

Jan Witte

Die Autorität des Lehramts in den Kirchen der Reformation, insbesondere bei Luther und Calvin

1. Einleitung

Aus dem Gesamtkomplex der Voraussetzungen, «Ursachen» und treibenden Faktoren, die mit dem Entstehen und Wachstum der Reformation zusammenhängen, richten wir hier unsere Aufmerksamkeit auf den einen, aber doch wohl sehr grundlegenden Aspekt: Wie steht es in der Lehre der Reformatoren mit der Spannung zwischen der christlichen persönlichen Freiheit und dem Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität?

In unserer Antwort beschränken wir uns auf die Stellungnahme Luthers und Calvins¹, weil wir meinen, auf diese Weise besser in das eigentliche Problem Einsicht geben zu können als durch eine notwendigerweise flüchtige Übersicht über mehr als vier Jahrhunderte, während ihre Problemsicht die heutige Interpretation noch (oder wieder) zum großen Teil beherrscht.

Calvin hat viele Prinzipien von Luther übernommen, vor allem in Hinsicht auf dieses Problemgebiet; aber in der Konkretisierung der Kirchenstruktur hat er die Spannung zwischen christlicher persönlicher Freiheit und kirchlicher Gemeinschaftsautorität eindringlicher zum Ausdruck gebracht als Luther. Zur äußersten Kürze verpflichtet, beschränken wir uns bei Luther hauptsächlich auf die Grundsätze, bei Calvin vornehmlich auf die konkrete Form der Kirchenstruktur und die sich daraus ergebenden Konsequenzen.

2. Luthers Auffassung von kirchlicher Lehrautorität

Luther entdeckte, daß Gott überall in dieser Welt verborgen wirkt und zwar unter dem Gegenteil dessen, was Vernunft und Natur als geraten erscheinen lassen («sub contrario» wiederholt er immer wieder). Er entdeckte dies bei der andächtigen Betrachtung des gekreuzigten Christus und seines Weges durch Erniedrigung, Leid und Tod zur Verherrlichung. Er entdeckte dieselbe Lebensaufgabe in sich selbst als Christ: diesen vorgezeichneten Weg durch eigene Angst und Ver-

zweiflung, durch Leid und Sterben zur vollkommenen Gleichförmigkeit mit Christus. Die zwei Wege sind für unseren Verstand ganz unbegreiflich. Von Natur aus stellen wir uns dem entgegen. Das Unbegreifliche können wir nur in der vollen Glaubensübergabe an Christus annehmen. Das sind in einer Nußschale einige Kernbegriffe von Luthers «*theologia crucis*». Wenn Luther diese tiefe christliche Sicht erklärt, bemerkt man, daß auf dem philosophischen Hintergrund der occamistische Nominalismus mitspielt: die Lehre, welche alle natürliche Erkenntnis des Transzendenten ausschließt und alles Suchen nach Wesenszusammenhängen zwischen den geschaffenen Dingen für sinnlos hält. Luthers *Christologie* wird von der angedeuteten christlichen Sicht, aber auch durch diesen Nominalismus mitbestimmt. Die «Knechtsgestalt» in Phil 2,7 besagt nach Luther, daß die menschliche Natur Christi nicht mehr ist als die passive «Larve», unter der sich die – alles allein bewirkende – Gottheit verbirgt. Er nennt diese «Knechtsgestalt» Gottes «*opus alienum*», das fremde undurchsichtige Werk Gottes, unter dem er das «*opus proprium*», das Gott eigene Werk, die Heiligung der menschlichen Natur des Christus, «zu unserem Nutzen», verbirgt.

Parallel dazu sieht Luther Gottes Wirken in der *Rechtfertigung* des Sünders: Der sündige Mensch in all seiner Verwerflichkeit ist Gottes «*opus alienum*», unter dem er sein befreiendes und heiligendes «*opus proprium*» verbirgt. Das bedeutet hier: Die gefallene menschliche Natur bleibt sündig, auch nach der Rechtfertigung, aber auf verborgene Weise ist Christi Gerechtigkeit schon gegenwärtig. Christus «tauscht» die Gegenwart seiner Gnade *in* uns gegen unsere Sünde ein, die er auf sich nimmt («der fröhliche Wechsel», sagt Luther). Aber Christus läßt den Gerechtfertigten nicht teilnehmen an seiner Heiligkeit².

Luthers Absicht ist, in Christologie und Rechtfertigungslehre jede Möglichkeit pelagianischer oder semipelagianischer Interpretation des Erlösungswerks auszuschließen. Dieselbe Absicht begegnet uns in seiner Kirchenlehre. Die Kirche wird von Luther «Mutter der Gläubigen» genannt, in dem Sinne, daß sie durch ihre Predigt das Wort Gottes durch die Zeiten trägt und durch dieses Wort die Gläubigen erweckt und nährt.

Bei diesem «durch die Zeiten Tragen», diesem «Erwecken und Nähren» kommt der Kirche jedoch keine instrumentale Mitursächlichkeit unter der Wirkung des Geistes zu. Luthers Kategorie ist eine andere: Das freisprechende Wort der Gnade ist ganz allein Gottes Wort, und das ist genug. Die Kirche ist nur der Platz, wo der Geist das Erlösungswerk Christi bei Gelegenheit von Verkündigung und Sakramentspendung

gegenwärtig setzt. Trotzdem betont Luther, daß beide, Geist und Kirche, notwendig sind³. Der Heilige Geist schafft sich die Kirche als notwendige Voraussetzung für seine heiligende Wirksamkeit im einzelnen Gläubigen. Durch die aktuelle Wirkung des Heiligen Geistes in der Verkündigung der Kirche und durch das inwendige Zeugnis des Heiligen Geistes im Herzen der Hörer werden Schrift und Predigt erst zur Offenbarung Gottes. Die Kirche trägt nichts Wesentliches dazu bei (man denke an die «Larve» bei Christus).

Der ganz und gar verdorbene Mensch würde außerdem noch das hellste äußere Zeugnis entstellen, wenn der Heilige Geist nicht in seinem innersten Herzen die Wahrheit bezeugte und besiegelte. In diesem inneren Zeugnis treffen so zwei Funktionen zusammen: der Heilige Geist ist der glaubwürdige Interpret der Wahrheit, aber er ist auch, ja noch weit mehr: der Tröster, der das angstvolle, schuld bewußte Menschenherz des gefundenen persönlichen Heils gewiß macht⁴.

Für den Christen, der so durch äußeres und inneres Zeugnis des Heiligen Geistes seine Heilsgewißheit gefunden hat, wird nun die Heilige Schrift, gelesen unter dem doppelten Zeugnis des Heiligen Geistes, zur letzten Glaubensnorm⁵. Doch bedeutet dies nicht, daß Luther ein bloßes personales Heil predigte, denn jeder Gläubige wird durch den Heiligen Geist zur Gliedschaft im Volke Gottes berufen, das durch Gottes freigeählte Zeichen von Verkündigung und Sakramentspendung (es hätten auch durchaus andere Zeichen sein können!) in der Kirche zusammengebracht wird⁶.

Artikel 7 des Augsburgerischen Glaubensbekenntnisses präzisiert nun die an die Zeichen gestellten Forderungen in der bekannten Formel: «Die Kirche ist die Versammlung der Gläubigen, in welcher das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente recht gespendet werden. Und für die wahre Einheit der Kirche ist es genug, übereinzustimmen in der Lehre des Evangeliums und der Spendung der Sakramente»⁷.

Es ist genug («satis est»)! Das Amt und die amtlich ausgerüstete Kirche können lediglich ein Vermittlungskanal für die Heilstat Gottes in Jesus Christus sein. Auch die sichtbare Kirche ist schließlich nur die «Larve», unter welcher der Heilige Geist sein Werk verbirgt. Die Kirche ist nicht instrumental effektiv für die Heilserwerbung; sie ist auch nicht notwendig für die sichere Feststellung des Sinns der Heiligen Schrift. Wer aber macht denn dann aus, ob das «Reine» und «Rechte» wirklich gegenwärtig sind? Letztlich der einzelne Gläubige, der die Heilige Schrift unter dem inneren Zeugnis des Heiligen Geistes liest, wenn auch sekundär unterstützt durch die kirchliche Verkündigung und Schrifterklärung. Insofern kann man sagen, daß für Luther ein «ministerium verbi» als Dienst der

(reinen) Verkündigung und (rechten) Sakramentspendung nötig ist. Mehr nicht. Das «satis est» ist kirchenspaltend aufgetreten, weil es Ausdruck für eine Sicht auf das Verhältnis von Kirchenautorität zu Schriftautorität ist, die sich von der römisch-katholischen Sicht radikal unterscheidet (obwohl das Zweite Vatikanische Konzil bestätigt, daß auch die Kirche unter der Schrift steht: *Dei Verbum*, Nr. 10). Aber das «satis est» bedeutet de facto trotzdem nicht die absolute Ausschließung jeder kirchlichen Lehrautorität. Die Augsburgerische Konfession sagt, daß der «Diener des Wortes» das pastorale Amt hat, die Kirche zu leiten und zu lenken, worin eingeschlossen ist, daß er das Recht hat, «Regeln aufzustellen, damit es in der Kirche geordnet zugehe ... Solche Ordnung gebührt der christlichen Gemeinde um der Liebe und des Friedens willen aufrecht zu halten und den Bischöfen und Pfarrern in diesen Fällen gehorsam zu sein»⁸.

Aber derselbe Artikel 28 dieser Augsburgerischen Konfession zählt auch Aufgaben auf, bei denen der «Diener des Wortes» (sei es Bischof oder Pfarrer) mit klarer Lehrautorität auftritt, nämlich beim «Beurteilen der Lehre, beim Verwerfen einer Lehre, die dem Evangelium entgegen ist, und beim Ausschluß der Gottlosen, deren Gottlosigkeit offenbar ist, aus der Gemeinschaft der Kirche: ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort. Und deshalb sind die Gläubigen und die Kirchen verpflichtet, den Bischöfen gehorsam zu sein gemäß dem Wort Christi: Wer euch hört, der hört mich»⁹. Inzwischen steht der geforderte Gehorsam gegenüber diesen und anderen Lehrentscheidungen immer unter dem Vorzeichen: «Solange der «Diener des Wortes» nichts auferlegt, das mit dem Evangelium in Widerstreit ist» (ebd.). Das Urteil darüber liegt letztlich beim einzelnen, weil dieser in der Schrift, gelesen unter dem persönlichen Zeugnis des Heiligen Geistes, seine letzte Glaubensnorm und Heilsgewißheit findet. – Lernprozesse sind aber möglich, ausgehend von den «Dienern des Wortes», weil diese gegenüber der Kirche die Verpflichtung auf sich genommen haben, die Kirchenlehre zu verkündigen. Wir können hier darauf nicht näher eingehen, auch nicht auf die Ehrfurcht vor der Lehre der Kirche, die für alle Gläubigen gilt. Wir kommen darauf bei Calvin zurück, der Sinn und Grenzen dieser Ehrfurcht viel gründlicher ausgearbeitet hat als Luther.

3. *Calvins Lehre über das Verhältnis von persönlicher Freiheit und kirchlicher Lehrautorität*

Calvin gibt der sichtbaren Kirche im Erlösungswerk mehr Funktionsraum als Luther. Dennoch steht auch

bei ihm die Tätigkeit des Heiligen Geistes an erster Stelle neben dem individuellen Gläubigen, wenn auch dieses auf den einzelnen gerichtete Geistzeugnis, gerade wegen seiner freiwilligen Bindung an das verkündigte Wort, einen gewissen Zusammenhang mit der Kirche gibt. Dieses innere Zeugnis hat, wie bei Luther, eine doppelte Aufgabe: einerseits innerlich Zeugnis zu geben von der Wahrheit des äußeren Zeugnisses, das in der Schrift gegeben wird; andererseits im Herzen die Heilsbotschaft Gottes zu besiegeln, die mir persönlich geschenkt ist. Luther und Calvin betonen beide den wechselseitigen Zusammenhang zwischen Wort und Geist; aber Calvin setzt den Akzent etwas anders als Luther. Luther geht es vor allem darum, dem angstvollen Menschenherzen Gewißheit über das persönliche Heil zu schenken; Calvin erkennt diese Aufgabe zwar an, aber für ihn steht mehr im Mittelpunkt, daß dieses Band zwischen Wort und Geist uns Sicherheit über die *Wahrheit* der Schrift verschafft. Calvins dringendste Sorge ist nämlich, daß wir niemals unsere Distanz zu dem himmlischen Christus aus dem Auge verlieren. Christus ist im Himmel, wir sind auf der Erde, wiederholt er des öfteren. Diese Betonung der Distanz hängt u.a. mit seinem Mißverständnis von der Gegenwart des auferstandenen Herrn im Himmel zusammen. Er versteht diese als eine irdisch-örtliche Gegenwart, die eine «Gegenwart gleichzeitig auf der Erde» ausschließt¹⁰.

Er kennt keine pneumatische Gegenwart des auferstandenen Herrn. Luther dagegen und auch die Katholische Kirche kennen sie – wenn auch mit anderer Präzisierung. Bei Calvin wird die Distanz zwischen dem verherrlichten Christus im Himmel und der sündigen Menschheit auf Erden nur insofern überbrückt, daß die verherrlichte Menschheit Christi *durch seine Kraft* dem Auserwählten nahe ist¹¹. Und es ist der Heilige Geist, der *durch seine Kraft* die Kraft Christi den «electi» überbringt. Aber der Heilige Geist bewirkt nicht eine ontologische Verbundenheit mit dem verherrlichten Herrn selbst, der dadurch in seiner Kirche gegenwärtig und wirksam ist (wie die Katholische Kirche es lehrt). Calvin geht es um die unmittelbare Beziehung des einzelnen Gläubigen zum verherrlichten Herrn, aber um eine *rein geistige* Beziehung, in der sogar die verherrlichte Menschheit Christi nicht selbst verbindend auftritt, und noch viel weniger ein rein menschlicher Stellvertreter Christi eine wesentliche, essentielle Funktion hat: Alles wird hier zustande gebracht *allein durch Wort und Geist*. Calvin dachte hier nicht allein an eine Abgrenzung von der römisch-katholischen Kirche, sondern ebenso sehr an eine Abgrenzung von den Wiedertäufern, die sich nur auf das innere Geistzeugnis stützten und die Schrift vernachlässigten.

Aus dieser unmittelbaren Christokratie müssen wir nun Calvins Kirchenordnung verstehen. In einem einzigen meisterhaften Satz faßt Calvin das unterschiedliche Verhältnis der Gläubigen zur unsichtbaren und zur sichtbaren Kirche zusammen: «Gleichwie es also nötig ist, daß wir eine unsichtbare, nur für Gottes Augen wahrnehmbare Kirche *glauben*, so wird uns geboten, diese, die mit Hinsicht auf die Menschen Kirche genannt wird, *hoch zu achten* und Gemeinschaft mit ihr zu üben»¹². Glaubensobjekt ist die sichtbare Kirche also nicht; was bedeutungsvoll für ihre Lehrautorität ist. Diese Verneinung suggeriert schon eine recht große Freiheit im Ändern der Kirchenstrukturen, natürlich in Bindung an die Schrift.

Die scharfe calvinische Haltung gegen die Kirchenstruktur der römisch-katholischen Kirche schwingt noch nach in Artikel 1 der einflußreichen Kirchenordnung, die im Jahr 1571 von der Emdener Synode abgefaßt wurde:

«Keine Gemeinde (Kirche) darf über die andern Gemeinden den Primat oder die Herrschaft an sich reißen, kein Prediger über die andern Prediger, kein Ältester über die übrigen Ältesten, kein Diakon über die Diakone. Jede und jeder hat sich sorgfältigst auch vor dem Verdacht solcher Anmaßung und vor jedem Versuch, sich das Regiment anzueignen, zu hüten»¹³. Antihierarchischer geht es kaum noch (es war denn auch der harte Ausdruck einer sehr brüderlich empfindenden «Protestgruppe», die in «feindlichem Gebiet» zusammenkam). Und doch war es so ganz im Geiste Calvins. Damit Christus allein unmittelbar über jeden und alle herrsche, darf weder die eine Ortskirche über die anderen herrschen, noch das eine Amt über das andere. Die Ämter sind für Calvin lediglich *Dienste* an den Gläubigen, die übrigens alle teilhaben am allgemeinen Priestertum. Ein besonderes Priestertum gibt es demnach nicht. Aber vor allem betont Calvin, daß alle «pastores» untereinander gleich sind¹⁴.

Im zitierten Artikel finden wir schon alle die *bleibenden* Dienste der Kirchenordnung, die Calvin als schriftgemäß akzeptiert, außer den «doctores» oder «Lehrern». Letztere sind nach ihm die Männer, die in der apostolischen Kirche die Lehre erklären mußten und die vor allem in den ersten Jahrhunderten, aber auch später noch, für die Erhaltung der reinen Lehre nötig waren.

Kurz noch eine Auskunft über die anderen Pfeiler von Calvins Kirchenordnung. Calvins große Entdeckung in der Praxis der Genfer Kirche und in der Heiligen Schrift ist der «*Presbyter*» oder «Älteste», der die Aufsicht hat über die Lehre und die Lebensweise der Gemeinde und ihres «pastor» oder «Hirten»¹⁵. Vor allem durch diese aus dem Kirchenvolk und durch das

Kirchenvolk gewählten Ältesten schützte der Genter Reformator seine Kirche vor der Gefahr, eine «Pastorenkirche» zu werden. Die «*pastores*» oder «Hirten», so sagt er, haben die Aufgabe, die Lehre zu verkündigen, die Sakramente zu spenden und die Kirche zu leiten, nicht aber über die anderen Gläubigen – zumal nicht über ihre Gewissen – zu herrschen. Schließlich kennt seine Kirchenordnung die «*Diakone*», die mit dem Dienst an den Armen und Kranken beauftragt sind. Diese vier Ämter – und nur diese vier – sind für ihn «bleibende Funktionen», die in aller Reinheit aus der Heiligen Schrift geschöpft wurden. Er fand darin auch wohl «Apostel», aber diese waren für ihn in der Totalität ihres Amtes absolut einzigartig, also unter keinem einzigen Aspekt durch einen Nachfolger zu ersetzen. Er fand auch wohl «Propheten» und «Evangelisten», aber er entschied, daß dies nur Ämter für eine gewisse Zeit waren, also waren sie kein Problem für die Kirchenordnung. Die vier *bleibenden* Ämter betrachtete er als von Christus selbst eingesetzt. So kam er zu seiner «rein-evangelischen Kirchenordnung» von «göttlichem Recht», wenn auch nicht bis in alle Teile¹⁶. De facto folgte die biblische Beweisführung manchmal der schon gewachsenen Praxis, und nicht immer hatte die Heilige Schrift für die Praxis Modell gestanden¹⁷.

Dennoch muß anerkannt werden, daß Calvins Kirchenordnung einige sehr grundlegende biblische Elemente enthält; man denke an die drei Gesichtspunkte: Verkündigen, Beaufsichtigen und Dienen, mit Akzent auf dem Dienen, auch bei den ersten zwei. Aber man denke vor allem an die kühle Reaktion auf die strukturell-verkalkte spätmittelalterliche Kirche: Bei Calvin fällt wieder volles Licht auf die charismatischen Gaben des Heiligen Geistes, und er durchdenkt die Konsequenzen dieser neuen (oder erneuerten) Einsicht, sowohl in den Ämtern wie auch für das Kirchenvolk.

Mehrere Reden und Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils erinnerten uns persönlich lebhaft an Texte, die wir bei Calvin gelesen haben. Vielleicht können einige Punkte seiner Kirchenordnung auch beim weiteren Nacharbeiten der Konzilsbeschlüsse noch anregend wirken¹⁸. Auch der Oberbau von Calvins Kirchenstruktur enthält anregende Aspekte. Wir können hier nur wenig andeuten: für die Ortskirche ist da das «*Konsistorium*», zusammengesetzt zu höchstens einem Drittel aus «*pastores*», zu zwei Dritteln aus «Ältesten» (manchmal kommen noch die «*Diakone*» hinzu); die «*classes*» sind zu vergleichen mit unseren Dekanaten, sind aber «demokratischer» geleitet; die *regionale* oder *nationale Synode* bestehen aus Abgeordneten der «*classes*», im selben Zahlenverhältnis von Pastoren und Ältesten. Schließ-

lich ist sich Calvin der *Universalität der sichtbaren Kirche* auf der ganzen Erde bewußt. Alles zusammen eine sehr solide Kirchenstruktur auf organisatorischer Ebene, vor allem durch das geistliche «demokratische» Element mit den solide kontrollierenden und aktiv teilnehmenden Ältesten: Kontrolle und Teilnahme bis in die Spitze.

Im Anschluß daran ein kurzes Wort über die Kirchenzucht. Calvin fügt manchmal «der reinen Verkündigung des Evangeliums und der rechten Spendung der Sakramente» noch ein drittes Kennzeichen der sichtbaren Kirche hinzu, nämlich «wenn in dieser Kirche die kirchliche Zucht aufrechterhalten wird». Dieser dritte Punkt steht zwar nicht auf derselben Linie mit den beiden anderen, aber – sagt Calvin – «diejenigen irren sich in ihrer Meinung, die vertrauen, daß die Kirchen lange Zeit ohne dieses Band der Zucht bestehen bleiben können»¹⁹. Diese Zucht ist bei ihm manchmal straff. Calvin legt aber besonderen Nachdruck auf den geistlichen Charakter sowohl des Lehrprozesses wie auch des rein disziplinären Prozesses: vor allem muß sich der geistliche Charakter aus der strikten Gebundenheit an die Heilige Schrift erweisen, so daß man immer Mt 18,15-18 darin erkennen kann oder – soweit die Rede von schweren öffentlichen Sünden ist – wenigstens 1 Tim 5,19-21. Wenn es um Lehrprozesse geht, ist Calvins Sorge um ihren geistlichen Charakter und um die Personbeziehung zu dem Angeklagten als «Bruder» noch größer. Vielleicht könnte auch hier die römisch-katholische Kirche von ihm noch etwas lernen, obwohl auch bei Calvin und in den calvinischen Kirchen die Praxis manchmal von der schönen Theorie abwich. – Die Schlüsselgewalt, die den Aposteln übergeben wurde, ist für ihn nichts anderes als der Auftrag, das Evangelium von der Sündenvergebung rein zu verkündigen, darin eingeschlossen das «Behalten» für diejenigen, die die Verkündigung nicht annehmen.

Was läßt nun die so verstandene und konsequent durchgeführte unmittelbare Christokratie noch an Raum für die Lehrautorität der Kirche?

Die Kirche als mystischer Leib Christi hat für Calvin keine ontologische Beziehung zum personalen verherrlichten Leib Christi, und deshalb hat sie auch keine ihr eigene pneumatische Realität. Sie hat ontologisch keinen Anteil an der «Fülle Christi», seinem «*pleroma*». Calvin befürchtet hier, daß «eigene Realität» «autonome Realität» bedeutet (zu Unrecht) und daß «ontologisch» zur «Verdinglichung» der geistlichen Realität führt (in seiner Zeit eine verständliche Furcht).

Die Kirche lebt «ganz allein» von der Verheißung. Und so sehr diese Verheißung auch eine Wirklichkeit konstituiert – der neue Äon des auferstandenen Herrn

strahlt dennoch nicht in die Kirche weiter, sogar nicht im ersten Anfang. Deshalb ist sie nicht endgültig heilig. Deshalb hat sie keine Priester, die an Christi einzigem Priestertum teilhaben. Deshalb kann sie keine unfehlbare kirchliche Lehrautorität haben: keinen Papst also, aber auch kein unfehlbares Konzil in Einheit mit dem Papst. Wohl aber fordert Calvin ein «ehrfürchtiges Aufschauen zur Lehre der Kirche», die ausgesprochen ist in den Bekenntnisschriften oder auch in einer aktuellen Lehrentscheidung der Synode²⁰. Diese Ehrfurcht hat ihren Grund in der Anerkennung des Sprechens des lebendigen Wortes Gottes in der kirchlichen Wortverkündigung und durch sie hindurch.

Der Akzent auf diesem «ehrfürchtigen Aufschauen» ist bei Calvin nach und nach gereift, in dem Maß, wie seine Aufmerksamkeit und Wertschätzung für die sichtbare Kirche zunahm. Der Nachteil dieser späten Entwicklung ist, daß der einseitige Akzent auf der Stellung des einzelnen Gläubigen aus der Periode seiner Lehre von der unsichtbaren Kirche (wenn auch niemals ausschließlich unsichtbar) sehr schwer wiederzugutmachen ist. So erklärt es sich, daß er niemals versucht, den Einfluß der Kirche auf den Glaubensakt des einzelnen in einer einzigartig wirklichen, von Christus seiner Kirche geschenkten Vollmacht zu begründen – außer auf den Auftrag zur Verkündigung und Sakramentspendung. Und das, obwohl er doch die Pastoralbriefe als authentische Paulusbriefe akzeptierte und er auch die Authentizität von Mt 16,18-19 und 28,18-20 nicht in Zweifel zog. Es bleibt bei einem Hinweis auf die hohe Würde, die der sichtbaren Kirche in der Schrift zuerkannt wird. Wo liegt dann die Grenze für mein «ehrfürchtiges Aufschauen zur Lehre der Kirche», wenn mein persönliches Urteil von dieser Lehre abweicht? Calvin sucht die Lösung in der Berufung auf ein «*judicium caritatis*», angewandt auf die Kirche. Hier, sagt er, muß dieses Urteil (zum Unterschied von solch einem «*judicium*» über den einzelnen Gläubigen) zugunsten des guten Rechts der kirchlichen Entscheidung in die «*praesumptio iuris*» übergehen. Das soll heißen: Der einzelne Gläubige muß sich an das Urteil der Kirche halten, wie es in der Bekenntnisschrift oder in der aktuellen synodalen Lehrentscheidung ausgesprochen wird, «bis das Gegenteil aus der Schrift bewiesen wird»²¹.

Die Schwierigkeit liegt darin, daß die Kirche für ihr Gemeinschaftsurteil nicht die unumstößliche Garantie besitzt, die dem einzelnen Gläubigen im – an sich – unfehlbaren inneren Geistzeugnis durchaus zuerkannt wird. Das «ehrfürchtige Aufschauen zur Lehre der Kirche» bleibt also immer begleitet von einem kritischen und – bei abweichendem Urteil – bald mißtrauischen Blick. Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes

wird von Calvin nicht mit dem zur Einheit führenden Geistzeugnis im Ganzen der Kirchengemeinschaft zur Synthese gebracht. Insofern droht in calvinischen Kirchen leicht das Verlassen der Kirche oder auch die Kirchenspaltung, wie die Geschichte bestätigt.

Was wir für das Verhältnis Einzelner-Synode feststellten, gilt analog auch für das Verhältnis Ortskirche-Nationalkirche. Sowohl die Ortskirche wie die Nationalkirche können sich nämlich auf «göttliches Recht» berufen, oder – wie es heißt – «auf Autorität erster Hand»; dabei hat die Ortskirche ein bleibendes Autoritätsorgan, die nationale Kirche in der Regel jedoch nicht. Unfehlbare Autorität hat keine von beiden, obwohl Calvin von einer sicherlich «höheren Autorität» der Synode als Autoritätsorgan der nationalen Kirche spricht. Theoretisch kann die sich benachteiligt fühlende Ortskirche letztlich an die «allgemeine Kirche» appellieren (die alle wahrhaft christlichen Kirchen in der Welt umfaßt). Diese Berufung an ein allgemeines Konzil der allgemeinen Kirche ist immer ein utopischer Fall geblieben, obwohl der jüngere Calvin auf richtig ein solch allgemeines Konzil gefordert hat²².

Etwas von diesem Wunsch klingt nun wieder durch bei dem im Ökumenischen Rat der Kirchen gewachsenen Verlangen nach «Konziliarität», letztlich nach einem «universalen Konzil», das mit Autorität für alle Kirchen sprechen könnte. Aber mit welcher Autorität? Der Weltrat sucht, weil sich das Bedürfnis nach dem Sprechen aus Autorität aufdrängt. Sollte die Katholische Kirche nicht gerade hier «die ersten Schritte tun müssen»²³ durch die – auch ökumenische – Anpassung ihrer Art und Weise der Autoritätsausübung? Wir wissen beiderseits noch nicht genau, welche Schritte, und auch nicht, wohin das führt; beiderseits erkennen wir die Grenzlinien. Aber furchtlos können und müssen wir *gemeinsam suchen*. Das Dekret über den Ökumenismus ermahnt uns, nicht zu weit nach vorn sehen zu wollen, aber unsere ökumenischen Initiativen *gemeinsam* mit den noch nicht ganz mit uns vereinigten Mitchristen zu entwickeln, «ohne den Wegen der Vorsehung irgendein Hindernis in den Weg zu legen und ohne den künftigen Anregungen des Heiligen Geistes vorzugreifen»²⁴. Unser Rückblick auf Luther und Calvin hat uns Licht- und Schattenseiten der Reformation in bezug auf das besprochene Problem gezeigt; aber er hat uns auch verstehen lassen, welchen großen Fortschritt wir beiderseits in einigen Jahrzehnten gemacht haben, um den Schutt von Jahrhunderten beiseite zu räumen.

Heute ist man geneigt zu beten: «Tantus labor non sit cassus.» Möge diese ökumenische Anstrengung nicht vergeblich gewesen sein! Der Heilige Geist hat diese ökumenische Tätigkeit geweckt, sagt das Konzil.

Quer durch die Zeichen des ökumenischen Tiefstands hindurch glauben wir deshalb weiterhin an sein Feuer, das die Kirchen zu «einem passenden und kräftigen

Beginn mit dem Werk der Erneuerung und Reform» zwingt²⁵.

¹ Calvins «Institutiones Christianae Religionis», hgg. 1559, zitieren wir mit Buch, Kapitel und Abschnitt (z.B. Inst. IV. 2.8 = Institutiones Christianae Religionis, Viertes Buch, zweites Kapitel, Nr. 8).

² Vgl. Weimarer Ausgabe (W.A.) 2.145, 7-12; 43.575; 43.576; 17 I, 436,2; 42.563, 17-20; 44.508, 17-30.

³ Vgl. W.A. 31 II, 449-450.

⁴ Vgl. W.A. 18. 653,22-25; 656, 25-28; W.A. Br. I, 133,32-37.

⁵ Vgl. Erlanger Ausgabe 51.103; auch W.A. 7,97.

⁶ Vgl. Der große Katechismus II, 51-54: Die Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche (Göttingen 1952) 657-658.

⁷ Confessio Augustana, art. 7: «Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum»; Die Bekenntnisschriften aaO. 61. – Auszeichnungen vom Autor des Artikels.

⁸ Confessio Augustana, art. 28.53-55: Die Bekenntnisschriften aaO. 129.

⁹ Confessio Augustana, 28.21; ebd. 123-124. – Hier fügt der lateinische Text gegenüber dem deutschen in schärferer Formulierung hinzu: «Hic necessario et de iure divini debent eis ecclesiae praestare oboedientiam, iuxta illud: Qui vos audit, me audit.»

¹⁰ Vgl. Inst. IV 17.12; und 17.32; auch Op. Calv. 9.169.

¹¹ Vgl. Inst. II 15.3; auch Op. Calv. 45.568; 15.723.

¹² Inst. IV 1.7. – Hervorhebung vom Autor des Artikels.

¹³ Wir folgen in unserer Übersetzung dem vertrauenswürdigsten lateinischen Text, der lautet: «Nulla ecclesia in alias, nullus Minister in Ministros, Senior in Seniores, Diaconus in Diaconos primatum seu dominationem obtinebit, sed potius ab omni suspicione et occasione sibi cavebit»; vgl. Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung, bearbeitet und herausgegeben von Paul Jacobs (Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kr. Moers) 252.

¹⁴ Op. Calv. 53.234; auch Inst. IV 3.8 und 4.2.

¹⁵ Die Aufgabe der «Presbyter» steht weder im Neuen Testament und in der nachapostolischen Zeit, noch bei Calvin eindeutig fest. Manchmal predigten sie auch; in der nachapostolischen Zeit haben sie oft auch eine liturgische Funktion. Für letztere hat Calvin kein Auge.

¹⁶ Vgl. Ordonnances ecclésiastiques de Genève (1541), passim vor allem in Op. Calv. 10 I, 15-16; ebd. 92; auch Inst. IV 5.10; 6.9; 3.1; 3.4.

¹⁷ Vgl. J.L. Witte S.J., Het probleem Individu-Gemeenschap in Calvijn's Geloofsnorm (Franeker 1949) II, 25-27 und 33-40 (über die Entwicklung von Calvijn's Kirchenordnung) und 83-96 (über die Lehrgewalt der Kirche).

¹⁸ Vgl. für die katholische Bereitschaft, von «den anderen» zu lernen: Dekret über den Ökumenismus Nr. 4, 9 und 24.

¹⁹ Inst. IV 12.4.

²⁰ Kein Papst und Konzil: Inst. IV 8.10 und 9.1. – Jedoch «ehrfürchtig aufsehen»: Inst. IV 9.8: 9.2 und 9.13.

²¹ Vgl. den bekannten Artikel 31 der Dordrechter Kirchenordnung, der in den Niederlanden schon zu mehreren Kirchenspaltungen geführt hat.

²² Vgl. Op. Calv. 5.537: «actes de Ratisbonnes», Calvins Übersetzung und Umarbeitung der Akten des Regensburger Gesprächs von 1541, die von Butzer in lateinischer Sprache abgefaßt wurden.

²³ Dekret über den Ökumenismus Nr. 4.

²⁴ Ebd. Nr. 24.

²⁵ Ebd. Nr. 4.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN WITTE

Geboren 1907 in Groningen/Niederlande. Jesuit. Priesterweihe 1940. Er studierte in Djokjakarta/Indonesien, Maastricht und Heidelberg. Doktor der Theologie; Dissertation: Het probleem individu-gemeenschap in Calvijn's Geloofsnorm (Franeker 1949) 2 Bände. Zunächst Dozent an der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Maastricht. Seit 1955 lehrt er ökumenische Theologie an der Gregoriana in Rom. Gastvorlesungen an der University of San Francisco, Boston College, University of St. Louis und an der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Barcelona. Er war Peritus der Theologischen Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Sekretariats für die Förderung der christlichen Einheit. Veröffentlichungen: Die Christologie Calvins: Grillmeyer/Bacht (Hg.), Das Konzil von Chalkedon, Bd. III (Würzburg 1954); One, Holy, Catholic and Apostolic: H. Vorgrimler (Hg.), One, Holy, Catholic and Apostolic (London/Sydney 1968); ferner viele andere Artikel u.a. in Gregorianum, La Civiltà Cattolica, Münchener Theologische Zeitschrift. Anschrift: Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma/Italien.