

ekklesiologische Realität: CONCILIUM 8 (1972) 500–514, bes. 501–505; F. Wolfinger, Die Rezeption theologischer Einsichten und ihre theologische und ökumenische Bedeutung: *Catholica* 31 (1977) bes. 209–222; 227–229.

⁶ Vgl. meine Überlegungen: aaO., 229–233; L. Stan: 72–80; W. Küppers: 81–104 in dem Sammelband: Konzile und die ökumenische Bewegung (Anm. 1).

⁷ Weitere Lit.: Y. Congar, aaO., 511f; H. Bacht, Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche: *Catholica* 25 (1971) 144–167; A. Rosmini, Die fünf Wunden der Kirche. Kritische Ausgabe (Paderborn 1971); J.H. Newman, Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre: *Hochland* 40 (1947/48) 401–414; 549–557; M. Seckler, Art. Glaubenssinn: *LThK* 4 (1960) 945–948.

FRANZ WOLFINGER

1940 in Neulosimthal (Böhmen) geboren. Studium der Theologie, Philosophie und Religionswissenschaften in Regensburg und München; Dr. theol.; Habilitation für Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie; derzeit Leiter des Kath. Instituts für missionstheologische Grundlagenforschung (IMG) in München. Veröffentlichungen: *Der Glaube nach J.E v. Kuhn* (Göttingen 1972); *Denken und Transzendenz – zum Problem ihrer Vermittlung* (Frankfurt/M. 1981); *Arbeiten u.a. zu Themen der Fundamentaltheologie* (Glaube, Theologie, Rezeption, Leiden, Trinität), der ökumenischen Theologie und der Missions- und Religionswissenschaften. Mitherausgeber: *Auf Wegen der Versöhnung* (Frankfurt/M. 1982); der Reihe: *Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog* (St. Ottilien 1981 ff.). Anschrift: Berg-am-Laim-Straße 139 a, D-8000 München 80.

Paolo Ricca

Das ökumenische Konzil:
Ausdruck der Kollegialität der
Bischöfe oder der *communio
ecclesiarum* oder gar der
gesamten Gemeinschaft der
Gläubigen?

I.

Das ökumenische Konzil als Thema des interkonfessionellen Dialogs und als mögliche Einheitsstruktur einer künftigen wiederveröhnten Christenheit ist eine Art symbolischer Ort für das Zutagetreten der Widersprüche und zugleich der Verheißungen, welche die gegenwärtige Phase der Beziehungen zwischen den Kirchen kennzeichnen:

Einerseits kann man sagen, daß alle organisierten Ausdrucksformen des Christentums irgendeine Form von Konziliarität verwirklichen: Das Christentum stellt sich in allen (oder fast allen) seinen Spielarten als konstitutiverweise konziliare Größe dar.

Andererseits verwirklicht sich diese noch unbestimmte Konziliarität in ziemlich unterschiedlichen Modellen mit theologischen und rechtlichen Unterschieden nicht nur der Form, sondern der Substanz nach – obwohl es andererseits nicht an überraschenden Analogien mangelt: Kirchen, die dem äußeren Anschein nach untereinander getrennt sind, sind trotzdem insgeheim geeint aufgrund des Typs von Konziliarität, den sie verwirklichen.

Ein dritter Tatbestand, den es sich zu vergegenwärtigen gilt, ist, daß ein Großteil der Formen heute bestehender Konziliarität konfessioneller oder denominationeller Art ist: also eine Konziliarität, die wir «vorökumenisch» nennen könnten, wenn auch einige Kirchen oder Konfessionen darauf bestehen, sie als eine schon ökumenische zu verstehen. In dieser Hinsicht würde das christliche ökumenische Bewußtsein einen bescheidenen, aber wichtigen Schritt vorwärts tun, wenn alle Kirchen darauf verzichten würden, Strukturen oder Gestaltungen, die nur

einer einzigen christlichen Konfession zu eigen sind, «ökumenisch» zu nennen. Die Ökumenizität einer Struktur oder Gestaltung kann nämlich tatsächlich nicht von einer Seite her geltend gemacht werden, sondern nur durch allgemeine Anerkennung festgestellt werden.

Schließlich sei noch daran erinnert, daß, auch wenn die Organe und Versammlungen des Weltrates der Kirchen keine vollen Ausdrucksformen ökumenischer Konziliarität sind (und es auch nicht sein wollen), ihr ekklesiologischer Wert doch unlegbar (wenn auch noch umstritten) ist, und dies um so mehr, wenn die Kirchen und Konfessionen übereinstimmend anerkennen – wie es in der Erklärung von Toronto 1950 geschehen ist –, daß keine von ihnen die volle Wirklichkeit der einzigen Kirche Christi erschöpfend darstellt¹. Der Schritt vorwärts, der zu machen wäre und aufgrund dessen der Ökumenische Rat der Kirchen mehr und besseres als jedes andere Organ ausrichten würde, wäre der Übergang von der vorökumenischen Konziliarität, an die die Kirchen schon gewöhnt sind, zu einer ökumenischen Konziliarität, die sie auf weite Strecken noch lernen müssen.

II.

Im Blick auf das ökumenische Konzil befinden wir uns heute in einer paradoxen Lage: Einerseits fehlt es bekanntlich an einer Übereinkunft über das Wesen des Konzils und über die Kriterien seiner Ökumenizität, weswegen – streng genommen – ein ökumenisches Konzil heute noch als eine unmögliche Möglichkeit erscheint. Andererseits ist der einzige Weg, auf dem man zu dieser Übereinkunft zu kommen hoffen kann, der konziliare Weg – wie immer man ihn auch verstehen mag. Mit anderen Worten: Übereinstimmung über das Konzil kann man nur durch das Konzil selbst gewinnen, welches damit sowohl zum anzustrebenden Ziel wie gleichzeitig zum Weg wird, auf dem dieses Ziel erreicht werden soll. Mit diesem Paradox zu leben erfordert eine besondere Art von Mut: nämlich den Mut, wenigstens eine Zeit lang im Widerspruch zu leben.

Der ökumenische Weg fordert also Schritte in Form von Zwischenlösungen, bei denen noch nicht deutlich sichtbar geworden ist, was wir einmal sein werden (1 Joh 3,2), und nur wenn wir diese unbequeme, aber schöpferische Situation gelten lassen, daß wir nicht mehr sind, was wir

einmal waren, und daß wir noch nicht sind, was wir einmal sein werden, können die nötigen Freiräume entstehen, in denen das ökumenische Neue ans Tageslicht kommen kann.

Da es an einem gemeinsamen ökumenischen Kirchenrecht für die gesamte Christenheit fehlt und weil daher in jenem Rahmen der Rechtsunsicherheit gearbeitet werden muß, in dem sich die gesamte ökumenische Arbeit abspielt – was sich manchmal als Hilfe, manchmal aber auch als Hindernis erweist –, können die Kirchen ein Konzil aller Christen nur dann zustande bringen, wenn sie die vorkonziliare Zeit so zu leben lernen, als wenn sie schon konziliar wäre, d. h. nur wenn sie es fertig bringen, schon heute zeit- und situationsgemäße Formen des Lebens und Denkens vorwegzunehmen, wie sie einer Christenheit «im Zustand des Konzils» eigentümlich sind.

Um dieses Konzil wirklich zu erreichen, müßte der Geist des Konzils schon lange zuvor im Leib der Kirche zu pulsieren beginnen, und es müßten erste Elemente konziliaren Lebens – auch in partiellen Formen – anfanghaft schon heute verwirklicht werden. Dies zieht die Forderung einer zweiten Form mutigen Handelns nach sich: nicht mehr bloß den Mut zu haben, in der Art von Widerspruch zu leben, der typisch ist für jede Übergangsphase, sondern auch den Mut, mit Unvollkommenheit zu leben, d. h. mit unvollkommenen, unvollendeten Formen von Konziliarität und in Erwartung der künftigen Fülle. Diese Erwartung wird von Geduld und zugleich von Ungeduld bestimmt sein müssen: Beide sind nötig. Am wichtigsten aber ist das, was wir schon gesagt haben: das Paradox eines ökumenischen Konzils zu leben, das sowohl das zu erreichende Ziel wie auch der Weg ist, um eben dieses Ziel zu erreichen.

III.

Was das ökumenische Konzil eigentlich sei: Ausdruck der Kollegialität der Bischöfe oder der *communio ecclesiarum*, oder auch stellvertretende Darstellung der gesamten Gemeinschaft der Gläubigen – genau dies ist die *quaestio disputata*, über die bisher noch kein Konsens und noch nicht einmal eine Konvergenz hergestellt worden ist. Diese fehlende Übereinstimmung ist das Haupthindernis für die Einberufung des Konzils. Rein formal erscheint die Lage dadurch blockiert. Die verschiedenen Formen konfessio-

nellen Kirchenrechts zum Thema «Synode» oder «ökumenisches Konzil» widersprechen einander offensichtlich, und es ist nicht abzusehen, wie so unterschiedliche Auffassungen, welche ihre Wurzeln letztlich in gleichfalls unterschiedlichen Ekklesiologien haben, kurzfristig miteinander versöhnt werden könnten.

Die Kirchen katholischer Tradition werden es ablehnen, eine Versammlung als «ökumenisches Konzil» anzuerkennen, an der auch Laien mit den gleichen Rechten wie die Kleriker teilnähmen. Umgekehrt werden die Kirchen presbyterianisch-reformierter Tradition – von wenigen Ausnahmen abgesehen – es ablehnen, eine Versammlung, an der die Laien nicht vollintegriert teilnähmen, als «ökumenisches Konzil» oder als «ökumenische Synode» anzuerkennen.

Die Frage, die man sich realistischerweise zu stellen hat, ist also folgende: Welche Ebenen konziliarer Gemeinschaft sind möglich, wenn man ausgeht von solch unterschiedlichen Weisen, das ökumenische Konzil zu verstehen und zu leben? Ein erster Hinweis für die Beantwortung dieser Frage könnte dies sein: Wenn man den Konsens über das Wesen und damit auch über die Zusammensetzung des Konzils als eine Vorbedingung für seine Einberufung betrachtet, wird es wahrscheinlich niemals zu dieser Einberufung kommen. Es bedarf als Zwischenlösungen vorbereitender Schritte mit gesamtchristlichen Versammlungen, welche nicht die kanonische Qualifikation «ökumenisches Konzil» bekommen können, die aber einige Kennzeichen eines solchen besitzen können und damit eine unvollkommene Form von Konziliarität bilden können: Dies wäre ein notwendiger Schritt auf angemessenere konziliare Formen hin.

Im Hinblick auf diese Versammlungen, zu der jede Kirche oder Konfession mit entsprechend den von ihrer eigenen «Konzilstheologie» bestimmten Kriterien gewählten Deputationen teilnehmen würde, bliebe das Urteil über die Ökumenizität noch in der Schwebe und würde erst nach Abschluß der Arbeiten gefällt. Mit anderen Worten: Die Ökumenizität einer gesamtchristlichen Versammlung konziliaren Typs würde nicht *a priori* festgesetzt, sondern vielmehr erst *a posteriori* erkannt und anerkannt. Es ginge dabei nicht mehr bloß um eine Frage des Rechtes, sondern auch der Wertung. Es hinge nicht in erster Linie von der Identität der Teilnehmer, sondern von der Qualität der Arbeit ab. Es würde den ökumenischen Weg sehr erleichtern,

wenn die Kirchen – klug und stufenweise, aber entschieden fortschreitend – sich daran gewöhnen würden, die Frage nach der Ökumenizität einer Versammlung nicht schon in Form eines Vorurteils vor deren Abwicklung aufzuwerfen, sondern nachträglich und kritisch in der Auswertung ihrer Ergebnisse. Kurzum: Der Baum würde dann nach seinen Früchten und nicht nach seinen Zweigen beurteilt.

IV.

Was ist zu sagen zum Verständnis des Konzils als Ausdruck der Kollegialität der Bischöfe? So nämlich betrachtet bekanntlich die katholische Tradition in ihren verschiedenen historischen Ausdrucksformen das Konzil. Bezeichnend ist die Tatsache, daß im neuen Codex Iuris Canonici der Abschnitt unter dem Titel «Die oberste Autorität der Kirche» kein Kapitel oder keinen Artikel enthält, die in ihrer Gesamtheit dem ökumenischen Konzil gewidmet wären. Von ihm ist nur innerhalb des Artikels über das Bischofskollegium (cann. 337–341) die Rede. Das ökumenische Konzil ist hier nichts anderes als ein Attribut des Episkopats in hierarchischer Gemeinschaft mit dem Papst. Die beherrschenden Grundlinien dieser Auffassung sind die beiden folgenden Grundsätze: 1. Die Bischöfe sind – mit dem Papst vereint und ihm untergeordnet – das eigentliche konziliare Subjekt; 2. in erster Linie geht es dabei um die Ausübung ihrer *potestas*. Das Konzil ist eine Funktion des kirchlichen Amtes in seiner höchsten Ausdrucksform, im Episkopat. Der Bischof aber ist *vicarius Christi*, nicht *vicarius ecclesiae*. Obwohl er beim Konzil auch Sprecher seiner Kirche ist, so nimmt er doch daran teil als *vicarius Christi*, nicht der Kirche. In diesem Rahmen empfängt auch das Adjektiv «ökumenisch» eine neue Bedeutung: Es bezeichnet nicht mehr die Gesamtheit der Kirche, sondern die Fülle des Amtes.

Was soll man von all dem halten? Es gibt hier eine Menge von Punkten, die einen ratlos machen können. Wenigstens zwei von ihnen seien hier genannt:

Der erste Punkt betrifft die Beziehung des Bischofs zu seiner Kirche (oder Diözese). Es handelt sich hier um eine lebenswichtige Beziehung. Ein Bischof ohne seine Kirche ist eine ekklesiologische Unmöglichkeit. Der antike (sehr diskussionsbedürftige) Grundsatz «*ubi episcopus, ibi ecclesia*» bedeutet nicht, daß der Bischof die Kirche in sich einbegreift, sondern

daß der Bischof nicht ohne die Kirche ist (und umgekehrt). Nun tritt aber tatsächlich die Kirche als der eine Pol dieses Bezugspaares, der doch konstitutiv ist für die Wirklichkeit des Bischofsamtes, im Konzil nicht in Erscheinung, da der Bischof an ihm ohne seine Kirche teilnimmt. Diese hat er zwar im Herzen, aber eine bloß verinnerlichte Kirche ist niemals die wirkliche Kirche. Ein bloß aus Bischöfen bestehendes Konzil isoliert diese institutionell (wenn auch nur eine Zeit lang) von der übrigen Kirche, und so führt es zu einer Zerlegung und einer Verrenkung des Kirchenkörpers. Statt – wie es sein sollte – die Einheit der Kirche sichtbar darzustellen, verfestigt ein nur aus Bischöfen bestehendes Konzil die Zweiteilung zwischen Amtsträgern und Volk. Statt die Gesamtkirche sichtbar zu machen, macht es nur ihr Amtsgefüge sichtbar, den eigentlichen Leib der Kirche dagegen macht es unsichtbar.

Der zweite Punkt, der uns ratlos macht, betrifft die Beziehung des Bischofs zu den anderen christlichen Amtsträgern. Auch wer das Bischofsamt als das wichtigste Amt der Kirche anerkennt, wird vermeiden wollen, daraus ein so exklusives und allbeherrschendes Amt zu machen, daß es die gesamte Wirklichkeit der Ämter überhaupt in sich zusammenfassen würde. Gerade wenn man das Bischofsamt als Erben und Nachfolger des Apostelamtes verstehen will, müßte man um so mehr auch der nach dem übereinstimmenden Zeugnis des Neuen Testaments unbestreitbaren Tatsache Rechnung tragen, daß das Apostelamt nur *ein* Amt der Kirche neben anderen Ämtern ist, für die es weder alles bestimmendes Muster ist noch deren Synthese. Auf keinerlei Weise und in keinem Falle schließt das Apostelamt nach dem Neuen Testament die große und buntfarbige Blütenfülle der Ämter der Kirche in sich. Wenn daher das ökumenische Konzil als Ausdruck der Ämterkirche verstanden wird, müßte es nicht nur die Fülle, sondern auch die Gesamtheit – und daher die vielfältige Verschiedenheit – der christlichen Ämter widerspiegeln. Wenn es schon eine Versammlung von Amtsträgern ist, dann sollte es wenigstens eine Versammlung aller Arten von Amtsträgern sein und nicht nur einer einzigen Art.

V.

Ist das ökumenische Konzil Ausdruck der *communio ecclesiarum* oder auch Vertretung der gesamten Gemeinschaft der Gläubigen? Nach

dieser Auffassung sind die Kirchen (und nicht die Bischöfe oder die Amtsträger insgesamt) das Subjekt des Konzils. Man denkt hier unwillkürlich an die synodale Tradition, wie sie den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen eigentümlich ist. Das Bild ist aber doch noch etwas komplexer. Die Reformation des 16. Jahrhunderts hat einerseits die lange konziliare Tradition der Kirche revidiert, andererseits aber hat sie sie auch neubelebt, vor allem auf Seiten der reformierten (= kalvinistischen) Kirchen.

Die Haltung der Väter des Luthertums zu Konzil und Synode² schillert zwischen gemäßigttem Wohlwollen und nur schlecht verborgener Furcht. Sie zögern, dies als die ideale Form des Kirchenregiments zu betrachten. Und dennoch faßt die Synodalstruktur – anfangs verbunden mit dem Institut der Kirchenvisitationen – Fuß. Aber die ersten lutherischen Synoden sind – abgesehen von einigen wichtigen Ausnahmen – Synoden von Pastoren, denen aber immerhin einige herausragende Gemeindeglieder zur Seite treten: Theologen und vor allem Fürsten. Tatsächlich gilt der Grundsatz: «Über Lehre zu urteilen kommt der Kirche zu, das heißt den Ältesten und den Fürsten.»³ Die Synode ist hier noch eine Versammlung von Amtsträgern, nicht von Kirchen. Das Neue ist, daß auch der Fürst (also ein Laie) Amtsträger ist, und zwar aufgrund seiner Eigenschaft als Getaufter. Die Synode ist also nicht mehr ausschließlich klerikal, obwohl sie im wesentlichen «ministerial» (also Versammlung von Amtsträgern) bleibt.

Später, in der Zeit der lutherischen Orthodoxie, wird sich dann die Idee einer angemessenen Beteiligung von Laien an der Synode als Voraussetzung ihrer Repräsentativität und dann auch ihrer Ökumenizität durchsetzen – freilich mehr in den Büchern als in der Wirklichkeit⁴; und zwar so sehr, daß es noch im 19. Jahrhundert im Luthertum eine «Apotheose des Amtes» (wie es genannt wurde), gab, die eine gewisse Zurückhaltung gegenüber dem Synodalinstitut bewirkte.

Ganz anders war die Situation bei den Reformierten: Hier ist die Synode von allem Anfang an eine Versammlung von Pastoren, Ältesten und Diakonen, d. h. der Angehörigen der drei grundlegenden Ämter der Kirche. So ordnet die «Disziplin der reformierten Kirche von Frankreich» (1559) an: «Die Pastoren sollen jeder einen Ältesten oder einen Diakon oder auch mehr als einen zur Synode mitbringen.»⁵

Auch hier wird die Synodalversammlung von Amtsträgern gebildet. Aber es gibt doch immerhin zwei wichtige Neuerungen: Die erste ist, daß die Synode die gesamte dreigliedrige Ämterstruktur der Ortsgemeinde reproduziert, wodurch – unter diesem Gesichtswinkel – Synode und Ortsgemeinde wechselseitige Spiegelbilder darstellen. Die zweite Neuerung ist, daß Älteste und Diakone als Inhaber von Wahlämtern innerhalb ihrer Ortsgemeinden in der Synode eine Funktion ausüben, welche die Kirchen repräsentiert, aus denen sie kommen⁶.

So setzt sich – ausdrücklich schon in einigen kirchenrechtlichen Bestimmungen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wie jenen der Synode von Emden – die Idee von der Synode als Vertreterversammlung durch, deren Physiognomie sich damit auch schrittweise wandelt: Aus einer Versammlung von Amtsträgern wird eine Versammlung von Kirchen. Diese selbst sind es nun, welche mittels ihrer Deputationen die Synode konstituieren. Was also ist dann die Synode (oder das Konzil)?

1. Eben weil sie Versammlung von Kirchen ist, ist auch die Synode selbst Kirche und «schafft Kirche». Nicht von ungefähr – um nur ein Beispiel zu erwähnen – eröffnet die reformierte Synode von Frankreich im Jahre 1683 ihre Arbeiten mit der Verlesung des Glaubensbekenntnisses und der Kirchenordnung, und sie beschließt ihre Arbeit mit der Feier des Abendmahls – «unter der Voraussetzung, daß dies geschehe in Gemeinschaft mit der gesamten Kirche des Ortes, an dem sie versammelt sein werden...»⁷

Die Synode ist also Bekenntnisversammlung und Eucharistiegemeinde. Die Tatsache sodann, daß das Abendmahl zusammen mit der Ortsgemeinde gefeiert wird, offenbart das lebendige Band, welches Synode und Kirchen verbindet: Die Synode ist eine bestimmte Weise, wie die Kirchen ihr Sein erfahren. In ihr erleben die Kirchen auf kollegiale Weise ihre Einheit, und die Kirche erweist darin ihre Ökumenizität. Die Synode ist also nicht in erster Linie eine gesetzgebende Versammlung, eine Art Kirchenparlament, sondern eine gottesdienstliche Versammlung. In diesem Sinne ist sie nicht Vertretung der Kirche, sondern Lebensvollzug der Kirche.

2. Die Idee von der Synode als einer Vertreterversammlung ist relativ späten Datums und im Grunde genommen auch zweitrangig. Im christlichen Altertum konstituieren die Synoden sich «weder durch Konföderation noch durch Prä-

sentation»⁸. Erst im späten Mittelalter und vor allem im 15. Jahrhundert setzt sich – in Verbindung mit einer gewissen Säkularisierung des kirchenrechtlichen Denkens – die Idee einer Delegation von Vollmachten seitens der Kirche an die Synodalversammlung durch, welche dann diese Vollmachten ihrerseits ausübt und auf diese Weise repräsentativ für die Kirche handelt.

Die Synode übt zweifellos eine Vertretungsfunktion aus, insofern sie für die Gesamtheit der Kirchen in deren Auftrag handelt. Aber damit handelt sie wohlgemerkt mehr als Äußerung der Kirchen denn als ihre Vertretung. Es ist nicht die Synode, die anstelle der Kirchen handelt, sondern es sind die Kirchen, die durch die Synode handeln. Andererseits ist die Synode nicht eine Art von kollektivem *alter ego* der Kirchen. Es ist der Mühe wert, hier anzumerken, daß die Synode nicht von Delegationen, sondern von Deputationen konstituiert wird. Das Mandat der Kirchen ist für gewöhnlich nicht gebunden, sondern ganz weit gefaßt. Die Deputierten sind nicht bloße Sprecher der entsendenden Kirchen, und die Synode ist nicht bloß der Resonanzkörper des Willens der Teilkirchen. Sie ist vielmehr ein schöpferisch wirkender Ort des Dialogs, der Begegnung und des Gebets in der Suche nach dem Willen Gottes. Der Wille der Synode ist nicht die bloße Summe der partikulären Willen der Kirchen. Sie setzt diese verschiedenen Willen vielmehr voraus, und gleichzeitig transzendiert sie sie, indem sie sie bestätigend in ihren eigenen Willen aufnimmt. Die Synode geht von den Kirchen aus, sie besteht nicht ohne deren Auftrag, aber sie ist auch eine Instanz des Lehramtes und der Leitung, die mit eigener Identität, mit eigenem Willen und mit eigener Autorität begabt ist.

Die Synode verwirklicht also auf universaler oder allgemeiner Ebene das, was jede christliche Gemeinde auf örtlicher Ebene verwirklicht: Sie ist zusammengerufene und in Ordnung errichtete Kirche. Aber eben weil sie Kirche ist, ist sie «wesentlich als Geschehen zu verstehen und nicht körperschaftlich-statisch als <Vertretungsorgan>»⁹. Die Synode ist Kirche, aber sie repräsentiert diese auch, indem sie ihrer Einheit und zugleich ihrer Universalität sichtbare Gestalt verleiht. Ihre Autorität liegt aber nicht in der Spannweite ihrer Repräsentativität, sondern in der evangelischen Authentizität ihres Wortes. Ort der Begegnung und des Ringens jeder Kirche mit allen anderen; Raum für die brüderliche

Aussprache und das Gebet in der Anrufung des Heiligen Geistes und des Horchens auf Gottes Wort; Mittel zum Suchen und Finden der Verständigung im Dialog; Organ für verpflichtende Entscheidungen im Blick auf das christliche Zeugnis in der Welt: alles dies ist die Synode als Versammlung der Kirchen. Sie ist ein grundlegendes und unersetzbares Ausdrucks- und Kommunikationsmittel der Kirchen – das ideale Instrument, das den Kirchen hilft, Träger des Austauschs zwischen den Christen zu sein, dies aber nicht in Isolierung gegeneinander, sondern in der durch die Berufung geschaffenen Solidarität.

VI.

Alles, was wir hier von der Synode gesagt haben, das haben wir zugleich vom ökumenischen Konzil gesagt: Beide sind tatsächlich untereinander austauschbare ekklesiologische Größen. Aus dem hier entwickelten Gedankengang läßt sich eine Forderung ableiten: Das, was wir die innere Konziliarität des Leibes der Kirche nennen möchten, muß seinen nicht bloß sprunghaften, sondern beständigen Ausdruck finden, und zwar über die örtliche Ebene hinaus auch auf der allgemeinen Ebene. Mit anderen Worten: Das ökumenische Leben der Kirche muß einen konziliaren Rhythmus annehmen.

Wenn das Konzil aber – wie wir es hier vertreten haben – eine Seins- und Ausdrucksweise der Kirchen selbst ist, dann geht die Aufwertung der Rolle des Konzils Hand in Hand mit der Aufwertung der Rolle der Kirchen. In beiden Fällen ist das kirchliche Amt – so unverzichtbar es auch sein mag – dann nicht mehr der institutionelle Angelpunkt des Lebens der Kirche. Dieser Angelpunkt wird heute von Versammlungen gebildet, von der örtlichen bis zur konziliaren Versammlung. Nicht von ungefähr hat sich die tiefgreifendste synodale Erfahrung in unserem

Jahrhundert – jene der Bekennenden Kirche in Nazideutschland – verbunden mit der Wiederentdeckung der Kirche als «Gemeinschaft von Brüdern» (so definiert sie die dritte These der Barmer Erklärung von 1934)¹⁰.

Auf eben dieser Linie liegt auch der Vorschlag, die Grundordnung der christlichen Kirche – sei es der Ortsgemeinde oder der konziliaren Gemeinschaft – als «bruderschaftliche Christokratie»¹¹ zu verstehen. So wird das unzerreißbare Band, das zwischen örtlicher Versammlung und konziliarer Versammlung besteht, verstärkt und betont. Es scheint uns also angebracht, abschließend an die Bemerkung von Karl Barth zur ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (in Amsterdam 1948) zu erinnern, daß nicht nur die bischöfliche, sondern auch die presbyterianisch-synodale Verfassung der Freiheit des Wortes Gottes durch die christliche Gemeinde und der Freiheit der christlichen Gemeinde durch das Wort Gottes mehr hinderlich als dienlich sein könne, wobei er noch hinzufügte: «Die Angst vor der Freiheit des Herrn Jesus Christus und die Angst vor der Freiheit seiner Gemeinde können, wo es um die Erneuerung der Kirche geht, keine guten Ratgeber sein.»¹²

Damit soll wenigstens zweierlei gesagt sein: 1. daß die wahrscheinlichen Vorteile eines konziliaren Systems, das von den Kirchen als Normalform der Verwirklichung von Einheit und Universalität und als allgemein übliches Instrument des Lehr- und Leitungsamtes letzten Endes abhängen von der Reife, der Initiativefähigkeit und vor allem der Freiheit, die den Ortskirchen zugestanden wird; 2. daß die Angst vor dem Konzil, die auch in gewissen christlichen Kreisen verbreitet ist, im Grunde genommen nichts anderes ist als Furcht vor der Freiheit der Ortskirchen, und daß umgekehrt der Mut zum Konzil in den Kirchen gleichbedeutend ist mit deren Mut, ihre Freiheit zu leben.

¹ Die Wichtigkeit dieses Dokuments des Ökumenischen Rates der Kirchen wird ganz richtig unterstrichen von Ernst Kinder, Was ist ein ökumenisches Konzil?: K. E. Skydsgaard (Hg.), Konzil und Evangelium (Göttingen 1962) 25f.

² In der Ekklesiologie und im Recht der Kirchen der Reformation bedeutet Synode für gewöhnlich die Generalversammlung einer Teilkirche – also ein konfessionelles und kein ökumenisches Organ. Aber die Synode einer Teilkirche hat die gleiche Physiognomie und nimmt die gleichen Funk-

tionen wahr, die man einem ökumenischen Konzil für die Gesamtkirche zuschreiben würde. Deswegen deckt sich die Theologie der Synode im Kern mit der Theologie des ökumenischen Konzils: Wenn man von der einen spricht, spricht man zugleich auch von dem anderen. Im Rahmen dieses Artikels sind die Begriffe «Synode» und «ökumenisches Konzil» also gleichbedeutend. Unterschiedlicher Art kann tatsächlich nur ihr jeweiliger Horizont, nicht aber ihr Wesen sein.

³ So nach Melanchthon. Vgl. R. Stupperich, Konzil und Synodé bei Melanchthon: Beiträge zur historischen und systematischen Theologie (Berlin 1955) 203.

⁴ K. G. Steck, Der «Locus de Synodis» in der lutherischen Dogmatik: Theologische Aufsätze, Karl Barth zum 50. Geburtstag (München 1936) 345.

⁵ Wilhelm Niesel (Hg.), Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche (Zollikon/Zürich 1938) 76, 5–6.

⁶ Jean-Jacques von Allmen, Le saint ministère (Neuchâtel 1968) 183.

⁷ F. Méjan, Discipline de l'Eglise réformée de France (Paris 1947) 256.

⁸ Wilhelm Maurer, Typen und Formen aus der Geschichte der Synode: Die Kirche und ihr Recht (Tübingen 1976) 81.

⁹ R. Bäumlin, Art. «Synode»: RGG³ VI, 569.

¹⁰ A. Burgmüller (Hg.), Kirche als Gemeinde von Brüdern (Gütersloh 1980).

¹¹ E. Wolf, Ordnung der Kirche (Frankfurt am Main 1961), 67. Vgl. auch K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/2 (Zollikon/Zürich 1955) 770f.

¹² K. Barth, Die Kirche – die lebendige Gemeinde des lebendigen Herren Jesus Christus, in: Die Unordnung der

Welt und Gottes Heilsplan, I: Die Kirche in Gottes Heilsplan (Gotthelf-Verlag, Zürich 1948) 79.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PAOLO RICCA

1936 in Torre Pellice bei Turin geboren. Studium der Theologie in Rom und Basel. Dort Promotion zum Doktor der Theologie. 1962 zum Pastor der Waldenserkirche ordiniert. Bis 1976 im Gemeindedienst. Seit 1976 Professor der Kirchengeschichte und der Praktischen Theologie an der Walddensischen Theologischen Fakultät in Rom. Veröffentlichungen u.a.: Die Eschatologie des vierten Evangeliums (Zürich 1966); Il cattolicesimo del Concilio (Turin 1966); La morte di Dio: Una nuova teologia? (Turin 1967); Il cristiano davanti alla morte (Turin 1978); (zus. mit Pietro Corsani) Pietro e il papato nel dibattito ecumenico moderno (Turin 1978). Anschrift: Facoltà Valdese di Teologia, Via Pietro Cossa 42, I-00193 Roma, Italien.