, quae profitentur puram Evangelii doctrinam, quae est sine ulla dubitatione consentiens sententia Catholicae Ecclesiae Christi“ (ebd. 384,37-385,15).

lemiken wie einseitigen Bewertungen dieser Zeit die Anliegen der Reformatoren so wahrgenommen, wie sie gemeint waren, und konnte diesen Anliegen daher allenfalls in Ansätzen gerecht werden. Zugleich hat es aber in der Folge einen Reformprozess der katholischen Kirche in Gang gesetzt, der jenseits der Klippen und Untiefen einer gegenreformatorischen Profilierung im Zweiten Vatikanischen Konzil zur Vollendung kam und dort auch die notwendigen ökumenischen Früchte getragen hat. Doch zurück zu Melanchthons Schrift aus dem Jahr 1539 und der darin deutlich werdenden Skepsis gegenüber den katholischen Reformversuchen seiner Zeit.

Deutlich setzt hier Melanchthon die Vorzeichen für jede weitere Diskussion und benennt die ekklesialen Strukturfragen als Fokus der zukünftigen Fragestellungen, die die Frage der irenischen und auf Aussöhnung der Differenzen zielenden Konsensverhandlungen von vornherein zum Scheitern zu verurteilen scheinen. Denn die Gegensätze treffen hier geradezu unversöhnt aufeinander. Die ekklesiale Strukturfrage wird zum Lackmestest für die Bewahrung und Verteidigung des rechten Evangeliums. Warum ist das so? Weil es gilt, für die erkannte Wahrheit auch praktische Verantwortung zu tragen⁶⁴; es gilt, „die reformatorische Lehre praktisch anwendbar“⁶⁵ zu machen. Die Konsolidierungsphase der evangelischen Kirchentümer hat bereits eingesetzt, und so drängt aus dem innersten Anliegen der Reformation selbst heraus alles darauf, auch die Strukturfragen ‚dem Evangelium gemäß‘ zu beantworten. Die Konfrontation mit den Strukturvorgaben der römischen Kirche ist von hier aus aus theologischen Gründen vorprogrammiert. Daneben tritt aber auch das zunehmende Bewusstwerden der bisher ausgesparten Streitthemen der Reformation, die von sich aus nun auf eine Lösung oder zumindest eine Diskussion drängen. Auf Dauer kann kein Konsens in Kernpunkten der theologischen Streitfragen festgestellt werden – und Melanchthon und seine Kontrahenten hatten dies bezüglich der Rechtfertigungsthematik in Augsburg zu Recht festgehalten –, ohne dass auch dessen strukturell-ekklesiale Konsequenzen in den Blick kommen. Das zu erkennen und dann auch in die Tat umzusetzen, ist die epochale Leistung Philipp Melanchthons.

Zu der Skepsis gegenüber der Veränderungsbereitschaft der römischen Kirche tritt die zunehmende Profilierung zugunsten einer eigenständigen, weil politisch notwendig gewordenen Verteidigung des Evangeliums auch durch äußere Strukturen. Gerade weil er sich keine katholische Papstkirche neben seiner eigenen vorstellen konnte, ringt Melanchthon um der Einheit

64 Vgl. LEHMANN, Vater der Ökumene, 159.

65 Ebd. 160.

willen um die nun fällige Grenzziehung zwischen der wahren und der falschen Kirche. Und so werden die ekklesialen Strukturfragen zum Prüfstein der theologischen Wahrheitsfrage. Hier verweigert Melanchthon eine Konsenssuche ‚um jeden Preis‘, denn diese erscheint ihm in einer Phase, in der es um die politische Stabilisierung und Legitimierung der entstandenen evangelischen Kirchentümer geht, zu riskant. Später wird er darüber hinaus betonen: „Vernebelnde Verständigungsversuche werden der Wahrheit schaden, Zwietracht und Wut schüren sowie endlose Zersplitterung und Sekten hervorbringen“; so kann in „der Kirche ... ohne die Wahrheit keine dauerhafte Ruhe geschaffen werden“⁶⁶.

Das Verständnis von Kirche verschiebt sich vom Status des Legitimationskriteriums, als das es noch zu Zeiten der CA fungierte, zum Identitätskriterium, das um des Evangeliums willen zu bestimmten Strukturen nötigt, die Melanchthon nun auch nachdrücklich einfordert. Am Ende wird das positive Identitätsmerkmal dann doch zum negativen Unterscheidungsmerkmal. Die wahre Kirche Christi ist identisch mit den evangelischen Kirchen. Abgrenzung und Ausgrenzung statt Eingrenzung bilden von nun an die Leitgedanken aller weiteren ekklesiologischen Überlegungen. Hier zeichnet sich bereits ein konfessionalistisch profiliertes Kirchenverständnis der reformatorischen Kirchen auf Zukunft hin ab. An der ganz eigenen Dynamik dieser Realitäten kommt selbst Melanchthon nicht vorbei.

3. *Melanchthon und der Papst*

Sollte der zeitlebens als Ireniker, ja ‚Leisetreter‘ geltende Melanchthon am Ende vor den Realitäten kapitulieren und unversöhnlich auf die Sache der Ökumene und damit der Einheit zurückblicken? Die Grenzziehung im Kirchenbegriff im Jahr 1539 kann bereits als Hinweis auf die veränderte Situierung der Wahrheitsfrage gelten. Je länger je deutlicher erweisen sich die ekklesialen Strukturfragen auch als Prüfstein der Wahrheitsfrage: Geht es nur um die Lehre, egal in welchen Strukturen? Oder gibt es Strukturen, die der Wahrheit des Evangeliums widersprechen?

Im Kontext dieser Fragestellung sind nun sicher auch die Ausführungen Melanchthons zum Papsttum zu verorten. In einem Zusatz zu den Schmalckaldischen Artikeln Luthers, in denen dieser bezüglich des Papstamtes auch vor übertriebener Polemik nicht zurückscheut, konzidiert Melanchthon zum Ärger mancher Mitstreiter⁶⁷ noch: Dem Papst könne man, „falls er das Evan-

66 Melanchthon, *De odio sophistices* (1541), in: CR 11, 544-550, 548.

67 So das berühmte Zitat aus Luthers Tischreden: „*Aber Philippus ist noch nicht recht zornich wider den*

gelium zulasse, um des Friedens und der allgemeinen Beruhigung willen, auch von unserer Seite die Oberhoheit zugestehen, die er über die Bischöfe nach menschlichem Recht bei jenen Christen hat, die ihm jetzt unterstehen und in Zukunft unterstehen werden.“⁶⁸ Freilich wird er im fast zeitgleich verfassten Zusatz zur Confessio Augustana, dem Traktat ‚*De potestate et primatu Papae*‘ – ‚Von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes‘, selbst dann doch deutlicher⁶⁹. Im Stil kann er dabei durchaus mit Luthers Polemik gleichziehen: „*Darum sollen gottesfürchtige Leut solch gräuliche Irrtümer des Bapsts und seine Tyranneri wohl bedenken und zum ersten wissen, dass solche Irrtümer fliehen und die rechten Lehre der Ehre Gottes und der Seelen Seligkeit halben anzunehmen sei. Danach, dass man doch bedenke, wie ein gräulich große Sünde es sei, solche unbillige Wütereie des Bapsts helfen fördern, da so viel frommer Christen so jämmerlich ermordt werden, welcher Blut ohn Zweifel Gott nicht würd unge-rochen lassen ...*“⁷⁰

Darum obschon der Bapst aus göttlichen Rechten den Primat oder Obrigkeit hätte, soll man ihm dennoch keinen Gehorsam leisten, weil er falschen Gottesdienst und ein andere Lehr wider das Evangelium erhalten will, ja man soll sich aus Not wider ihn als den rechten Antichrist setzen....⁷¹

*Die es aber mit dem Bapst halten und seiner Lehr und falsche Gottesdienst verteidigen, die beflecken sich mit Abgötterei und gotteslästerliche Lehre und laden auf sich alles Blut der frommen Christen, die der Bapst und die seinen verfolgen, die verhindern auch Gottes Ehr und der Kirchen Seligkeit, weil sie solch Irrtum und Laster für alle Welt und allen Nachkommen zu Schaden verteidigen.*⁷²

Doch sehen wir uns genauer an, was Melanchthon zu solchen Ausfällen führt.

„*Der Bapst rühmet sich zum ersten, dass er aus göttlichen Rechten der Oberste sei über alle andere Bischöfe und Pfarrherrn in der ganzen Christenheit. Zum anderen, dass er aus göttlichem Recht habe beide Schwert, das ist,*

babst.; est moderatus, ideo omnia agit moderate, wiewol es mag noch zu etwas dienen, wie er selbs hofft. Aber mein impetus stößt dem faß den boden aus; wenn ich kom, so schlag ich dem faß den boden aus und schlag mit keulen drein. Philippus, ei, der war in principio sehr moderatus. Er hat in 20 jaren viel zugenommen. Aber Diabolus non vult vinci nisi per contemptum. Infirmis satis est scriptum et dictum, induratis hilft nicht. Noch ist er imer moderatus. Ich springe mit fussen drein, sed contra Diabolum.“ (WA TR V, 5551 [231,11-19).

68 BSELK, 464,1ff.

69 Vgl. ebd. 471ff.

70 Ebd. 487, 34-488,3.

71 Ebd. 488,42-489,3.

72 Ebd. 489,18-27.

*dass er möge Könige einsetzen und absetzen, weltliche Reiche ordnen etc. Zum Dritten, dass man solches beim Verlust der ewigen Seligkeit zu glauben schuldig sei. Und dies sind die Ursachen, das der Bapst sich nennet und rühmet, er sei der Statthalter Christi auf Erden. Diese drei Artikel halten und erkennen wir, dass sie falsch, ungöttlich, tyrannisch und der christlichen Kirchen ganz schädlich sind*⁶⁷³.

Die Vorwürfe Melanchthons können heute selbst den ökumenisch Aufgeschlossenen erstaunen, der um die theologische Relevanz der Frage nach dem Papstamt als dem entscheidenden Hindernis auf dem Weg zur Einheit weiß. Zwar wird pointiert der Anspruch des Papstes zurückgewiesen, nach göttlichem Recht die Oberhoheit über die Kirche beanspruchen zu dürfen. Seine herausgehobene Stelle wird als Folge einer bestimmten historischen Entwicklung beschrieben, die weder biblisch zu legitimieren noch theologisch notwendig sei. Doch wird man bei einer heutigen Lektüre kaum den Eindruck los, dass die Zeit irgendwie an der Brisanz dieser Vorwürfe vorübergegangen zu sein scheint.

Die kritisierten Ansprüche bezüglich einer Suprematie (Überordnung) der geistlichen Macht über die weltliche wird man heute als eine vielleicht erstaunliche, indes allein aus den Konflikten des 13. und 14. Jh. erklärbare Ausnahmeregelung ohne weitere theologische Bedeutung und vor allem ohne heutige Relevanz, also als eine Art historischer Petitesse, bezeichnen. Nicht erst im Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedet sich die katholische Kirche explizit von jeglicher direkten Einflussnahme auf Politik bzw. Vermischung weltlicher und kirchlicher Ordnungen. Bereits Thomas von Aquin hatte zu Recht die Autonomie weltlicher Ordnungen betont, sodass die Frage nach der heutigen Relevanz dieses Kritikpunktes recht schnell obsolet ist. Ähnliches gilt für den Anspruch, dass das Bekenntnis zum Primat des Papstes ‚zum Heile notwendig‘ sei. Nicht einmal die Definitionen des Ersten Vatikanischen Konzils zu Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit wären in diesem engen Sinne so auslegbar; und wiederum ist es das Zweite Vatikanische Konzil, das eine deutliche Zurückhaltung bei der Rede von der Heilsrelevanz jeglicher Ekklesiologie einschärft. Was zum Heil des einzelnen wirklich notwendig ist, bleibt dem universalen Heilswillen Gottes und seinem Heiligen Geist überlassen. Bestimmte kirchliche oder katholische Struktureigenheiten gehören gewiss nicht dazu.

Indes an einem Punkt zögert die katholische Theologin des 21. Jh. dann doch, denn das von Melanchthon so polemisch überzeichnete Selbstverständnis des Papstamtes als ‚episcopus oecumenicus‘ erzeugt ein gewisses Déjà-vu. Was ist dran an der absolutistischen Selbstinszenierung eines Papstamtes, „von welchem alle Bischöfe und Pfarrer durch die ganze Welt sollen ordiniert und bestätigt werden, dass er allein Recht und Macht habe alle Bischöfe und Pfarrer zu wählen, ordnen, bestätigen und entsetzen. Neben dem maßet er sich auch dies an, dass er Macht habe, allerlei Gesetz zu machen von Gottesdienst, Änderung der Sakrament und der Lehre, und will, dass man seine Statuta und Satzungen ändern Artikeln des schriftlichen Glaubens und der heiligen Schrift soll gleich halten“⁷⁴?

Legt damit Melanchthon am Ende den Finger nicht doch in die entscheidende Wunde? Nämlich jenes ungelöste Kernproblem der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, auf dem wir – wie das der katholische Ökumeniker Otto Hermann Pesch einmal formuliert hat – bis heute ‚herumkauen‘⁷⁵: „Der Bischof von Rom hat nämlich kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer frei ausüben“ (Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*, Nr. 22). Oder – wie die einleitende Vorbemerkung (Nota explicativa) zur Kirchenkonstitution hervorhebt –: „Der Papst als höchster Hirte der Kirche kann seine Vollmacht jederzeit nach Gutdünken ausüben, wie es von seinem Amt her gefordert wird“. Das Zweite Vatikanische Konzil übernimmt hier die Aussagen des Ersten Vatikanum, betont zusätzlich die notwendige Verhältnisbestimmung von Gesamtepiskopat und Primat und ... lässt alle weiteren Fragen offen. So ist es bis heute noch nicht wirklich gelungen, die Primatslehre theologisch wirkungsvoll in die konziliare Ekklesiologie zu integrieren und damit das Erste und das Zweite Vatikanische Konzil zu einer echten Einheit zusammenzuführen. So sehr das Zweite Vatikanum das sich gegenseitige Durchdringen von episkopaler und primatialer Vollmacht unter dem Leitgedanken einer Communio-Ekklesiologie implizit in den Mittelpunkt stellt, so offen bleibt die Frage der konkreten, auch rechtlich verbindlichen Umsetzung. Insofern ist Klaus Schatz zuzustimmen, der für die Regelungen des Konzils die Idee einer durch die Kirchengeschichte nicht gedeckten Harmonie unterstellt und

74 Ebd. 472,11-21.

75 Vgl. O. H. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil, Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 2001, 190.

diese als die eigentliche Schwachstelle der Konzilstexte offenlegt.⁷⁶ Der nachkonziliar mit Vehemenz ausgetragene Streit um das Verhältnis von Orts- und Gesamtkirche – die Ratzinger-Kasper-Debatte⁷⁷ – erweist sich letztlich als Weiterführung der konziliaren Auseinandersetzungen um die primatiale und episkopale Vollmacht, und hier kommt sie dann wieder, die alte melanchthonische Anfrage. Das ‚Steckenbleiben‘ des Konzils in dieser Frage führt hier in eine, in der Folge unauflösbar erscheinende Aporie (Ausweglosigkeit), deren struktur- wie systemkritische Virulenz gerade heute höchst akut wird.

4. Eine offene Frage an den römischen Katholizismus

Was auf den ersten Blick anmutet wie eine unverrückbare Grundsignatur des Katholischen (und sich häufig auch gerne mit dem Nimbus einer auf Ewigkeit ausgelegten, göttlich legitimierten Sakralinstitution umgibt), ist letztlich eine Entwicklung des 19. und 20. Jh., und damit aber auch jener, sich selbst bewusst antimodern positionierenden kirchlichen Selbstinszenierung geschuldet, deren langer Atem bis heute spürbar ist. So erweist sich eine allein auf das Papstamt konzentrierte, strukturelle Selbstinszenierung der *Catholica* auch aus katholischer Perspektive als letztlich theologisch insuffizient.

Nicht ohne Grund erinnern wir uns dieser Tage des Konstanzer Konzils, das vor 600 Jahren das erprobte, was, von Melanchthon angefragt, heute als theologisch-legitime Alternative zunehmend plausibel wird: Die konziliare Option und mit ihr die Idee einer kollegialen Leitung der Kirche und eine Einhegung des primatialischen Anspruchs des Papstamtes gehört zu den bleibenden Möglichkeiten der Katholischen Kirche. Wenn heutzutage von Subsidiarität, Konziliarität und Kollegialität, von demokratisch-repräsentativen Mitbestimmungs- und Beteiligungsstrukturen die Rede ist, dann weist das Konzil von Konstanz genau auf dieses Potential hin und tut dies aus der Mitte der eigenen, katholischen Tradition heraus. Das Konzilsdekret *Haec sancta* hat neben der Funktion einer konkreten Notstandsgesetzgebung bzw. darüber hinaus auch prinzipiellen Charakter, der bis heute nicht abgegolten ist⁷⁸, auch wenn vor 600 Jahren die Alternative zum System eines zentralistischen Papalismus am Ende aus verschiedenen Gründen historisch unterlegen ist, sich im Anschluss daran der Zentralismus in Gestalt eines sich nun absolutistisch definierenden

76 K. SCHATZ, Primat und Kollegialität, Eine geschichtliche Skizze ihres Verhältnisses, *IkaZ* 27 (1998) 289-309; 305f.

77 Vgl. ausführlich dazu: J. RAHNER, *Communio – Communio ecclesiarum – Communio hierarchica*. Anmerkungen zu einer notwendigen theologischen Differenzierung des *Communio*-Begriffs, in: *IkaZ* 39 (2010) 665-679.

78 Vgl. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 138f.

und auch so gebärdenden Renaissance-Papsttums zu ungeahnten Höhenflügen ansetzte und ein strikter Zentralismus über alle folgenden epochalen Brüche – Reformation, Neuzeit, Aufklärung – hinweg allen Herausforderungen viel besser gewachsen schien; freilich blieb er nie ohne Kritik und man darf/muss sich heute die Frage stellen: Zu welchem Preis?

Denn die Welt ist komplexer geworden, die unterschiedlichen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Wirkkräfte in ihrer gegenseitigen Verwobenheit werden zunehmend undurchschaubar, die soziale und politische Realität vor Ort entwickelt sich in steigendem Maße heterogen, die religiöse Szene verwandelt sich weltweit in ein plurales Feld individualisierter Sinnsuche und sie befriedigender spiritueller Angebote. Auch die Entwicklung der unterschiedlichen Ortskirchen der katholischen Kirche bleibt davon nicht unbeeinflusst, sondern ihre Dynamik hat bereits heute zu einer Binnenpluralisierung des Katholischen geführt, wie sie zu Zeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Konzilsväter allenfalls als entfernter, zukünftiger Horizont erahnt wurde, was aber als Voraussetzung für das Bewusstwerden der Weltkirche im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils zu bezeichnen ist. Dennoch ist zugleich einzugestehen, dass die katholische Kirche lange, vielleicht allzu lange gezögert hat, den damit notwendig verbundenen Strukturwechsel wirklich zu vollziehen: den Wechsel, den Johann Baptist Metz einmal als Wechsel vom „monozentrischen Christentum Europas und Nordamerikas“ zu einem „kulturell polyzentristischen Weltchristentum“ beschrieben hat.⁷⁹

Angesichts der skizzierten Herausforderung einer globalisierten *Catholica* in der späten Moderne dürfte heutzutage aber verstärkt deutlich werden, was die katholische Kirche verliert, wenn sie dieses Potential der eigenen Ekklesiologie auf Dauer nicht fruchtbar macht. Das ist sicher der Grund, wieso unter Papst Franziskus diese Problematik eine neue Dynamik entwickelt: „Ich glaube auch nicht, dass man vom päpstlichen Lehramt eine endgültige oder vollständige Aussage zu allen Fragen erwarten muss, welche die Kirche und die Welt betreffen. Es ist nicht angebracht, dass der Papst die örtlichen Bischöfe in der Bewertung aller Problemkreise ersetzt, die in ihren Gebieten auftauchen. In diesem Sinn spüre ich die Notwendigkeit, in einer heilsamen „Dezentralisierung“ voranzuschreiten“ (Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben ‚*Evangelii gaudium*‘, Nr. 16). Eine solche ‚subsidiäre‘ Form des Amtes universalkirchlicher Einheit, die nicht nur auf die Mündigkeit der

79 Vgl. J. B. METZ, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentristischen Weltkirche, in: F.X. KAUFMANN/J.B. METZ (Hg.), *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg 1987, 93-123.

peripheren Organe setzt, sondern diese auch nachhaltig einfordert (vgl. auch ebd. Nr. 30f), ist ein binnenkatholisch bisher allenfalls angedachtes Ideal, das nicht nur strukturell ein bleibendes Desiderat darstellt, sondern auch ökumenisch von höchster Brisanz ist.

Hatte Papst Johannes Paul II. in seinem nachsynodalen Schreiben ‚Pastores gregis‘ (2003) noch vorsichtig formuliert („In der Synodenaula wurde die Frage aufgeworfen, ...“ [Nr. 56]), wird Papst Franziskus hier deutlicher: „In diesem Sinn sind wir wenig vorangekommen. Auch das Papsttum und die zentralen Strukturen der Universalkirche haben es nötig, dem Aufruf zu einer pastoralen Neuausrichtung zu folgen. Das Zweite Vatikanische Konzil sagte, dass in ähnlicher Weise wie die alten Patriarchatskirchen die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten [können], um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen‘. Aber dieser Wunsch hat sich nicht völlig erfüllt, denn es ist noch nicht deutlich genug eine Satzung der Bischofskonferenzen formuliert worden, die sie als Subjekte mit konkreten Kompetenzbereichen versteht, auch einschließlich einer gewissen authentischen Lehrautorität. Eine übertriebene Zentralisierung kompliziert das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik, anstatt ihr zu helfen“ (Evangelii gaudium Nr. 32).

Papst Franziskus belässt es aber nicht bei dieser Absichtserklärung. Bedeutsam ist hier nicht nur die Einberufung des Rates der neun Kardinäle zu Beratung und Unterstützung der Kurienreform, in der das von Joseph Ratzinger einst als Urbild kurialer Ängste während und nach dem Konzil skizzierte ‚Schreckgespenst des Conguberniums‘ (der Mitregierung der Bischöfe) in den Augen manch kurialer Kreise sicher geradezu erschreckend-reale Gestalt angenommen hat. Dazu gehört auch das nachdrückliche Einfordern einer offenen Diskussionskultur in der katholischen Kirche.

Grundgelegt ist dies alles nicht nur in den positiven Erfahrungen des Papstes, die er als Erzbischof von Buenos Aires mit der lateinamerikanischen Bischofskonferenz gemacht hat. Die veränderte Haltung entspringt auch der im Kontext Lateinamerikas gewonnenen theologischen Grundüberzeugung des uneinholbaren theologischen Eigenwerts der konkreten geschichtlichen ‚Inkarnation‘ des Christentums ‚vor Ort‘: „Es würde der Logik der Inkarnation nicht gerecht, an ein monokulturelles und eintöniges Christentum zu denken. ... Darum kann man bei der Evangelisierung neuer Kulturen oder solcher, die die christliche Verkündigung noch nicht aufgenommen haben, darauf verzichten, zusammen mit dem Angebot des Evangeliums eine bestimmte Kulturform durchsetzen zu wollen, so schön und alt sie auch sein mag“ (ebd.

Nr. 117). Hier nimmt Papst Franziskus eine erkennbare Neuakzentuierung, auch im Vergleich zu seinem Vorgänger Papst Benedikt XVI., vor, die der Vielfalt mehr Raum zu geben scheint und daher auch keine Angst vor einer Binnenpluralisierung des Katholischen an den Tag legt: „Denjenigen, die sich eine monolithische, von allen ohne Nuancierungen verteidigte Lehre erträumen, mag das als Unvollkommenheit und Zersplitterung erscheinen. Doch in Wirklichkeit hilft diese Vielfalt, die verschiedenen Aspekte des unerschöpflichen Reichtums des Evangeliums besser zu zeigen und zu entwickeln“ (ebd. Nr. 40).

Auf die weiteren Entwicklungen darf man daher gespannt sein. Denn solche Überlegungen dienen nicht nur der Zweckmäßigkeit und Effektivität des Handelns vor Ort, sondern lassen am Horizont wohl auch eine grundlegend veränderte Form der Primatsausübung und eine Relativierung der Zentralperspektive erkennbar werden. Sie könnte nicht nur das gestörte binnenkatholische Verhältnis von Zentrale und Peripherie wieder ins Lot bringen, sondern auch in Sachen Ökumene die Frage nach dem Papstamt in entscheidender Weise beeinflussen und ist so von höchster Relevanz. Was sich indes immer noch dagegen sperrt, ist das kirchliche Recht. Kein Wunder, dass im Dezember 1520 die Wittenberger Studenten mit Luther die Bannandrohungsbulle zusammen mit den kirchlichen Rechtsbüchern verbrannt haben – übrigens auf nachdrückliche Aufforderung und Einladung Philipp Melanchthons. Warten wir's also ab, ob auch in diesem Punkt Melanchthon am Ende recht behält!