

350 Jahre Regensburger Reichstag (1653/54)

Konfessionalismus – Calixtinismus – Ökumenismus

Von KNA-Mitarbeiter Prof. Dr. Christoph Böttigheimer

Ereignisse von historischem Rang sind erwiesenermaßen nie monokausal erklärbar. Möchte man dieser Erfahrung Rechnung tragen, so muss auch in bezug auf den Dreißigjährigen Krieg (1618-1648)¹ davon ausgegangen werden, dass „aufgrund einer langen Vorgeschichte ausgangs des 16. Jahrhunderts eine in der Mitte Europas konzentrierte Anhäufung von Konflikten und Spannungen und damit eine Disposition zur gewaltsamen Austragung der Gegensätze“² gegeben war. Insofern war wohl die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts nicht die einzige Ursache für den mörderischen Glaubenskampf Anfang des 17. Jahrhunderts, dennoch fraglos eine ihrer Hauptursachen. Der blutige Glaubenskrieg konnte erst auf dem Westfälischen Frieden (1648) beigelegt werden, wobei Frieden hier einmal mehr die Abwesenheit von Krieg bzw. Waffengewalt besagt und keinesfalls Versöhnung im umfassenden Sinne des Wortes. Das wird allein schon daran ersichtlich, dass die konfessionellen Spaltungen trotz bemerkenswerter ökumenischer Fortschritte bis heute andauern.

Regensburger Reichstag (1653/54)

Nach dem Westfälischen Frieden wurde dem Frieden kaum getraut. Katholiken und Protestanten begegneten sich nur unter Angst und mit gegenseitigem Misstrauen. Das gilt auch für den Regensburger Reichstag.³ Er sollte der Ausführung und Sicherung des Friedens dienen und war gleichsam der Auftakt der historischen Entwicklung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation sowie eines so genannten „Immerwährenden Reichstags“⁴ in Regensburg (1663-1803). Obschon die Beseitigung allen Misstrauens und Unfriedens auf dem Reichstag beratschlagt und eingeleitet werden sollte, war das Verhältnis zwischen Protestanten und Katholiken nach wie vor von gegenseitiger Angst und Argwohn gekennzeichnet.

Ursprünglich war Kaiser Ferdinand III. (1608-1657) durch den Friedensvertrag angehalten, innerhalb von sechs Monaten nach Ratifizierung des Friedens von 1648 einen Reichstag einzuberufen, um die Verfassungsfragen, die in den beiden Friedensverträgen von Münster (mit Frankreich) und Osnabrück (mit Schweden) vom 24. Oktober 1648 ungelöst gebliebenen waren, abschließend zu klären. Tatsächlich aber nahm u.a. wegen der Furcht der kaiserlich-katholischen Seite vor der militärischen Übermacht der Protestanten der erste Reichstag erst am 30. Juni 1653 seine Arbeit auf. Hatte bereits das Friedenswerk von 1648 die Gleichberechtigung der konfessionellen Stände im

¹ K. Reppen (Hg.), Krieg und Politik 1618-1648. Europäische Probleme und Perspektiven, München 1988.

² H. Schilling, Der Westfälische Friede und das neuzeitliche Profil Europas, in: H. Duchhardt (Hg.), Der Westfälische Friede. Diplomatie, politische Zäsur, kulturelles Umfeld, Rezeptionsgeschichte, München 1998, 1-32, hier 5.

³ A. Müller, Der Regensburger Reichstag von 1653/54. Eine Studie zur Entwicklung des Alten Reiches nach dem Westfälischen Frieden, Frankfurt a.M. 1992.

⁴ A. Schindling, Die Ausbildung des Immerwährenden Reichstags zu Regensburg, in: H. Dickerhof (Hg.), Festgabe Heinz Hürten zum 60. Geburtstag, Frankfurt u.a. 1988, 301-315.

Reich (Katholiken, Lutheraner, Calvinisten) festgeschrieben⁵ – die Reformierten wurden in den Religionsfrieden ausdrücklich eingeschlossen, d.h. der Augsburger Religionsfriede wurde auf sie ausgedehnt –, so musste nun das Verbot der Majorisierung in Konfessionsfragen reichsrechtlich umgesetzt werden. Dazu wurde in der Reichsverfassung das Paritätsprinzip verankert durch die „*itio in partes*“ und die notwendige *amicabilis compositio* zwischen den konfessionellen *corpora* des Reichstages. In Religionssachen sollte fortan auf den Reichstagen kein Mehrheitsbeschluss mehr die Entscheidung herbeiführen, stattdessen soll nach einem gütlichen Vergleich zwischen den im *Corpus Catholicorum* und *Corpus Evangelicorum* zusammengeschlossenen Ständen gesucht werden.

Damit wurde die Parität der Bekenntnisse reichsrechtlich festgeschrieben. Konnten sich die konfessionellen Religionsparteien seit der reformatorischen Kirchenspaltung untereinander nicht mehr einigen und hatten sich deshalb die verschiedenen Kirchentümer als für den Frieden unfähig erwiesen, so wurde das Religionsproblem nun also mit Hilfe der Reichsverfassung geregelt. Statt dass Religion und Kirche dem gesellschaftlichen Zusammenleben wie einst Stabilität verliehen hätten, verhielt es sich nunmehr in der Neuzeit umgekehrt: eine pragmatisch-säkulare Politik musste die rivalisierenden Konfessionen befrieden, ohne indes selbst schlechterdings areligiös zu werden. Die Friedensfähigkeit von Politik und Staat war nämlich letztendlich durchaus religiös begründet, folgte aber dem „Wissen um die nicht-religiöse Qualität und die Autonomie des Politischen“.⁶

Weder der Westfälische Friede noch der Regensburger Reichstag vermochten die Glaubenseinheit wiederherzustellen. Indes war nun der Besitzstand der Konfessionen abgegrenzt und ihr Verhältnis reichsrechtlich geregelt. Mit der Etablierung der einzelnen Konfessionen erlahmte fortan das religiöse Interesse und erwachten Toleranzidee und Staatsgedanken.⁷ Das neuzeitliche Staatssystem hat somit eine ihrer Wurzeln im wachsenden Konfessionalismus und den ungelösten Religionsstreitigkeiten des 17. Jahrhunderts. Weil das Christentum die Einheitsgrundlage der Gesellschaft nicht mehr sicherstellen und damit den politischen Frieden des modernen Staates nicht mehr garantieren konnte, hatten Religion und Kirche ihre Integrationsfunktion verloren und die Gesellschaft musste sich selbst eine neue, verbindliche Basis suchen, Bestimmungen, die auch dann noch Platz greifen, „selbst wenn man annähme ... , dass es keinen Gott gäbe oder dass er sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht kümmere.“⁸ Einheit, Freiheit und Friede wurden von nun an nicht mehr theonom, sondern autonom begründet.

Über diese Feststellung darf jedoch nicht vergessen werden, dass es im 16. und 17. Jahrhundert sowohl auf katholischer wie auch evangelischer Seite durchaus vereinzelt Bemühungen gab, kontroverstheologische Streitigkeiten friedlich beizulegen und die Kirchenunion wiederherzustellen.⁹ Zu ihnen gehörte u.a. Georg Calixt¹⁰, ein protestantischer Theologe an der Juliusuniversität zu Helmstedt. Diese zählte zusammen mit Leipzig und Wittenberg bis zum Ausbruch des Dreißigjäh-

⁵ F. Dickmann, Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert, in: HZ 201 (1965), 265-305.

⁶ H. Schilling, Der Westfälische Friede und das neuzeitliche Profil Europas (s. Anm. 2), hier 30.

⁷ W. Schulz, Pluralisierung als Bedrohung: Toleranz als Lösung, in: H. Duchhardt (Hg.), Der Westfälische Friede (s. Anm. 2), 115-140.

⁸ H. Grotius, De iure belli ac pacis libri tres, Paris 1625, nebst einer Vorrede von Christian Thomasius zur ersten deutschen Ausgabe des Grotius vom Jahre 1707. Neuer deutscher Text und Einleitung von W. Schätzle, Tübingen 1950, 33.

⁹ H. Kluebing (Hg.), Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert (= Hildesheimer Forschungen Bd. 2), Hildesheim 2003.

¹⁰ Ch. Böttigheimer, Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 7), Münster 1996; ders., Das Unionskonzept des Helmstedter Irenikers Georg Calixt (1586-1656), in: H. Kluebing (Hg.), Irenik und Antikonfessionalismus (s. Anm. 9), 55-70.

rigen Krieges zu den am meisten frequentierten deutschen Universitäten.

Calixt selbst war entgegen anderslautender Aussagen im März 1653 letztlich zum Reichstag zu Regensburg (1653/54) doch nicht geladen worden. Nichtsdestoweniger spielte seine Unionsidee auf dem Reichstag insofern eine gewisse Rolle¹¹, als sie es ermöglichte, neben der Behandlung aller verfassungsrechtlichen Fragen auch noch zu einer geistigen Annäherung zwischen den Konfessionen zu gelangen. So interessierten sich auf dem Reichstag die Staatsmänner und Minister im Zusammenhang mit ihrer Aufgabe der religiösen Einigung durchaus für Calixts Schriften, zumal diese vor allem von Johann Christian von Boineburg und Schwartzkopff zielbewusst aufgegriffen und ins Gespräch gebracht wurden. Boineburg war zwar katholischer Konvertit, aber ehemaliger Schüler und noch immer Wertschätzer Calixts¹² und Schwartzkopff Calixts Schwager. Aufgrund ihrer Initiative setzten sich die Reichstagsdelegierten in persönlichen Verhandlungen sowie in Kontroverspredigten, die ein Augustinerpater auf Veranlassung Boineburgs über Calixts Unionskonzeption hielt, mit Calixts Irenik auseinander.¹³ Freilich wurde der Calixtinismus auch auf diese Weise nicht zum offiziellen Verhandlungsgegenstand¹⁴, gleichwohl zeigten sich die Gesandten unterschiedlicher Herkunft und sogar Kaiser Ferdinand III. für den Reunionsvorschlag Calixts interessiert, wie Schwartzkopff seinem Schwager brieflich zu berichten wusste¹⁵, so „dass Herr Gevatter niemals der ganzen Welt mehr bekannt worden, als eben durch diesen Reichstag“.¹⁶

Neben dem französischen Gesandten, dem kaiserlichen Oberhofmeister Fürst Awersperg, dem Kur-sächsischen Gesandten Friesen interessierten sich auch andere Delegierte für Calixts Schriften, weshalb dieser alle Drucke, die in seiner eigenen Druckerei noch verfügbar waren, zum Reichstag nach Regensburg sandte. Ende Februar 1654 schreibt Schwartzkopff an Calixt, dass das, was er „vorgesagt und inculcirt habe, ... sehr guten Effectus gathan“ habe¹⁷, was insofern nicht wirklich zu überraschen vermag als die Calixtinische Unionskonzeption der katholischen Kirche weit mehr entgegen kam als die strengen Lutheraner. Ferner weiß Schwartzkopff zu berichten: „Imperator [der Kaiser] liest fleissig in der Widerlegung [eine Schrift Calixts], und hatte ich insonderheit eingeschlagen den Ort, da der *distinctio de desiderio concordiae etc. item de necessitate bonorum operum* zu finden ist. Werde mehr ad manus Imperatoris schaffen.“¹⁸ Als die schwedischen, altenburgischen, mecklenburgischen, und braunschweigischen Gesandten bei den kurbrandenburgischen Delegierten zu Gast waren, hätten alle „des Gevatters gute Sache“ gelobt und „über zwei Mal seine Gesundheit (*verissima narro*) mit grossem Applausu herumtrunken“¹⁹, und selbst bei den gräflichen Damen war die Rede von seinen Ideen, so dass „also des Herrn Gevatters Theologia in des Frauenzimmers Disquisition“ kam.²⁰

¹¹ E.L.Th. Henke, Georg Calixtus und seine Zeit, Bd. II/2, Halle 1860, 270ff; L. Andersen, Holstein und die deutsche Reichspolitik zur Zeit des Regensburger Reichstages 1653/4, in: Ztschr. f. Schleswig-Holstein. Geschichte 50 (1921), 1-146, bs. 45ff; H. Schüssler, Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums, Wiesbaden 1961, 121f.

¹² A.L. Veit, Konvertiten und kirchliche Reunionsbestrebungen am Mainzer Hofe unter Erzbischof Johann Philipp v. Schönborn, in: Katholik 97 (1917) 20, 170-196; E. Ullsch, Johann Christian von Boineburg. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 17. Jhs., Würzburg 1936.

¹³ Schwartzkopff an Calixtus in: Georg Calixtus' Briefwechsel. In einer Auswahl aus Wolfenbüttelschen Handschriften, hg. v. E.L.Th. Henke, Halle 1833, 274f.

¹⁴ Ebd., 270ff, 283ff; J. Wallmann, Calixt, Georg (1586-1656), in: TRE VII, 552-559, hier 555.

¹⁵ Schwartzkopff an Calixtus in: Georg Calixtus' Briefwechsel (s. Anm. 13), 285, 288.

¹⁶ Ebd., 279.

¹⁷ Ebd., 283.

¹⁸ Ebd., 288.

¹⁹ Ebd., 286.

²⁰ Ebd., 276.

apostolische Lehre konzentriert wiedergibt und so die Verbindung zum apostolischen Ursprung herstellt.³⁵ „Quidquid primorum quinque saeculorum ecclesia unanimiter professa fuit, est verum“.³⁶ Die Einheit der ersten fünf Jahrhunderte ist für Calixt deshalb bedeutsam, weil hier die Übereinstimmung im Glauben an die Schrift und an die Lehre der ersten ökumenischen Konzilien zu finden ist.

Zur Ermittlung der heilsnotwendigen Fundamentalartikel können demnach zwei unterschiedliche Wege beschritten werden: entweder mit Hilfe der Hl. Schrift oder aber anhand der kirchlichen Tradition. Beide Wege schließen sich dabei gegenseitig keineswegs aus, sondern vermögen sich gar zu ergänzen: Mit dem Schriftprinzip können die Glaubensartikel („articuli fidei“) bestimmt und mit dem Traditionsprinzip die heilsnotwendige Lehre von den Hinzufügungen und Neuerungen späterer Zeit unterschieden werden.³⁷

Ökumenische Wegweisung

Der Calixtinische Beitrag zu einer ökumenischen Theologie ist im Grunde ein zweifacher: Zum einen sind hier bereits die beiden kontroverstheologischen Kampfbegriffe – Schrift und Tradition – als zwei maßgebliche theologische Erkenntnisprinzipien miteinander verknüpft und zum andern kann man in seiner theologischen Konzentration auf das heilsnotwendige Glaubensfundament das ökumenische Modell der „Einheit in Verschiedenheit“ schon angedeutet sehen.³⁸ Ein Grundkonsens in der wahren Lehre bzw. den fundamentalen Glaubensartikeln, der vor allem anhand des Zeugnisses der Alten Kirche gewonnen werden kann, ist demnach hinreichende Bedingung der Möglichkeit kirchlicher Union.

Schon zu Lebzeiten gerieten Calixts Unionsbemühungen innerhalb der lutherischen Orthodoxie

ders., *Epitomes theologiae moralis pars prima. Una cum digressione de arte nova, ad omnes Germaniae Academiae Romano Pontifici deditas et subditas, inprimis Coloniensem*, ed. Frdr. Ulr. Calixt, Helmstedt 1662, th. 73. 229).

³⁵ Ders., *Prooemium* (s. Anm. 30), 47; *Responsum maledicis* (s. Anm. 23), th. 35. „Fragt man uns, welches unser Glaube, unsere Lehre sei, so antworten wir: das, was enthalten ist im Apostolischen, Nikänischen, Konstantinopolitanischen und Athanasianischen Symbol, in den Ephesinischen Anathematismen, im Chalkedonischen Bekenntnis, in dem, was die 5. und 6. Synode [zu Konstantinopel] den Resten der Nestorianer und Eutychianer, und was die sogenannte Milevische Synode und die zweite von Orange den Pelagianern entgegengesetzt haben: Diese Symbole, Bekenntnisse und Erklärungen enthalten nicht nur, was ein Christenmensch glauben, oder welchen Dingen er gläubig zustimmen (fidem et assensum praebere) muß, indem er ohne deren Kenntnis und Glauben an sie nicht errettet werden (salvari) kann; sondern sie schreiben auch denen, welche solches lehrhaft [zu] behandeln und anderen aus[zul]egen [haben], einen 'Grundtypus gesunder Lehren' [Tim. II 1, 13] vor, woran sie festhalten sollen. Was aber in diesen Symbolen usw. enthalten ist, das ist aus der hl. Schrift geschöpft; natürlich, da sich in dem, was offen in der Schrift daliegt, alles das findet, was zum Glauben und sittlichen Leben gehört: In der hl. Schrift, die, ganz von Gott eingegeben (tota theópneustos), das Gesetz, die Propheten und Psalmen, oder die hebräischen, zur Zeit des A.T. geschriebenen und noch vorhandenen Bücher, und die griechischen des N.T. umfasst“ (zit. bei O. Dittrich, *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart*, Bd. IV: Von der Kirchenreformation bis zum Ausgang des Mittelalters, Leipzig 1932, 397f).

³⁶ G. Calixt, *Responsum maledicis* (s. Anm. 30), th. 138; ders., *Ad suam de quaestionibus num mysterium s. Trinitatis e solo Vetere Testamento possit evinci; et num patribus eius temporis filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit, dissertationem appendix. Programma programmati Scharfiano oppositum cum notis, et ad Academiam Wittebergensem epistola*, Helmstedt 1650, th. 11.

³⁷ G. Calixt, *De autoritate* (s. Anm. 28), 67 th. 7; *Prooemium* (s. Anm. 30), 29; *De Studio Historiarum, inprimis vero de seculis ante et post natum Christum inter se conferendis Oratio* (1629), in: *Orationes selectae*, 112f. „Scripto etiam edito, quaenam sit vera et legitima ecclesiastica antiquitas ac traditio, et quomodo adversus noviter investas Pontificorum superstitiones et corruptelas pro nobis et reformata religione faciat, ostendi“; *Digressio de arte nova ...* (ed. 1662), in: *Epitomes theologiae moralis* (s. Anm. 34), th. 34.

³⁸ Ch. Böttigheimer, *Das Ringen um die Einheit der Kirchen. Chancen und Schwierigkeiten des ökumenischen Modells der „versöhnten Verschiedenheit“*, in: *StZ* 124 (1999), 87-100.

unter Heterodoxieverdacht. Der so genannte „Synkretistische Streit“³⁹ markierte den traurigen Höhepunkt. Fragwürdig erschien vor allem Calixts Traditionsprinzip und damit verbunden seine Bestimmung des Heilsnotwendigen⁴⁰, was in dem Vorwurf des quantitativen Reduktionismus und Minimalismus gipfelte. In der Tat war sein Unionskonzept nicht in jeder Hinsicht frei von Missverständnissen. Sein eigentliches Anliegen, die theologisch-sachliche Konzentration auf das Heilsmysterium, die heilsrelevante Mitte hin wurde verstellt und verdunkelt durch sein humanistisches Geschichtsverständnis, wonach allein der geschichtliche Ursprung, der Anfang der noch ungeteilten Kirche bedeutsam ist, nicht aber die nachfolgende Tradition, handelt es sich doch bei ihr um das Zeugnis einer zunehmenden Abfallsgeschichte des Christentums. Indem Calixt die kirchliche Überlieferung im Wesentlichen auf die ersten fünf christlichen Jahrhunderte eingrenzt, vermag er den neueren Traditionsbildungen nicht mehr gerecht zu werden. Die geschichtsphilosophisch bedingte Ausgrenzung darf indes nicht über Calixts originäre Intention hinwegtäuschen: die Konzentration des Offenbarungsinhalts auf das heilsrelevante Urmysterium, die normative Bedeutung altkirchlichen Glaubenszeugnisses. Diesem Gedanken kommt eine hohe ökumenische Relevanz zu.

Obschon Calixts Unionskonzeption auf dem Regensburger Reichstag unter den Delegierten interessiert, letztendlich aber wirkungslos zur Kenntnis genommen wurde, fiel seine Unionsidee im Laufe der Theologiegeschichte dennoch nie dem Vergessen anheim. Im Gegenteil, wie Calixt schon seinerzeit inmitten aller innerprotestantischen Streitigkeiten bewusstseinsbildend im Sinne des ökumenischen Gedankens wirken konnte, so blieb seiner Unionstheologie diese Eigenschaft bis in das 20. Jahrhundert hinein erhalten, so gegensätzlich sie auch immer diskutiert und rezipiert wurde.⁴¹

Ausblick

Der Regensburger Reichstag hatte den Ausgangspunkt zu einem friedvollen Miteinander der Konfessionen geschaffen und damit das grundgelegt, wozu die Kirchentümer seit der Reformation selbst nicht mehr in der Lage waren. Durch das Miteinander in den Kurien bildete sich auf dem Reichstag die Basis für die zukünftige Koexistenz der Konfessionen heraus. Diese erfuhr zudem eine reichsrechtliche Verankerung, indem die konfessionellen Corpora institutionalisiert wurden. Mehr als eine reichsrechtliche Gleichstellung der Konfessionen und damit die Grundlegung einer friedlichen Koexistenz war und ist verfassungstechnisch in der Religionsfrage nicht zu leisten – die religiöse Einigung ist Angelegenheit der christlichen Konfessionen selbst.

Allein bei einer friedvollen Koexistenz der Konfessionen konnte und durfte es aus theologischer Sicht nicht bleiben, ist doch die Einheit Wesensbestandteil des Christentum „damit die Welt glaubt“ (Joh 17,21). Wenn darum die Irenik ihr Ziel im 17. Jahrhundert nicht erreichen konnten und das Notwendige in Religionsfragen zunächst einmal verfassungsrechtlich geregelt werden musste, so war es doch um der Wahrhaftigkeit des christlichen Glaubens willen unverzichtbar, dass der Unionsgedanke Mitte des 19. Jahrhunderts erneut erstarkte, um sich dann als ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert so machtvoll und überzeugend durchzusetzen, dass es zum Ökumenedanken heute keine Alternative mehr gibt. Zudem kristallisierte sich immer deutlicher heraus, dass Kirchenunion schlechterdings nicht auf dem Weg eines Rückkehrökumenismus wiedergewonnen wer-

³⁹ H. Schmid, *Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Georg Calixt*, Erlangen 1846.

⁴⁰ A. Calov, *Syncretismus Calixtinus a modernis Ecclesiae turbatoribus D. G. Calixto etc. cum Reformatis et Pontificiis tentatus*, Wittenberg 1655, 7ff; ders., *Consideratio novae theologiae Helmstadio-Regiomontanorum Syncretistarum*, Danzig 1649, p. 897. 902.

⁴¹ Ch. Böttigheimer, *Zwischen Polemik und Irenik* (s. Anm. 10), 227-270.

den kann⁴², aber auch eine Konsensökumene letzten Endes immer wieder vor neuen offenen Fragen steht und angesichts der unterschiedlichen Vorstellungen vom Konsens-Begriff wenig aussichtsreich ist.⁴³

Wirklich erfolgsversprechend scheint heute jener Weg zu sein, den Calixt seinerzeit in Ansätzen bereits vorgezeichnet hat: Kirchengemeinschaft auf der Basis der Hl. Schrift und der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse, d.h. eines fundamentalen Grundkonsenses und Toleranz in allen darüber hinausgehenden divergierenden, aber dem Grundkonsens nicht widersprechenden und damit evangeliumsgemäßen Glaubensauffassungen. Insofern bei der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ 1999 in Augsburg⁴⁴ diese Methode mit dem Ergebnis eines differenzierten Konsenses⁴⁵ zur Anwendung kam, kann darin eine späte Bestätigung des Grundanliegens Calixtinischer Unionstheologie erkannt werden, zumindest, wenn sein Insistieren auf den „consensus antiquitatis“ im Sinne der Suche nach Grundwahrheiten und dementsprechend nach einem differenzierten Konsens interpretiert wird. Die Methode des differenzierten Konsenses korreliert mit dem Einheitsmodell der versöhnten Verschiedenheit und findet zunehmend Akzeptanz: „Diese Methode“, so räumen jüngst die deutschen Bischöfe ein, „ist besonders gut geeignet, die Ökumene auf einem Weg voranzubringen, der weder die substantielle Gemeinsamkeit, zwischen den Konfessionen unterschätzt noch die Unterschiede relativiert, sondern sie noch einmal eigens daraufhin bewertet, ob sie kirchentrennenden Charakter haben oder nicht.“⁴⁶

Calixt Unionstheologie findet somit in der heutigen Ökumene gleichsam eine späte Rezeption. Die Gründe, dass sie sich nicht gegen die lutherische Orthodoxie durchsetzen und auf dem Regensburger Reichstag wirkmächtig zu werden vermochte, waren vielschichtiger Art. Es mag zum Teil mit der berechtigten Kritik an seiner irenischen Konzeption zu tun gehabt haben, teils mit den Verhärtungen im Zeitalter des Konfessionalismus sowie der sich erst langsam wieder durchsetzenden Einsicht in eine notwendige Differenzierung der Glaubensaussagen⁴⁷ und nicht zuletzt in die normative Kraft des Glaubens der Alten Kirche bzw. des ersten christlichen Jahrtausends.⁴⁸

Gerade vor dem Hintergrund, dass heute bzgl. des exegetischen Befunds die theologischen Fragen

⁴² Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde die exklusive Identifizierung der Kirche Jesu Christi mit der röm.-kath. Kirche überwunden: Die einzige Kirche Christi, die im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekannt wird, „ist verwirklicht (subsistit in) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ (LG 8). Dadurch muss nun nicht mehr jeder Plural von Kirche vorab als illegitim erklärt werden.

⁴³ Weil kein Konsenspapier allen konfessionellen Einzelinteressen und -bedürfnissen voll gerecht werden konnte, wurde der jeweils erarbeitete ökumenische Konsens von den Kirchenleitungen als unzulänglich erklärt und die konkrete Umsetzung der Konsentexte ausgesetzt. Ch. Böttigheimer, Das Ringen um die Einheit der Kirchen. Chancen und Schwierigkeiten des ökumenischen Modells der „versöhnten Verschiedenheit“, in: StZ 217 (1999), 87-100.

⁴⁴ Ch. Böttigheimer, Das Heil Gottes und die Rechtfertigung des Menschen. Zur theologischen Relevanz der Rechtfertigungslehre, in: ÖR 48 (3/1999), 296-304; Einigung in der Rechtfertigungslehre, in: Anz. f. d. Seelsorge 108 (10/1999), 466-472.

⁴⁵ Die Methode des differenzierten Konsenses findet in der luth.-kath. Ökumene seit der dritten Phase (ab 1986) Anwendung: Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland, hg. v. AKf, EKD u. VELKD, Göttingen 1993; Kirche u. Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigung. Gemeinsame Römisch-Katholische, Evangelisch-Lutherische Kommission, Paderborn 1994.

⁴⁶ „Feld ökumenischer Gemeinsamkeiten erweitert“. Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Communio Sanctorum“, in: KNA Dok. Nr. 4, 8. April 2003, 4.

⁴⁷ UR 3; U. Valeske, Hierarchia Veritatum. Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismuskonkordat des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch, München 1968.

⁴⁸ L. Vischer, in: Église locale et Église universelle. Hg. Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy 1981, 297-307, hier 306; J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 209; Enzyklika „Ut unum sint“ von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1995, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995 (=VApS 121), Nr. 55. 61. 95.

weit weniger kontrovers diskutiert werden als im Blick auf die konfessionellen Ausgestaltungen der apostolischen Überlieferung, vermögen das Zeugnis der Alten Kirche und die Entscheidungen der ersten ökumenischen Konzilien durchaus eine normative Kraft auszuüben. Schon Papst Gregor I. sprach „davon, dass die Entscheidungen dieser ersten vier Konzilien so verbindlich seien wie die vier Evangelien.“⁴⁹ In bezug auf die Vielfalt kirchlicher Tradition ist das erste christliche Jahrtausend kriteriologisch also überaus relevant. Eben diese hatte schon Calixt erkannt und darum versuchte er, die gemeinsame altkirchliche Grundlage irenisch fruchtbar zu machen. Dies auch deshalb, weil die Lehre der altkirchlichen, ökumenischen Konzilien die gemeinsame Basis zwischen Katholizismus und Protestantismus wie auch zwischen der Ost- und Westkirche ist und weil das, was ein Jahrtausend lang legitim war, auch heute nicht häretisch sein kann. Obendrein war das erste Jahrtausend keineswegs homogen, vielmehr weist es selbst erhebliche Entwicklungen auf, so dass sich daraus ökumenische Spielräume eröffnen.

Nur auf der altkirchlichen Basis bzw. den gemeinsamen Quellen christlicher Lehre kann die christliche Einheit wiedergewonnen werden. Die Frühe Kirche bietet zwar kein Rezept für eine Kirchenunion, wohl aber die nötige Kriteriologie. In diesem Sinne verweisen heutige Theologen und Kirchenführer in ähnlicher Weise wie Calixt auf die Bedeutung der ersten ökumenischen Konzilien und deren Bekenntnisse, insbesondere auf das Nizänokonstantinopolitanum. Die Worte dieses Glaubensbekenntnisses, betont Papst Johannes Paul II., „sollen uns auch die tiefen Bande neu zum Bewusstsein bringen, welche die Kirche unserer Zeit – ... – verbinden mit der Kirche des vierten Jahrhunderts: die Bande einer von den ersten Ursprüngen her durchgehaltenen Identität, die Bande der Treue zur Botschaft des Evangeliums und zur Predigt der Apostel“.⁵⁰ Und der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg stellt fest: „Erforderlich ist ... die Übereinstimmung im wesentlichen Inhalt des Glaubens, und zwar nicht nur zwischen den heutigen Kirchen in ihrer heutigen Mitgliedschaft, sondern auch mit der Kirche der Vergangenheit und ihrem apostolischen Ursprung. Das Bekenntnis von Nicaea und Konstantinopel ist das Symbol dieser Einheit im Glauben.“⁵¹ Dabei ist man sich im Klaren, dass die „altkirchlichen Bekenntnisse ... nicht die ganze Fülle der christlichen Botschaft, wie sie in der Bibel bezeugt ist, ... zur Sprache bringen“ können, wohl aber „die Mitte des christlichen Glaubens“⁵² – eben das war das Anliegen von Georg Calixt.⁵³

Nahm sich einst der Regensburger Reichstag der religiösen Streitigkeiten und Spaltungen an und versucht seither eine pragmatisch-säkulare Politik zu gewährleisten, was die Religion nicht mehr zu Wege brachte: gesellschaftlichen Frieden und Gerechtigkeit zu fundieren, so zeichnet sich heute vor dem Hintergrund der ökumenischen Bewegung für Religion und Kirche die Chance ab, sich aus der politischen Isolation zu befreien, in die sie sich aus eigenem Verschulden hineinmanövriert haben. Sollte es nämlich gelingen, ausgehend und bezogen auf das christliche Urmysterium einen differenzierten Konsens in allen noch ausstehenden theologischen Kontroversfragen zu erzielen und so eine

⁴⁹ P. Neuner, Spaltung und Versöhnung: Zur ökumenischen Relevanz des Chalcedonense, in: US 58 (1/2003), 31-45, hier 35.

⁵⁰ Schreiben von Papst Johannes Paul II. an den Episkopat der katholischen Kirche zur 1600-Jahrfeier des I. Konzils von Konstantinopel und zur 1550-Jahrfeier des Konzils von Ephesus: 25. März 1981, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 30), Bonn 1981, 13.

⁵¹ W. Pannenberg, Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute, in: ÖR 31 (1981), 129-140.

⁵² Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten. Eine Einführung in das Gespräch über das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381. Deutscher Ökumenischer Studienausschuss (DÖSTA), hg. v. W. Bienert mit einem Geleitwort von Bischof Joachim Wanke, Eichstätt 1997, 9.

⁵³ G. Calixt, Epitomes theologiae moralis (s. Anm. 34), 74f. „Die Sätze des apostolischen Symbols hatten nur darum für Calixt eine so hohe prinzipielle Bedeutung, weil sie die *necessaria ad salutem* enthielten, die Glaubensartikel, ohne deren Anerkennung man nicht selig werden kann“ (Ferd. Chr. Baur, Über den Charakter und die geschichtliche Bedeutung des Calixtinischen Synkretismus, in: ThJ 7 (1848), 163-197, hier 191).

sichtbare Kirchenunion wiederzugewinnen, könnten die Auswirkungen auf die kirchliche Glaubwürdigkeit und die Zunahme kirchlichen Einflusses auf das geistige, politische und kulturelle Leben der Gesellschaft kaum überschätzt werden. Jedenfalls dürften die gesellschaftspolitische Wirkung der Kirche, ihre Überzeugungskraft und ihre politische Einwirkung selbst auf den europäischen Integrationsprozess⁵⁴, der durch den Dreißigjährigen Krieg und den Westfälischen Frieden wesentlich mit geformt wurde, umso nachhaltiger sein, je mehr sich die Kirche als ein von Gott her geeintes, von seinem Leben erfülltes Volk präsentiert und sich auf ihrem „Antlitz“ der *eine* Herr Jesus Christus (1 Kor 12,20) widerspiegelt, der „das Licht der Völker“ ist (LG 1).

(KNA/ÖKI/36 – O/568)

⁵⁴ Vgl. *U. Ruh*, „Es geht um einen offenen Prozess“. Ein Gespräch mit COMECE-Generalsekretär Noel Trenor, in: *HerrKor* 57 (2003), 70-74.