

„Reform“ als Leitgedanke kirchlicher Vergangenheit und Gegenwart

Von KONRAD REPGEN

I. Einleitung: Die Fragestellung

Am 21. November 1964, zwei Tage nach seiner schwersten Krise, hat das Zweite Vatikanische Konzil mit der Annahme von drei Texten, die am gleichen Tag promulgiert worden sind, seine dritte Tagungsperiode beendet. Es sind die dogmatische Konstitution über die Kirche (*Lumen Gentium*), das Dekret über die katholischen Ostkirchen (*Orientalium Ecclesiarum*) sowie das Ökumenismus-Dekret (*Unitatis Redintegratio*). Dort findet sich an einer zentralen Stelle der Begriff *perennis reformatio*. Er steht im Kapitel 2, das von der praktischen Verwirklichung des Ökumenismus handelt, Artikel 6, Satz 2. In der von unserer Bischofskonferenz genehmigten deutschen Version wird dieser Begriff mit „dauernde Reform“ übersetzt. Dieser bedürfe die Kirche ständig, um ihrer Berufung (als Sakrament des Heiles) treu bleiben oder werden zu können¹.

An diese Aussage knüpfen die Überlegungen an, die ich Ihnen heute vortragen möchte. Ich frage, ob und inwieweit der Begriff „Reform“ geeignet ist, als Leitgedanke für eine gegenwartsorientierte Rückbesinnung auf die gesamte Vergangenheit der Kirche zu dienen, und meine Antwort wird, um dies vorweg schon anzudeuten, im präzise historiographischen Sinne skeptisch sein. Es soll also der Begriff „Reform“ historisch und metahistorisch problematisiert werden. Um dies anzudeuten, ist er im Titel in Anführungszeichen gesetzt worden.

Bei meinen Überlegungen will ich in drei Schritten vorgehen:

– Zunächst soll ein Blick auf die heutige umgangssprachliche Bedeutung des Wortes und auf die biblisch-patristischen Grundlagen der Idee der „Reform“ geworfen werden.

– Im Abschnitt Zwei soll danach an drei Beispielen (dem Mönchtum, der Gregorianischen und der Katholischen Reform) gezeigt werden, wie breit die Skala der Sachverhalte und Ziele ist, die von den Historikern mit dem Leitgedanken „Reform“ in Zusammenhang gebracht werden.

– Im letzten Abschnitt, Drei, wird schließlich nach dem geschichtlichen Hintergrund der Betonung des Reformgedankens im II. Vatikanischen Konzil und nach den wissenschaftstheoretischen Möglichkeiten seiner Verwendung für die kirchengeschichtliche Reflexion gefragt.

II. Hauptteil

1. Zur Geschichte des Wortes „Reform“

Das Wort „Reform“ war in dem Zeitraum zwischen der Französischen Revolution und dem Ersten Weltkrieg ein Grundbegriff unserer politisch-sozialen Sprache, dessen Geschichte unlängst durch Wolgast ausführlich und zusammenfassend dargestellt worden ist². Er wurde von „Revolution“ ebenso wie von „Reaktion“ abgehoben. Meist schwang dabei die Überzeugung mit, daß „Revolution“ durch rechtzeitige „Reform“ verhindert werden könne. Nach 1918, in der Weimarer Zeit, ist die Vokabel „Reform“ endgültig zum „inflationierten Begriff“ geworden. Dieser gewann nach dem Zweiten Weltkrieg, abgesehen von der „Währungsreform“ des Jahres 1948 und Adenauers „Rentenreform“ von 1957, erst wieder Ende der sechziger Jahre Aktualität – jetzt als ein Schlagwort, das sich für nahezu jedes „begriffliche Verwirrspiel der Politik“³ vorzüglich eignete. Es dient seither als schwer angreifbare Legitimation für vornehmlich institutionelle Veränderungen, die als fortschrittlich ausgegeben werden.

Ein Schlagwort ist bekanntlich eine Vokabel, in welcher die affektive Bedeutung die kognitive überlagert⁴. Eine solche Vokabel ist daher nicht allein als Mittel der Verständigung benutzbar, sondern auch – und noch mehr – als Mittel der Beeinflussung⁵. Immer steht Sprache ja, und besonders im Zeitalter der Massenkommunikation, in einem engen Verhältnis zu Herrschaft und Politik⁶. Da im Wort „Reform“ für uns heute der Anspruch, eine Verbesserung zu bedeuten, enthalten ist, ist jede Veränderung, die öffentlich zur „Reform“ erklärt und als solche verstanden wird, eine Sache, der man kaum die prinzipielle Zustimmung verweigern kann, ohne sich gesellschaftlich zu isolieren⁷ – auch wenn es (wie bei der „Oberstufenreform“) um problematische, oder (wie bei Teilen der „Hochschulreform“) um nachgerade absurde Eingriffe in funktionierende Verhältnisse und Institutionen ging, die – soweit nicht geradezu verfassungswidrig – realisierungsfähig wurden, indem sie das Etikett „Reform“ erhielten.

Die politische „Reform“-Rhetorik, deren emotionalen Höhepunkt die Ära Brandt darstellte, hat sich inzwischen etwas verbraucht. Mit einem Postulat wie „systemüberwindende Reformen“ war eine kaum überbietbare Gegenposition zum Begriffsinhalt des 19. Jahrhunderts erreicht. Heute ist in Deutschland die Vokabel „Reform“ fast unbegrenzt für neue Composita-Bildungen offen. Kürzlich kommentierte eine Zeitung mit ironischem Unterton die Einrichtung einer neuen Selbstbedienungs-Theke in der Gaststätte des Bonner Bundeshauses als „Restaurant-Reform“, die schließlich auch ein Stück der periodisch beschworenen und immer wieder steckenbleibenden „Parlaments-Reform“ bedeute⁸.

Wie weit ist hier der Abstand zur Wurzel unseres heutigen Schlagworts, zum lateinischen Substantiv *reformatio*, das dem spätgriechischen μετα-

μόρφωσις entspricht und im klassischen Latein seit Ovid begegnet⁹! Es bedeutet zunächst Umwandlung in eine frühere Gestalt. Dieser Vorgang wird bald mit der Vorstellung verbunden, daß die Rückverwandlung eine sachliche Verbesserung bedeute, da der gegenwärtige schlechte Zustand durch Abfall vom Alten bedingt sei. Wenn Rückkehr zum Alten Verbesserung garantiert, wird die Vergangenheit zum Maßstab, wird normgebend. Hier liegt die argumentative Wurzel aller Renaissancen.

Ein davon ganz unabhängiger Reformatio-Begriff entstand in der juristischen Fachterminologie. *Reformatio* ist für Ulpian und andere die wertfreie Bezeichnung der Regelung einer bestimmten Form eines Rechtsgeschäfts; das spätantike Kaiserrecht kennt die Rechtsfigur der *reformatio* als einer Verschlechterung: *reformatio in peius* ist die Abänderung eines angefochtenen Urteils zum Nachteil des Anfechters. Diese Rechtsfigur lebt noch heute¹⁰.

Für die Bibel ist der Gedanke der Erneuerung, wie wir wissen, ein Zentralbegriff. Reue und Bekehrung führen zur Wiedergeburt in der Taufe, die aber nur einen Anfang bedeutet; nach Paulus hat auch der getaufte Mensch sich Tag für Tag zu erneuern nach dem Ebenbild Gottes. Dadurch wird die Wiedergeburt der Taufe fortgesetzt, und zugleich wird darin die erste Erschaffung des Menschen wiederholt¹¹. Taufe, Heiligung und Buße sind die Kernstücke des Christenlebens.

Den Begriff *reformare* benutzen die biblischen Schriften in diesem Zusammenhang jedoch kaum. Im Alten Testament fehlt er verständlicherweise ganz, im Neuen Testament begegnet er uns bei Paulus, an zwei Stellen. Die Vulgata übersetzt mit *reformare* einmal das griechische μεταμορφῶν¹², das andere mal das damit ungefähr synonyme μετασχηματίζειν¹³. Im ersten Fall (Röm 12, 2) ermahnt der Apostel den Christen, sich nicht dieser Welt anzupassen, sondern die in der Taufe gewonnene Umgestaltung, die Wiedergeburt, durch Erneuerung des Geistes fortzusetzen; im zweiten Fall (Phil 3, 21) beschreibt er die eschatologische Verwandlung unseres Leibes durch Christus. Das *reformare* der Vulgata (und dies gilt auch für die *Vetus Latina*¹⁴) ist also ein Begriff, der nicht, wie die *reformatio* des klassischen Heidentums, nach rückwärts weist, sondern in die Zukunft, nach vorn. Es ist verbunden mit der Veränderung des Menschen zum Ebenbild Gottes hin. „Reform“ in diesem Sinne ist stets mehr als „Renaissance“.

Der heilsgeschichtlich orientierte „Reform-Gedanke“¹⁵ der Bibel ist von den Kirchenvätern aufgegriffen und unterschiedlich entfaltet und ergänzt worden. Für die griechische Patristik bedeutete „Reform“ vor allem Reinigung (κάθαρσις). Sie bewirkt Rückkehr in den Zustand vor dem Sündenfall und dadurch Rückgewinnung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Bei den lateinischen Kirchenvätern tritt seit Tertullian¹⁶ neben den Gedanken der Rückkehr die Vorstellung, daß durch „Reform“ Verbesserung bewirkt wird: *reformatio in melius*. Augustinus schließlich sagt in Fortführung ambrosianischer Gedanken, daß die Erneuerung des Menschen

nicht Rückkehr in den Urzustand (vor dem Sündenfall) bedeute, wie die Griechen meinten, sondern dessen Erfüllung und Erhöhung, ein Darüber-Hinaus¹⁷. Die Umwandlung ist dann nicht eine *renovatio in pristinum*, sondern eine *renovatio in melius*; die „Reform“ ist für ihn Fortsetzung der Schöpfung, und die Geschichte wird so „eine ununterbrochene Kette von schöpferischen Formungen und erneuernden Umformungen“¹⁸. Daneben bleibt bei den Vätern aber, wie zu betonen ist, der Rückbezug auf das Frühere in der „Reform“-Idee bedeutsam. In Anwendung auf die Kirche heißt das Stichwort dann *ecclesia primitiva*¹⁹. Dahinter steht die Vorstellung, daß die Urkirche die zeitlos gültige Norm verwirklicht habe; daß an der Urkirche alles Spätere und Gegenwärtige zu messen sei; und daß umwandelnde Erneuerung folglich Rückkehr zu Urkirche bedeuten müsse.

Mit dem *Reformatio*-Gedanken²⁰ verbinden sich am Ende der abendländischen Spätantike also drei Bedeutungen:

- erstens Veränderung durch Rückkehr zu dem Früheren, das als Maßstab und Norm gilt, wonach das verderbte Gegenwärtige zu korrigieren ist;
- zweitens Veränderung ohne (oder ohne vorwiegenden) Bezug auf Vergangenes, als heilsgeschichtliche Annäherung des Menschen an Gottes Ebenbildlichkeit;
- drittens Veränderung als juristischer *Terminus technicus*.

Das Mittelalter hat diese spätantiken Begriffe und Gedanken übernommen und ihnen zunächst, sehr lange, nichts Wesentliches hinzugefügt. Die beiden ersten Grundaussagen mit den dahinter stehenden religiösen Bezügen haben für die Kirche dauerhaft Bedeutung behalten. Wir können ihre Wortgeschichte aber nicht bis zur Gegenwart weiterverfolgen, weil das mehr als ein eigenes Referat erfordern würde. An drei Beispielen – einem spätantiken, einem hochmittelalterlichen und einem frühneuzeitlichen – soll sich vielmehr zeigen, welche konkreten Konsequenzen aus den biblisch-patristischen „Reform“-Gedanken abgeleitet oder mit ihnen verbunden worden sind.

2. Drei „Reformen“ in der Kirche: Altertum – Mittelalter – Neuzeit

a. Mönchtum und „Reform“ (4./5. Jahrhundert)

Der früheste und wichtigste innerkirchliche Träger des biblisch-patristischen „Reform“-Gedankenguts war das Mönchtum²¹. Es entstand im 4. Jahrhundert, als das Christentum vom Staat Frieden erlangt hatte, zuerst im Osten (Ägypten, Palästina, Syrien, Kleinasien), danach, im späteren 4. Jahrhundert, auch im Westen (Rom und Italien, Gallien, Spanien, Nordafrika). Im 5. Jahrhundert wurde es wiederum zuerst im Osten – durch das Konzil von Chalkedon 451 –, später im Westen – durch Papst Gregor den Großen (590–604) – den Bischöfen zugeordnet und insoweit in die allgemeine Kirchenorganisation eingefügt.

Die Anfänge des Mönchtums lenken, im Unterschied zu den späteren Ordensgründungen seit dem 12. Jahrhundert, nicht zu einem einzigen oder gar zentralen „Reform“-Programm hin; und sein erster Aufbruch ist „nicht mit einem großen Namen verbunden“²². Nahezu gleichzeitig und unabhängig voneinander bildeten sich an vielen Stellen die ersten Klöster, wobei oft lokal bereits vorhandene, mehr oder minder institutionalisierte Formen und Zentren älterer Frömmigkeitspflege durch einzelne oder durch Kleingruppen vorausgingen und umgeformt werden mochten – im Osten die Anachoresis des 3. Jahrhunderts, im Westen ebenfalls Einsiedlertum, aber auch das seit dem 2. Jahrhundert bestehende Virginitäts-Asketentum.

In den Christenverfolgungen hatten die Menschen, die mit dem Evangelium radikal ernst machen wollten, das höchste Ziel der Annäherung an Gott im Martyrium erblickt, das als Geschenk der Gnade galt. Als die Verfolgungen aufhörten, trat an dessen Stelle das Mönchtum. Der unbedingte Wille zur Nachfolge Christi stand überall am Anfang – sowohl der Klöster wie der Entscheidung jener, meist jungen Menschen, die in die Klöster gingen, um einen Lebensstil religiöser Vollkommenheit lernen und leben zu können. Das Instrument dazu war die Askese in einem eigenen, von der übrigen Gesellschaft abgegrenzten Lebensraum (seien es Klostermauern oder sei es die Wüste) und in einer Gemeinschaft Gleichgesinnter, deren Lebensordnung durch einen gemeinsamen geistlichen Vater und/oder eine gemeinsame Regel gelenkt wurde. Zu dieser Ordnung gehörten stets drei Grunddinge: erstens Verzicht auf Ehe und Gebot der Keuschheit; zweitens Gebot der Armut und Verzicht auf persönlichen Besitz; drittens Gehorsam gegenüber der vorgegebenen Autorität und Ordnung. Die Klöster verstanden sich als die genuin christliche Antwort auf die existentielle Frage, was zu tun sei, um das ewige Leben zu erlangen: Mönchtum ist nicht irgendeine, sondern ist *die* Nachfolge des Herrn, wie es in Mt 19, 16–21 gefordert wird – das sagten, trotz aller strukturellen Unterschiede, auch im Monastischen, der Osten wie der Westen. Als Mönch nähert der Mensch sich seiner eigentlichen Bestimmung, der Gottesebenbildlichkeit.

Die Institutionalisierung dieses biblischen „Reform“-Gedankens durch das Mönchtum sehen wir heute als etwas kirchengeschichtlich nicht nur höchst Bedeutsames, sondern auch evident Neues an. In diesem Punkt dachten die Gründer und Reformer des 4. und 5. Jahrhunderts anders. Für sie stand das, was sie wollten und taten, in einer direkten, nicht nur sachlichen, sondern auch geschichtlichen Kontinuität mit der Urkirche. Basileios der Große (329/331–379), der um 360 in den pontischen Bergen eine Mönchsgemeinde sammelte und durch seine Regeln zum einflußreichsten Lehrer des östlichen Mönchtums wurde, zog, wie vorher schon einmal Johannes Chrysostomos, eine Verbindungslinie vom koinobitischen Mönchtum zur urkirchlichen Gemeinde in Jerusalem²³; für Johannes Cassian (um 360–430/35), der die monastischen Erfahrungen des Ostens im 5. Jahrhundert dem Westen vermittelte, war dies ein historisches Faktum: „Die koino-

bitische Ordnung hat ihren Ursprung (*exordium*) in der Zeit der Apostel; denn die Menge der Gläubigen lebte als eine solche (Gemeinschaft) in Jerusalem, von der die Apostelgeschichte berichtet²⁴. Nach dem Tod der Apostel sei zwar die Gläubigkeit der Christen gesunken und damit sei ihr Zusammenleben, das Koinobitentum, zurückgegangen, aber nicht gänzlich geschwunden; am Rande der Städte, abgesondert, geheim und privat, habe es fortexistiert. Auf diese Weise habe der uralte Stand der Mönche (*monachorum genus*) unversehrt als solcher überdauert bis zu den Äbten Paulos und Antonios in Ägypten, also der Wüstenväter des 3. Jahrhunderts²⁵. Mit diesem Rückbezug auf die *ecclesia primitiva* ist Cassians Mönchtum, auch wenn der Autor sich dieses Begriffes an dieser Stelle nicht ausdrücklich bedient, *reformatio* im biblischen Sinne (und das müssen wir mit „Reform“ übersetzen); denn die *vita communis* seiner Mönche bewirkt *conversio*²⁶. Mönchtum ist „Reform“ schlechthin.

Um dies realisieren zu können, bedurften aber nicht allein die einzelnen Menschen, sondern auch die monastischen Institutionen je und je der „Reform“ – sei es durch Erneuerung des Alten oder durch Gründung von Neuem. Die Geschichte der Klöster und Orden bis heute ist voll davon.

b. Papsttum und „Reform“ (ca. 1050–1120)

Obwohl die Klöster und später die Orden sich in den direkten Dienst der Gesamtheit stellten, bewirkten sie ipso facto Absonderung vom Ganzen, Vereinzelung. Die biblisch-patristische „Reform“-Idee war aber nicht allein auf die Einzelperson bezogen oder auf Sondergruppierungen beschränkt; sie galt auch für das Ganze. Daraus Konsequenzen zu ziehen, ist zum ersten Male systematisch versucht worden, als das Papsttum sich im Hochmittelalter den unerhört neuen und radikalen Gedanken zu eigen machte, daß die Kirche ihrem universalen Heilsauftrag nur gerecht zu werden vermöge, wenn ihre rechtlich-politischen Grundstrukturen ziemlich verändert, wenn Klerus, Bischöfe und Papst vom Einfluß der weltlichen Gewalten unabhängig würden, und wenn das Papsttum nicht nur, wie bisher, ideell die kirchliche Mitte darstelle, sondern tatsächlich und konkret die Leitung der gesamten Kirche übernehme. Das Schlagwort dafür hieß *libertas ecclesiae*.

Diese damals revolutionäre Konzeption mit ihren Konsequenzen ist in der Zeit von ungefähr 1050 bis 1120 zunächst als Programm gedacht, dann, vielleicht unabhängig davon, als Politik verfochten und schließlich als Prinzip durchgesetzt worden. Dies prägte das politische Gesicht des Abendlandes für mehr als zweihundert Jahre und die Gestalt der Kirche bis in unsere Tage hinein²⁷. Den Durchbruch hat Gregor VII., seit 1059 ein entscheidender Mann am päpstlichen Hof, in den zwölf Jahren seines Pontifikates (1073–1085) erzwungen. Deshalb hat man die kirchengeschichtliche Wende des späten 11. und frühen 12. Jahrhunderts mit seinem Namen

verbunden und spricht von „Gregorianischer Reform“. Ihr haben wir uns nunmehr zuzuwenden²⁸.

Diese Revolution von oben war überreich an eindrucksvollen Begebenheiten und dramatischen Wendungen. Ich nenne nur das Wort „Canossa“, wo der vom Papst exkommunizierte und seiner Herrschaft entsetzte deutsche König Heinrich IV. in der letzten Januarwoche 1077 drei Tage hindurch mit nackten Füßen vor dem Burgtor erscheinen mußte, um den kirchlichen Bußvorschriften zu genügen, und ich erinnere an die gespenstische Situation zu Ostern 1084 hier in Rom, als der Gegenpapst Clemens III. (1080–1100) den deutschen König in St. Peter zum Kaiser krönt, während Gregor in der Engelsburg belagert ist; er wurde Ende Mai zwar von den Normannen entsetzt, die in der Stadt aber so schrecklich wüteten, daß der Papst sich nicht mehr halten und ins Exil gehen mußte, wo er 1085 starb. All dies und vieles andere müßte man eigentlich in einer ereignisgeschichtlichen Erzählung berichten. Dafür ist hier kein Platz. Wir versuchen, an unser Problem in abstrakterer Weise heranzugehen.

Ausgangspunkt sollen zwei Sätze aus dem Ketzertaufstreit des 3. Jahrhunderts sein, die jetzt, im 11. Jahrhundert, höchste tagespolitische Aktualität in der Kirche bekamen, sei es, daß man sich wörtlich darauf berief, sei es, daß man ihre Sachaussage als eine Selbstverständlichkeit voraussetzte. Das erste Prinzip geht auf Papst Stephan I. (254–257) zurück. Es heißt: *Nihil innovetur, nisi quod traditum est*²⁹. Hinter diesem Satz steht nicht nur das Bewußtsein von der unaufhebbaren Bindung der Kirche an die überlieferte Offenbarung, sondern auch von der Vorrangstellung des römischen Bischofs und des römischen Kults in der Gesamtkirche. Für den mittelalterlichen Menschen aber kam hinzu, daß Funktion und Legitimation des Rechts prinzipiell anders verstanden wurden als heute. Alles Recht wurde auf Gott als den Schöpfer der Welt zurückgeführt, und Recht galt nur dann als legitim, wenn und weil es überliefert war: altes Recht war gutes Recht und brach jüngeres Recht. Rechtserneuerung verlangte also Wiederherstellung des guten alten Rechtes. Nach kirchlicher Tradition aber ließ sich allein aus diesem Prinzip keine generell handlungsleitende Norm ableiten. Schon Cyprian (200/210–258) hatte dem Papst mit einem Tertullian-Zitat das Ergänzungsprinzip entgegengehalten: *Dominus noster Christus veritatem se* (Jo 14, 6), *non consuetudinem cognominavit*³⁰, das heißt: Die Wahrheit hat Vorrang vor der Gewohnheit; allein mit dem Formalprinzip Tradition lassen sich Sachfragen nicht entscheiden. Für Augustinus bildeten diese beiden dicta keinen unversöhnlichen Widerspruch, weil für ihn Erneuerung nicht „untraditionelle Innovation“ bedeuten durfte³¹. „Reform“ besteht dann in der Entscheidung über das, was an und in der Überlieferung echt oder unecht ist, was bewahrt werden muß und was beseitigt werden kann.

Diese Entscheidung, das ist seine ureigene Leistung, nahm mit Gregor VII. der Papst für das Papsttum unbedingt und prinzipiell in Anspruch.

„Dem Bischof der irrtumsfreien römischen Kirche steht die Entscheidung darüber zu, was Wahrheit ist und was Gewohnheit“³², so hat man kürzlich einen ausdrücklichen Bezug Gregors auf das erwähnte Cyprian-Zitat interpretiert. Die Tradition war für ihn zwar tief verpflichtend. Aber sie war kein Rezeptbuch, um nachzuschlagen, was fällig und zu tun sei. Das Papsttum selbst, als Institution, nahm die „Reform“ der Kirche als seine ureigene Aufgabe in die Hand, und es entwickelte dafür seit der Jahrhundertmitte eigene Organisationen.

Zu nennen ist hier dreierlei: Erstens das Institut des *Legaten*, der eine allgemeine Jurisdiktionshoheit des römischen Bischofs in die Länder des Abendlandes trägt. Zwar hatte es päpstliche Legaten mit Aufträgen für fernere Gebiete auch früher gegeben; seit der Mitte des 11. Jahrhunderts aber wurde dieses Institut aktiviert und systematischer genutzt. Der Papst wurde damit in den Bistümern, Kirchenprovinzen und Landeskirchen präsent. Zweitens ist die Institution des *Kardinalskollegiums* zu nennen. Den Klerikern mit liturgischen Funktionen an den römischen Kirchen wurde 1059 ein differenziertes Vorwahlrecht für die Papstwahl eingeräumt, 1179 dann ein exklusives Monopol. Zugleich wurden sie als Senat der römischen Kirche das wichtigste Konsultationsgremium des Papstes, das bis zum Ende des 16. Jahrhunderts erhebliche Mitwirkungsrechte und Mitentscheidungs-funktionen auszuüben vermochte. Seine Bedeutung als Kollegialorgan zur Erledigung laufender Geschäfte ist seit der Kurienreorganisation unter Sixtus V. (1585–1590) durch die Einrichtung ständiger Kardinalskongregationen mit abgegrenzten Kompetenzen und Behördencharakter geschwunden; aber das Kardinalat ist eine der Säulen geblieben, auf denen die römische Kirche ruht. Drittens muß die Entstehung der römischen *Kurie* erwähnt werden. Der Terminus (*Curia Romana*) ist zuerst für 1089 nachgewiesen. Den Primatialanspruch des römischen Bischofs im Abendland zu realisieren, verlangte kontinuierliche Verwaltungstätigkeit in bis dahin unbekanntem und ungeahntem Ausmaß. Dafür bedurfte es eines spezialisierungsfähigen und professionalisierten Personals, das als bürokratischer Apparat ebenso unentbehrlich war, wie die Finanzierung dieser neuen Aufgabe oft – und bis heute – ein Problem darstellte, daß der Quadratur des Zirkels nahekam. Die – rein von der Finanzierungstechnik her betrachtet – eleganten Lösungen, die in diesem Punkt vom 14. und 15. Jahrhundert gefunden wurden, sind mit vollem Recht einer der zentralen Kritikpunkte der spätmittelalterlichen „Reform“-Idee geworden.

Kurie – Legaten – Kardinalskollegium, diese Begriffe bezeichnen Institutionen, deren Errichtung und deren Existenz als solche auf den ersten Blick kaum als Verwirklichung der biblisch-patristischen „Reform“-Idee zu verstehen ist. Sie haben aber viel damit zu tun; denn sie waren in der Gregorianischen Reform nicht Selbstzweck, sondern Instrument päpstlicher Kirchenreform. Diese aber hat in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts ihre Zielsetzung erheblich verändert.

Als reformbedürftig wurden zu Anfang um 1050 in der abendländischen Kirche drei Dinge genannt: Das erste war die Verstrickung des Papsttums in die Machtpolitik des stadtrömischen Adels, welche das 10. und frühe 11. Jahrhundert zu einem der dunklen Kapitel der Papstgeschichte macht. Remedur in diesem Punkt war das A und O für die Institution des Papsttums. Sie gelang – schrittweise: 1059 und 1179 – durch die Verdrängung der stadtrömischen Mächte und Kräfte aus der Papstwahl. Daß auch damit nicht alle Probleme gelöst waren, zeigen die zahlreichen Schismata, die bis zum 15. Jahrhundert aufgetreten sind. Die beiden anderen Postulate waren weder neu noch spezifisch stadtrömisch. Die Schlagworte lauteten: Simonie und Nikolaitismus. Ob damit Übelstände bezeichnet wurden, die sich um 1050 massiver als früher bemerkbar machten und daher dringlicher nach Abhilfe schrieen, läßt sich historisch nur mit Hypothesen diskutieren, die nur geringen Plausibilitätsansprüchen genügen. Dies muß hier beiseite bleiben.

Beide Vokabeln knüpften an biblische Termini an. Unter „Nikolaiten“ versteht bekanntlich die Johannes-Apokalypse (2, 6.15) die Anhänger einer libertinistischen Sekte in Kleinasien, die durch sexuelle Ausschweifungen charakterisiert wird³³. Mit diesem Begriff bezeichneten in unserer Zeit die Reformer das im Westen rechtswidrige, aber verbreitete Zusammenleben von Klerikern aller Stufen mit Frauen, sei es im Konkubinat oder in einer förmlichen Ehe, also das Thema Zölibat³⁴. Rechtliche Bestimmungen darüber waren alt; sie gingen bis ins 4. Jahrhundert zurück. Anscheinend hat man seit der Mitte des 11. Jahrhunderts größeren Anstoß an der Verletzung der Zölibatspflichten genommen als früher. Unter Gregor VII. wurde diese disziplinäre Norm kirchenpolitisch virulent, da der Papst den Bischöfen die Durchsetzung gebot, diese aber auf erregten Widerstand stießen. In der Praxis durchgesetzt wurde die Forderung des generellen Klerikerzölibats damals nicht. Die Rückwirkungen auf die Moral des Klerus lassen sich nicht sicher bestimmen. Die leidenschaftliche Diskussion über diese Norm hat aber die alte Distanz zwischen Klerus und Laien vertieft. Insofern förderte auch der Kampf gegen die priesterliche Inkontinenz die Klerikalisierung der Kirche durch die Gregorianische Reform³⁵.

Der Magier Simon, von dem die Apostelgeschichte berichtet, daß er von Petrus um Geld die Macht kaufen wollte, die Gabe des Hl. Geistes zu übertragen (Apg 8, 18–24), hat der „Simonie“, dem mißbräuchlichen Handel mit geistlichen Sachen, den Namen gegeben³⁶. Unter „geistlichen Sachen“ wurden anfangs Sakramente und Sakramentalien, später kirchliche Ämter verstanden. Simonie galt als schlimme Sünde und war seit 451 gemeinrechtlich verboten. Von der Gregorianischen Reform wurde sie als faktische und zudem besonders gefährliche Häresie verstanden, weil der Unterschied von Gültigkeit und Erlaubtheit sakramentaler Handlungen durch Simonisten (und Nicht-Zölibatäre) noch ungeklärt war. Infolge der agrarwirtschaftlichen Verhältnisse seit der Karolingerzeit war nun die Ver-

gabe kirchlicher Ämter ohne Entgelte, kirchenrechtlich gesprochen ohne Dienstleistungen (*munus ab obsequio*) und Fürsprache (*munus a lingua*), faktisch kaum möglich³⁷. Wenn daher um die Mitte des 11. Jahrhunderts der Simonie-Vorwurf bis dahin unbekannte Virulenz gewann, so mag dahinter – neben besonders offenkundigen Einzelfällen von Korruption – auch eine Erweiterung des Tatbestandes Simonie stecken, der nunmehr Sachverhalte erfaßte, die früher nicht als Delikt verstanden worden waren.

Die Reformpäpste haben seit Leo IX. (1049–1054) die erneuerte und sich steigernde Autorität des römischen Bischofsamtes in den Dienst der Bekämpfung dieser beiden Grundübel als der vordringlichen Reformaufgabe gestellt. Im Pontifikat Gregors VII. aber veränderte sich das Hauptziel. Zölibat und Simonie blieben Gegenstand erregter Kontroversen und harter Durchgriffe. Der konkrete Anlaß eines schweren politischen Streits mit dem deutschen König, der sich zunächst keineswegs durch unversöhnbare Theorien auszeichnete, eskalierte jedoch seit dem Winter 1075/76 zu einem Prinzipienkampf³⁸, in dem es nun grundsätzlich um die rechte Ordnung der Kirche in der Welt ging, einer Kirche, von welcher der Papst einen Umriß entwickelte, der sich in die Fundamente des Reiches in Deutschland und Italien nicht einpassen ließ.

Bis dahin war man davon ausgegangen, daß Kirche und Reich dem gleichen heilsgeschichtlichen Endziel zu dienen hätten, im übrigen aber als Sozialgebilde nicht begrifflich voneinander zu trennen seien. Diese Trennung jedoch, behauptete Gregor VII., ist möglich, und sie ist unumgänglich, wenn die Kirche ihrer Heilsaufgabe nachkommen können soll. Der Klerus muß eine eigene, geschlossene Hierarchie unter dem Primat des römischen Bischofs bilden, nicht nur ideell, sondern konkret, gewissermaßen eine das ganze Abendland umfassende autonome Sozialgruppe sein. Die Kirche ist also eine klerikal geführte Heilsanstalt; jeder Eingriff von Laien in das kirchliche Geschehen, insbesondere in die kirchlichen Personalentscheidungen, ist daher als Übertretung des unüberbrückbaren Grabens zwischen Laien und Klerus strikt verboten. Damit wird dem König die traditionelle Mittelstellung zwischen Laien und Klerus, die im karolingisch-ottonischen Gottesgnadentum begründet war, entzogen. Im sog. römisch-deutschen Pontifikale des 10. Jahrhunderts hieß der König *mediator cleri et plebis*³⁹. Für diese Funktion ist hier kein Platz. Die Kirche regiert sich von oben bis unten allein. Deshalb heißt das Panier: *libertas ecclesiae*.

Um dies zu realisieren, bedarf es aber – nach Gregor – vor allem der Unterwerfung unter den Apostolischen Stuhl, des Gehorsams gegenüber dem Papst. War solcher bisher gefordert worden, um „Reform“ zu verwirklichen, so wurde dieses Postulat nun selbst Inhalt und Ziel der Reform. Die rein klerikale Kirchenverfassung ist daher der entscheidende Leitgedanke und zugleich das entscheidend Neue der Konzeption Gregors VII., in dessen Schrifttum zwar das Wort *reformatio* gänzlich fehlt und in dessen Briefregister das Verb *reformare* nur viermal begegnet⁴⁰. Daß aber dieser bedeu-

tende *homo religiosus* sein Werk und Ziel als Konkretisierung der biblisch-patristischen „Reform“-Idee gesehen hat, steht außer Frage.

Durchgesetzt wurde sie in einem Konflikt von beispielloser Schärfe mit dem deutschen Königtum, der seit seiner Beilegung durch den Kompromiß des Wormser Konkordats von 1122 als „Investiturstreit“ bezeichnet wird und noch heute unter diesem Namen in den Schulbüchern figuriert. Es ging aber um mehr als um die Form der Übertragung der Ämter in der Reichskirche, sondern um einen politisch und militärisch sowie (für das Abendland erstmalig) auch durch Flugschriften („libelli de lite“) propagandistisch ausgetragenen Konflikt zwischen *sacerdotium* und *regnum* von weltgeschichtlicher Bedeutung über das, was Kirche ist und sein soll. Dieser Streit zwischen Monarchie und Kirche hat die heutige Unabhängigkeit der Kirche vom Staat grundgelegt, als deren wichtigster Garant damals eine dem neu verstandenen päpstlichen Primat zugeordnete „Kleruskirche“ galt. Das abendländische Freiheitsdenken hat hier eine entscheidende Wurzel. Sie markiert die Gregorianische Antwort auf die Frage: Was ist „Reform“?

c. Kirche und „Reform“

Die Päpste haben es im 12. und 13. Jahrhundert als eine wesentliche Amtspflicht betrachtet, für fortdauernde „Reform“ in der Kirche Sorge zu tragen, und daher immer wieder entsprechende politische und legislatorische Maßnahmen getroffen. Innozenz III. (1198–1216) etwa erwartete vom IV. Laterankonzil die Lösung zweier Hauptprobleme: erstens Rückeroberung des hl. Landes, zweitens „Reform der gesamten Kirche“ (*reformatio universalis Ecclesiae*)⁴¹. Was dazu gehöre, hat er in fünf Dichotomien umschrieben: „Laster ausmerzen und Tugenden einpflanzen; Übermaß korrigieren und Sitten erneuern (*reformare*); Häresie beseitigen und Glauben begründen; Streitigkeiten beilegen und Frieden befestigen; Unterdrückung hemmen und Freiheit befördern“. „Reform“-Idee und große Politik waren also unauflöslich miteinander verknüpft. Die Konsequenz der Gregorianischen Reform war ja nicht das Herauslösen des Papsttums aus den weltlichen Händeln, im Gegenteil: der römische Bischof war mit Gregor VII. und Urban II. (1088–1099) an die Spitze der Christenheit getreten; und in der Mitte des 13. Jahrhunderts hat sich an der Kurie die Richtung durchgesetzt, die aus der kirchenrechtlichen *plenitudo potestatis* eine politische Direktzuständigkeit für das Abendland ableitete. Ihr Programm gipfelte in der bekannten Bulle *Unam Sanctam* vom 18. November 1302⁴². Jedoch war allein mit kirchlicher Normendefinition das politische Dominieren in der europäischen Staatenwelt nicht durchsetzbar. Die Politik Bonifaz' VIII. (1294–1303) endete in einem völligen Desaster. Nicht erst die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts hat den sog. „Weltherrschaftsanspruch“ Roms obsolet gemacht. Er hatte sich bereits im späten 13. Jahrhundert als gänzlich unrealisierbar erwiesen.

Zur gleichen Zeit ist die Vorstellung von einer allgemeinen Reformbedürftigkeit nicht nur der Gläubigen, sondern auch der Institution Kirche ein Thema aktueller Zeitkritik geworden. Es ging weit über das Anprangern von Fehlverhalten einzelner Päpste hinaus, es zielte bereits auf grundsätzliche Veränderungen der Kirchenverfassung im episkopalistischen Sinne, als der jüngere Durandus († 1330) im Zusammenhang mit dem Konzil von Vienne (1311/12) die Formel von einer notwendigen *reformatio tam in capite quam in membris* prägte⁴³. Dieser Satz ist bald ein Schlagwort geworden; und kaum eine andere Parole hat so lange Zeit hindurch und so nachdrücklich die Köpfe und die Herzen vieler Menschen, welche die Botschaft Christi ganz ernst nehmen wollten, geprägt wie diese Formel. Noch 300 Jahre später, am 27. Juni 1611, hat ein Kölner Nuntius sich auf dieses Prinzip, das längst zum Aktionsprogramm der Katholischen Reform geworden war, mit fast den gleichen Worten berufen: *si devrebbero primieramente riformare i superiori, poi gl'altri dell'ordine ecclesiastico così regolare, come secolare, ultimamente il popolo*⁴⁴. Bei dem Nuntius des 17. Jahrhunderts war diese Konzeption natürlich nicht, wie bei dem französischen Bischof des 14. Jahrhunderts, irgendwie antipapal orientiert. Er umschrieb soziologisch, wie sich innerkirchliche Erneuerung vollziehen sollte: Wenn Haupt und Glieder reformbedürftig sind, dann muß oben begonnen werden, damit es sich, schließlich, auch unten durchsetzen kann.

Die Päpste waren im 14. Jahrhundert gänzlich außerstande, sich eine am Kern des Religiösen orientierte „Reform“-Konzeption zu eigen zu machen. Das verhinderte schon das fiskalistische Finanzierungssystem mit seinen Konsequenzen. Außerdem lebten sie ein halbes Jahrhundert hindurch in Avignon, politisch sehr abhängig von der französischen Krone. Dann folgte ab 1378 das Große Schisma mit zunächst zwei, schließlich drei neben und gegeneinander fungierenden Päpsten. Dem Konzil von Konstanz (1414–1418) gelang zwar die Beseitigung dieses Skandals, nicht aber die allgemeine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, und noch weniger dem Basler Konzil (1431–1437). Das Papsttum hingegen war im 15. Jahrhundert ebenfalls unfähig zu den scharfen Schnitten, die je länger, je mehr für unerlässlich galten, um Auswüchse zu beseitigen; doch war es leichter, Abstellung deutlicher Mißbräuche (wie etwa die Pfründenakkumulation mit ihrer Konsequenz: der Trennung des Einkommens eines Amtes von seiner Ausübung; oder den Mißbrauch kirchlicher Zensuren) zu fordern als zu bewirken, wie jene Päpste erfuhren, welche die drängende Notwendigkeit einer wirklichen „Reform“ des Systems durchaus erkannten und doch wenig ausrichteten (Nikolaus V. 1447–1455; Pius II. 1458–1464). Auch das V. Laterankonzil (1512–1517) brachte, nach Jedins Formulierung, nur „spärliche Erfolge. Kein Mißstand wurde an der Wurzel angepackt, kein Reformdekret konsequent durchgeführt“⁴⁵.

Schon im 14., vor allem im 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts hat es hingegen eigentlich überall in Europa Gebiete, Orden, Zentren und

Gruppen gegeben, die Anläufe zur Besserung nicht nur forderten, sondern auch, da der Weg einer Reform von oben nach unten verschlossen blieb, mit der Selbstreform der Glieder begannen. Dabei gab es durchaus Erfolge, besonders, wo der Staat oder die weltliche Obrigkeit dies förderten – beträchtliche in Spanien, strichweise auch in Italien und anderswo. Einige neuere Historiker bezeichnen sogar den gesamten Zeitraum von 1250 bis 1550 als „Zeitalter der Reform“, wenigstens geistesgeschichtlich⁴⁶. Programmatisch herrschte unter den Reformern weitgehend Konsens: Man verlangte eine wissenschaftlich lebendigere Seelsorgekirche, die dem Frömmigkeitsbedürfnis des Kirchenvolks, das wahrscheinlich intensiver war als früher, gerecht werden könne. Das Ziel hat Nikolaus von Kues 1459 für Papst Pius II. so formuliert: „Wir, die wir alle Christen reformieren wollen, können ihnen keine andere Form zur Nachahmung vor Augen stellen als Christus, von dem sie den Namen empfangen haben . . . Es muß also das Streben aller sein, Buße zu tun und neu anzuziehen die Form der Unschuld, die sie in der Taufe Christi empfangen haben. Dann werden sie, wenn Christus erscheinen wird in Herrlichkeit, ihm ähnlich sein“⁴⁷. Das war genuin biblisch-patristische „Reform“-Idee.

Wir nennen seit einigen Jahrzehnten diese Bewegung, um sie von der späteren protestantischen Reformation abzuheben, „Katholische Reform“. Daß sie vor Luther in Gang gekommen war, ist heute unbestritten. Wie weit sie sich ohne die Herausforderung durch die Reformation in weiterem Umfange hätte durchsetzen und vor allem, ob sie auch das Papsttum hätte ergreifen können, darüber kann man nur spekulieren. Es läßt sich weder beweisen noch widerlegen.

Ebenso unstrittig ist längst, daß Luther anfangs nicht auf Kirchenspaltung zielte. Es wurde schnell eine zuerst theologische und dann kirchliche Revolution. Aber begonnen hatte alles als „Reform“ – mit dem Schrei nach Seelsorge, nach besserer Theologie und tieferer Frömmigkeit, kurzum: nach mehr Kongruenz von Anspruch und Wirklichkeit. Warum, wann und wie diese Katholische Reform in protestantische Reformation umschlug, haben wir hier nicht zu erörtern. Diese Dinge sind oft und gut dargestellt worden. Ich nenne aus den letzten fünfzig Jahren von unserer Seite Lortz, Jedin und Iserloh⁴⁸. Aus ihren gesicherten Erkenntnissen sind für unsere Fragestellung jedoch zwei Punkte festzuhalten.

Punkt Eins betrifft den Durchbruch der Katholischen Reform in die Breite. Er wurde möglich, als die Päpste (zunächst ab 1534, aus nüchterner Einsicht in die Unvermeidlichkeit, dann, seit 1555, aus Innerem Ja zur „Reform“-Idee) die Erneuerung der Kirche an Haupt und Gliedern in Gang brachten, die bis zum Ende des 16. Jahrhunderts (Klemens VIII. 1592–1605) der Leitgedanke des päpstlichen Wirkens wurde. Die Reformpäpste nach dem Tridentinum (1545–1563) hatten klare Prioritäten für ihr Handeln. Sie wollten die Konzilsdekrete in erneuerte kirchliche Praxis übersetzen, wie es dem Buchstaben und Geist von Trient entsprach. Das

hat die Kirche außerhalb Roms nachhaltig verändert. Zugleich wurden damit die Aufgaben des römischen Bischofs neu umschrieben. Er war bisher zuständig für die Einheit und den Glauben der Kirche und war in diesen Bereichen oberster Richter; jetzt wurde er auch zuständig für die konkrete Seelsorgspraxis der Ortskirchen, jedenfalls im Prinzip, wie immer der Alltag aussehen mochte. Seit Trient ist das Petrusamt Führungsaufgabe einer pastoral orientierten Kirche gemäß dem tridentinischen Grundgesetz: *cura animarum suprema lex esto*. Dieses Prinzip hat das Zweite Vatikanum – bei aller Aufwertung des Amtes der Bischöfe – nicht eingegrenzt, sondern ergänzt.

Punkt Zwei betrifft das Trienter Konzil mit seinen Folgen, gegen die sich in der katholischen Welt in den letzten 25 Jahren eine deutliche Aversion breitgemacht hat. Sie beruft sich wenig auf intime Kenntnis der Konzilsgeschichte, obgleich diese – dank der großen Editionsleistung unseres Römischen Instituts⁴⁹ und der magistralen Darstellungskraft Hubert Jedin (1900–1980)⁵⁰ – relativ leichten Zugang und übrigens auch neue Erkenntnismöglichkeiten bieten würde. Aber konkrete Geschichte hat als Reflexionsobjekt heute wenig Kurswert. Man begnügt sich gern mit den vagen Vorstellungen eines lebensweltlichen Geschichtsbildes und verwechselt davon erzeugte Illusionen mit Wirklichkeitserkenntnis.

Auf diese Weise hat die Vokabel „Gegenreformation/gegenreformatorisch“, die im 19. Jahrhundert stets auch abwertendes Schlagwort der konfessionell-politischen Auseinandersetzung war⁵¹, aber doch als ein sinnvoller historischer Terminus technicus benutzbar blieb, ihre vernünftige Bezugsmöglichkeit auf Geschichte der frühen Neuzeit nahezu völlig verloren. Wenn die Feuilletonredaktion der anspruchsvollsten deutschen Tageszeitung die ihr unerwünschten künstlerischen Gegenströmungen gegen die Ziele des Dessauer Bauhauses als „gegenreformatorisch“ deklariert und auch auf Einwendungen bei dieser Begrifflichkeit bleibt⁵², oder wenn der letzte liberale Bundesinnenminister die neuerliche Favorisierung der Zwergschule durch die Grünen in Baden-Württemberg als „Gegenreformation“ bezeichnet⁵³, so liegt auf der Hand, daß diese Vokabel – ähnlich wie das Wort „Reform“ – im heutigen Deutsch zu einer leeren Worthülse inflationiert worden ist. „Gegenreformation“ als Schlagwort unterscheidet sich jedoch von dem positiv besetzten Schlagwort „Reform“, und zwar durch die konstante und unmißverständlich pejorative Konnotation.

Aus diesem Grunde halte ich die begriffliche Unterscheidung zwischen „Katholischer Reform“ und „Gegenreformation“, die Jedin 1946 vorgeschlagen⁵⁴ und durchgesetzt⁵⁵ hat, für problematisch. Mit völligem Verzicht auf die Vokabel „Gegenreformation“ und ausschließlicher Benutzung des Typus-Begriffs „Katholische Reform“ wäre vermutlich eine leichtere Annäherung an die zu beschreibende Wirklichkeit möglich; denn es ist ja unstrittig, daß bei der Durchsetzung der protestantischen Reformation – nicht anders, als im Vollzug der Katholischen Reform – der Staat und das Poli-

tisch-Militante (bis hin zum militärischen Konflikt) eine wichtige Rolle gespielt haben. Rein geistlich-geistige Dialoge oder Entscheidungen waren in den meisten Fällen weder die Reformation noch die Katholische Reform: Beide wurden vom Staat oder den politischen Obrigkeiten in der Regel sehr wesentlich gehemmt oder gefördert und dann in Dienst genommen⁵⁶. Wer an dieser Tatsache Anstoß nimmt, betreibt im Grunde Anachronismus.

Hingegen wäre es wegen der vorerwähnten latenten oder offenen Aversionen gegen die Verlaufs- und die Folgegeschichte des Tridentinums angebracht, auch die großen Leistungen der Katholischen Reform der Öffentlichkeit wieder nahezubringen. Gewiß, in Trient ist keineswegs alles, was man wollte und was dogmatisch umstritten war, theologisch geklärt worden. Dafür kam das Konzil auch viel zu spät. Ebenso ist in den Reformdekreten keineswegs Abhilfe für alles, was man für verbesserungsbedürftig hielt, bewirkt worden. Aber, daß die katholische Kirche sich, nachdem die Glaubens- und Kirchenspaltung der Reformation geschehen war, auf das katholische Eigengut besann und die katholische Glaubenslehre präziserte, und daß auf dieser Grundlage die „Reform“ des religiösen Lebens des gesamten Kirchenvolks durch bessere Seelsorge, durch professionalisierte Klerusbildung, durch adäquatere Amtsführung der Bischöfe und Päpste ermöglicht wurde⁵⁷ – sind das geschichtliche Sachverhalte, die uns heute, in der Rückschau, Komplexe bereiten müßten? Ich meine, daß damals viel – ich wiederhole: nicht alles, aber viel – erreicht wurde, indem das Prinzip der Selbstheiligung und der apostolischen Gesinnung wieder Forderung und Maßstab bei den kirchlichen Ämtern wurde. Das kann man offen aussprechen, ohne zu verschweigen, daß auch die tridentinische Kirche eine Kirche der Heiligen und der Sünder gewesen ist, und daß das Wort Trient nicht als zeitlos-gültiger Maßstab für die Beurteilung kirchlicher Einrichtungen dienlich ist.

Eine gewisse Gelassenheit wäre auch im Umgang mit dem Begriff und Thema „posttridentinischer Zentralismus“ angebracht. Niemand wird verkennen, was es bedeutete, daß nun *eine* Glaubensnorm, *eine* lateinische Bibel, *eine* Liturgie und *ein* reformierter Kalender in der katholischen Kirche zur Geltung kamen. Aber die Katholiken wurden damals keineswegs eine zentral und straff geführte soziale Großgruppe wie um 1900 oder 1950. Schon die Verkehrs- und Nachrichtenmittel der damaligen Zeit setzten einer effektiven „Zentralisierung“ unübersteigbare Grenzen. Es gab immer noch viele „Nischen“ – nationale, regionale und soziale; es gab immer noch Bereiche, die von der durchgängigen und grundlegenden Tendenz zur Konformität, die ein hervorstechendes Merkmal aller Konfessionskirchen des 16. Jahrhunderts war, nicht nur der katholischen, wenig oder gar nicht berührt wurden. So ist die Katholische Reform im Erzbistum Köln⁵⁸ erst spät, erst im 17. Jahrhundert, durchgesetzt worden, und zwar auf ziemlich „untridentinische“ Weise, unter einem Erzbischof, der 55 Jahre regierte und fünf Bistümer besaß, ohne Priester zu sein, eine Reform mit einer eige-

nen Kölner Agende und einem eigenen Kölner Brevier und manchen anderen Besonderheiten – übrigens nicht im Widerstand gegen Rom. Das tridentinische Zeitalter der Kirche kannte eben viele Differenziertheiten, es war erheblich reicher an Formen, Entfaltungen und Leistungen, als viele heute meinen, die sich von dem negativ besetzten Schlagwort „tridentinisch“ gefühlsmäßig ansprechen lassen. Das Konzil von Trient war ein grandioser Versuch, die biblisch-patristische „Reform“-Idee in zeitliche und zeitgemäße Wirklichkeit zu übertragen.

II. „Reform“ als Leitgedanke der Kirchengeschichte?

1. Fragestellung

„Reform“ als Lebensstil religiöser Eliten in den Klöstern und später in den Orden, „Reform“ als „zentrales Anliegen“⁵⁹ des Gregorianischen Zeitalters, das ein neues Kirchenbild zum Prinzip der Kirchenverfassung erhob, „Reform“ schließlich als Katholische Reform vor, in und nach Trient, als Modernisierung⁶⁰ und als Mobilisierung des gesamten Kirchenvolks durch eine vom Papst geleitete Seelsorgskirche konfessionellen Zuschnitts – mit diesen drei „Reform“-Typen sind drei ganz unterschiedliche Formen der Konkretisierung der biblisch-patristischen „Reform“-Idee beschrieben. Damit ist selbstverständlich nicht das gesamte Spektrum der geschichtlich faßbaren Antworten auf die Botschaft Jesu abgegrenzt; wir haben diese drei Typen ausgewählt, weil jeder für sich etwas gesamt-kirchlich Bedeutsames bezeichnet, und weil diese drei Beispiele, nebeneinandergestellt, mit Folgewirkung bis heute, eine konkrete Anschauung von der enormen Bandbreite jener Vorgänge vermitteln, die sich mit dem Begriff „Reform“ im Verlauf der Kirchengeschichte verbunden haben.

Diese Bandbreite muß man kennen, wenn man beurteilen soll, ob der Begriff „Reform“ sich als Leitgedanke für die gesamte Kirchengeschichte von den Anfängen bis heute eigne – eine Frage, die wir eingangs formuliert haben und auf die wir eine Antwort noch schuldig sind.

Diese Frage ist nicht rein abstrakter Natur. Vor einiger Zeit wurde programmatisch die Forderung gestellt, die gesamte Kirchengeschichte an der „Reform“-Idee zu orientieren⁶¹. Dabei ging es nicht um die unstrittige Frage, daß innerkirchliche Reformen selbstverständlich ein „ewiges Thema der Kirchengeschichte“ sind⁶²; dieses Thema solle vielmehr, so wurde gefordert, als entscheidender Orientierungspunkt für die Auswahl und Beurteilung der unzähligen kirchengeschichtlichen Einzelfaktoren dienen, solle zentraler Leitgedanke für die Rückbesinnung auf die gesamte Vergangenheit der Kirche werden.

2. Antwort

Meine schon zu Beginn angedeuteten Bedenken gegen diesen Vorschlag zur Interpretation der Kirchengeschichte als Ganzes fußen vor allem auf zwei Erwägungen: einer geschichtlichen und einer wissenschaftstheoretischen.

a. Geschichtliches

Nach einer klugen Beobachtung Rankes gibt es keine vom „Impuls der Gegenwart“ unabhängige Beschäftigung mit Geschichte⁶³. Dieses Diktum gilt in besonderem Maße auch für das erwähnte Interpretationsmodell; denn dieses ist aufs Engste verknüpft mit dem breiten Verlangen nach innerkirchlicher Erneuerung, das in Europa, besonders im deutsch- und französischsprachigen Raum, nach 1945 zu einer Bewegung geführt hatte, die Congar 1950 als „explosion du réformisme“ bezeichnete⁶⁴. Wenn die Kirche, so meinten nicht nur wir jungen Leute von damals, sondern auch Ältere, wenn die Kirche einigen unnötigen, nur historisch erklärbaren und geschichtlich bedingten Ballast abwerfe, dann könne sie für die entchristlichte Welt wieder einzigartig attraktiv werden, dann stehe ein neues Pfingsten vor der Tür. Diese „Schleifung der Bastionen“⁶⁵ hat Johannes XXIII. dem Zweiten Vatikanum zur Aufgabe gestellt. „Durch eine angemessene Erneuerung“ (im lateinischen Original heißt es hier *emendatio* [= Verbesserung, Vervollkommnung], nicht *renovatio* oder *reformatio*) „und eine kluge Organisation der Zusammenarbeit untereinander wird die Kirche erreichen, daß die Menschen, die Familien und die Völker ihren Sinn den himmlischen Dingen zuwenden“, meinte der Papst bei der Eröffnungsansprache des Konzils am 11. Oktober 1962⁶⁶. Diesen Optimismus, der heute – jedenfalls in Europa und besonders hinsichtlich der Bundesrepublik – gründlich verfliegen ist, teilten damals viele, ich meine die meisten.

Das Schlüsselwort für diese Erneuerung hieß „Reform“. Dieser Gedanke war einerseits in der biblisch-patristischen Tradition begründet. Andererseits traf man sich in diesem Punkt mit einem Leitgedanken der protestantischen Theologie, hatte man im Umkreis von Karl Barth doch oft genug gehört: *ecclesia semper reformanda*⁶⁷.

Die suggestive Kraft dieser Parole wirkte tief. Kardinal Döpfner sprach 1964 von der „Reform“ als einem „Wesenselement der Kirche“⁶⁸. Er bezeichnete dabei den Begriff „Reform“ geradezu als ein „Strukturprinzip“ der Kirche und erörterte dies am Beispiel der drei Wurzeln ihrer „Menschlichkeit“, ihrer „Geschichtlichkeit“ und ihrer Bindung an die „Sündhaftigkeit“ ihrer Glieder.

Das Konzil ist diesen Gedanken weit entgegengekommen, wenn in *Lumen Gentium* feierlich gesagt wird, daß die Kirche „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig sei“⁶⁹. Hier jedoch, wie auch an allen anderen einschlägigen Stellen, ist eine völlig wörtliche Übernahme der *Semper-refor-*

manda-Formulierung vermieden worden. Die eingangs erwähnte Passage im Ökumenismus-Dekret kommt ihr allerdings mit dem Begriff *reformatio perennis* ganz nah⁷⁰.

Es ist, wenn ich richtig sehe, damals und auch später, bis heute, kaum genügend intensiv und konkret gefragt worden, wo eigentlich die Formulierung *ecclesia semper reformanda* zuerst auftauche. Lutherisch kann sie nicht sein. Aber auch bei Calvin findet sie sich anscheinend nicht. Sie paßt auch nicht in sein Kirchenbild; denn für ihn war mit seiner Reformation der Abfall der Kirche beseitigt und der Anschluß an die unverderbte Urkirche zurückgewonnen worden⁷¹. Das war ein einmaliger Vorgang, kein Prozeß⁷².

Wahrscheinlich ist, wenn nicht die Formel, so doch der Gedanke einer *ecclesia semper reformanda*, zuerst bei jenen niederländischen Pastoren der Mitte des 17. Jahrhunderts zu finden, die kirchengeschichtlich als Vorläufer des Pietismus einzuordnen sind⁷³. Sie argumentierten gegen die herrschende (reformierte) Orthodoxie damit, daß auch ihre eigene, die kalvinistische *ecclesia reformata* inzwischen eine *ecclesia deformata* geworden sei und folglich einer erneuten *reformatio* bedürfe⁷⁴. Die einmalige Reformation des 16. Jahrhunderts wurde damit zu einem Muster, wurde Vorbild für einen ständig zu wiederholenden Prozeß. Die Formel *ecclesia semper reformanda* ist also kein reformatorisches Prinzip, sondern ein Theologumenon späterer reformierter Theologie, die vom lutherischen Pietismus aufgegriffen und 1677 durch Spener zur „ständigen Aufgabe“ der Kirche erklärt worden ist.

Davon war vor 25 Jahren, soviel ich weiß, nicht die Rede, und es hat niemand danach gefragt. Es war auch insofern überflüssig, als das Prinzip *Ecclesia-semper-reformanda* aus sich selbst heraus so deutlich christliche Evidenz besitzt⁷⁶. Denn wer will angesichts der Botschaft des Herrn und seines Kreuzesopfers jemals sagen wollen und dürfen, er habe genug getan oder es sei genügend vorgesorgt worden? Geistliche Läuterung und Erneuerung ist nicht auf bestimmte Menschengruppen und ist nicht auf bestimmte Epochen bezogen, sondern ein universales Gebot, das sich an alle Menschen und an alle Zeiten richtet. Den generellen Anspruch dieses Zielgebots kann niemand bestreiten – nur (und damit bin ich bei dem wissenschaftstheoretischen Problem): ist dieses Zielgebot aller christlichen Existenz ein für den Historiker brauchbarer Leitgedanke, wenn er die Ereignisse und Zusammenhänge der gesamten Kirchengeschichte erforscht und von seinen dabei gewonnenen Erkenntnissen erzählt? Ich meine: Nein, und zwar aus folgenden Gründen:

b. Wissenschaftstheoretisches

Kirchengeschichte kann grundsätzlich auf zweierlei Weise betrieben werden⁷⁷: als profangeschichtliche Reflexion auf das Sozialgebilde katholi-

sche Kirche oder als theologische Disziplin, die von der Offenbarung im Alten und Neuen Bund ausgeht und als katholische Theologie sich in Glaubensentscheidungen am kirchlichen Lehramt zu orientieren hat.

Dem heutigen Profanhistoriker bietet die biblisch-patristische „Reform“-Idee kaum einen sinnvollen Kriterienkatalog, um für 2000 Jahre Kirchengeschichte die wesentlichen von den unwesentlichen Fakten unterscheiden und die als wesentlich erkannten Tatsachen in einen einsichtigen Zusammenhang einordnen und überzeugend beurteilen zu können. Vielmehr bedient die Profangeschichte sich soziologischer und psychologischer Kategorien und ist an politischen Implikationen interessiert. In einer Zeit der deutlichen Erosion christlicher Wertvorstellungen hat der profangeschichtliche Faktor „Kirche“ ohnehin an Interesse verloren⁷⁸. Im übrigen erhebt die profane Geschichtswissenschaft nur einen prinzipiell bescheidenen Deutungsanspruch. Sie kann nicht das *totum* der Vergangenheit klären und erklären, sondern nur einen Teil davon, nämlich den innerweltlich verstehbaren⁷⁹. Es bedarf dazu keines durchgehenden und erkenntnisleitenden Rekurses auf die „Reform“-Postulate der Bibel und der Väter – zumal in einer Welt, in der christliche Normen bestenfalls in Werte-Konkurrenz mit nicht- und nachchristlichen Normen öffentlich präsent und vermittelbar sind.

Der theologisch orientierte Kirchenhistoriker wird zwar im Prinzip zu wesentlich mehr und tieferen Aussagen befähigt sein als der Profanhistoriker, da er, wie Walter Kasper es formuliert hat, von dem geglaubten Bekenntnis ausgeht, daß der Sinn der Geschichte in Jesus Christus eschatologisch-endgültig erschienen ist⁸⁰. Die Kirche darf und muß daher ihre Vergangenheit historisch-theologisch als Heilsgeschichte verstehen. Dieses Verständnis markiert jedoch mit ausreichender erkenntnis-theoretischer Sicherheit nur den Anfang und das Ende der Kirchengeschichte, also das Ganze zwischen Christi Auferstehung und Himmelfahrt sowie der Herabkunft des Heiligen Geistes einerseits und dem Jüngsten Tag und Endgericht andererseits.

Diese Deutung (und auch hier folge ich Kasper) läßt sich, lassen wir die Biographie der Heiligen einmal beiseite, nicht ausmünzen für die Interpretation einzelner kirchengeschichtlicher Ereigniskomplexe und Ereigniszusammenhänge⁸¹. Hier sind (nach Thomas) bestenfalls *coniecturae* möglich, also Hypothesen⁸². In diesen geht es jedoch weniger um die eigentlich-historische Frage „weil-deshalb“, sondern mehr um die Frage „wenn-dann“. Das schränkt die Aussagemöglichkeiten erheblich ein. Deshalb ist es, abgesehen von sehr allgemeinen und daher wenig relevanten Sätzen, auch dem theologisch orientierten Historiker nicht generell möglich, wissenschaftlich, also intersubjektiv kontrollierbar, zu bestimmen, was der Kirche als Kirche im Laufe der Zeiten durch versuchte und unterbliebene, durch geleistete und mißglückte „Reform“ an Wesensverwirklichung gelungen oder mißlungen ist⁸³. Derartige Aussagen aber wären nötig, wenn die biblisch-

patristische „Reform“-Idee als zentraler kirchengeschichtlicher Leitgedanke, als durchgängiges Modell für die gesamte Kirchengeschichte dienlich sein sollte. Könnte die „Reform“-Idee dies leisten, wir hätten den Ariadnefaden gefunden, der uns durch das verwirrende Geflecht der Zeiten heilsgeschichtlich hindurchgeleitete. Weil sie es nicht leisten kann, muß sich auch der theologisch orientierte Historiker bescheiden. Vor allem sollte er der Versuchung widerstehen, alles vom Gegenwartsverständnis und -bewußtsein her be- und aburteilen zu wollen.

Wir brauchen daher nicht weiter zu prüfen, unter welchen Bedingungen das heutige Schlagwort „Reform“ trotz seiner umgangssprachlichen Entleerung als kirchengeschichtlicher Schlüsselbegriff, als Leitgedanke überhaupt noch verwendungsfähig wäre. Auch wenn man diese Frage bejahen könnte, änderte das nichts am Resultat: Wir Historiker müssen uns mit unseren Ansprüchen bescheiden.

IV. Schluß

Diese Behutsamkeit nicht nur im profan-, sondern auch im heilsgeschichtlichen Umgang mit der Vergangenheit der Kirche bedeutet keinerlei Abschwächung des prinzipiellen Zielgebotes einer ständigen inneren Erneuerung der Kirche und aller ihrer Glieder. Nach dem Ökumenismus-Dekret⁸⁴ hat diese Erneuerung, diese *reformatio perennis*, sich auf drei Sachbereiche zu erstrecken:

- auf die *mores*, also auf das sittliche Leben;
- auf die *disciplina*, also auf die Kirchengenossenschaft; und
- drittens auf die „Art“, vielleicht sagen wir besser: auf die „Zweckmäßigkeit“ der Lehrverkündigungsmethoden (lat.: *doctrinae enuntiandae modus*).

Ob diese drei Ziele, die das Konzil als prinzipiell reformfähig bezeichnet hat, besser durch große, kohärente Reformkonzeptionen erreicht werden, wie es in Trient und im Zweiten Vatikanum versucht wurde (und über deren Gelingen oder Mißlingen die Geschichte der Konzilsfolgen, soweit möglich, Auskunft zu geben hat), oder ob sie besser durch vielfältige kleine und bescheidenere Verbesserungen, je und je, überall dort, wo sich ein „Zurückbleiben im Wachstum der Treue gegenüber der eigenen Berufung zeigt“, erreicht werden kann – dies zu entscheiden, dafür bietet die Kirchengeschichte keine generelle Regel an, die der Historiker erkennen und vermitteln könnte. Was auf diese oder jene Weise geleistet und verfehlt worden ist und wird, das ist uns unter heilsgeschichtlichem Aspekt weitestgehend verhüllt. Wir werden das, so dürfen wir als gläubige Christen sagen, am Jüngsten Tage erkennen, am Ende der Pilgerschaft. Denn „wir wandern im Glauben, nicht im Schauen“ (2 Kor 5, 7).

¹ *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Kommentare. I–III (= *LThK*²) (Freiburg u. a. 1966–1968), hier II, 70–73. Zur heutigen Erklärung dieser Stelle *A. Ganoczy*, Kirche im Prozeß der pneumatischen Erneuerung, in: *E. Klinger/K. Wittstadt* (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner (Freiburg u. a. 1984) 196–206, hier 204 f.

² *E. Wolgast*, Reform/Reformation, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland V* (Stuttgart 1984) 313–360, auch zum Folgenden.

³ *G. Nonnenmacher*, Reform-Schwierigkeiten einer Theorie der Praxis, in: *P. Haungs* (Hrsg.), *Res Publica. Studien zum Verfassungswesen. Dolf Sternberger zum 70. Geburtstag* (München 1977) 261–301, hier 277.

⁴ Vgl. *O. Ladendorf*, *Historisches Schlagwörterbuch. Ein Versuch* (Straßburg/Berlin 1906) VII–XVII; *Der Große Herder X* (Freiburg/Br. 1935) 988, s. v. Schlagwort, sowie *Brockhaus Enzyklopädie XVI* (Wiesbaden 1973) 483, a. a. O.

⁵ *O. B. Roegele* (Hrsg.), *Kleine Anatomie politischer Schlagworte* (= *Texte und Thesen 23*) (Zürich 21976) 7.

⁶ Vgl. *W. Bergsdorf*, *Politik und Sprache* (= *Geschichte und Staat 213*) (München 1978); *ders.* (Hrsg.), *Wörter als Waffen. Sprache als Mittel der Politik* (Stuttgart 1979); *ders.*, *Die vierte Gewalt. Einführung in die politische Massenkommunikation* (Mainz 1980); *ders.*, *Über die Macht der Kultur. Kommunikation als Gebot der Politik* (Stuttgart 1988).

⁷ Dazu *E. Noelle-Neumann*, *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – Unsere soziale Haut* (München/Zürich 1980).

⁸ *H. Herles*, Polemik, manche versöhnliche Geste und eine neue Theke. Die Haushaltswoche im Bundestag, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 211, 10. September 1988, S. 3. Hingegen sprach *H. Maier* 1972 in: *Sprache und Politik. Können Begriffe die Gesellschaft verändern* (= *Bergedorfer Protokolle* Nr. 41) 5–12, hier 6 vom „Pathos der Veränderung“ im Gefolge des Jahres 1968.

⁹ Zum Folgenden neben *Wolgast* (Anm. 2) das Standardwerk *G. B. Ladner*, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (Cambridge/Mass. 1959).

¹⁰ *R. Lieberwirth*, *Lateinische Fachausdrücke im Recht* (= *UTB 1385*) (Heidelberg 1986) 233.

¹¹ Hierzu, wie auch zum folgenden, außer *Ladner* (Anm. 9) *ders.*, *Die mittelalterliche Reform-Idee und ihr Verhältnis zur Renaissance*, in: *MIÖG* 60 (1952) 31–59.

¹² Rom. 12,2: *Et nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate sensus vestri* . . . Die *Vetus Latina* (Codex Clarem.) hat ebenfalls „*reformamini*“ (*Ladner* [Anm. 9] 41).

¹³ Phil. 3,20 f.: (*Ex caelis*) . . . *expectamus* . . . *Jesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corporis claritatis suae, secundum operationem, qua etiam possit subjicere sibi omnia*. Die *Vetus Latina* (Codex Clarem.) hat „*transfiguravit*“ (*Ladner* [Anm. 9] 41).

¹⁴ Das *μεταμορφούμεθα* in 2 Kor 3,18 hat die *Vetus Latina* (Codex Clarem.) ebenfalls mit „*reformamur*“ übersetzt, während die *Vulgata* hier „*transformamur*“ sagt (*Ladner* [Anm. 9] 41).

¹⁵ *Ladner* (Anm. 9) 35 definiert ihn so: „the idea of free, intentional and ever perfectible, multiple, prolonged and ever repeated efforts by man to reassert and augment values pre-existent in the spiritual-material compound of the world“. Es handelt sich um eine Realdefinition, deren philosophische Implikationen *Ladner* (Anm. 9) 427–432, beschrieben hat.

¹⁶ *Adversus Hermogenem*.

¹⁷ *Ladner* (Anm. 11) 45.

¹⁸ *Ladner* (Anm. 11) 46.

¹⁹ *P. C. Bori*, *Chiesa primitiva, L'immagine della comunità delle origini* – *Atti* 2,42–47; 4, 32–37 – *nella storia della chiesa antica* (= *Testi e ricerche di scienze religiose*. 10) (Brescia 1974); *M. Ditsche*, *Die ecclesia primitiva im Kirchenbild des hohen und späten Mittelalters*. *Phil. Diss. (Masch.)* (Bonn 1958).

²⁰ Für die „Reform“-Idee und ihre Umsetzung kommen (außer „*reformare*“) natürlich

auch andere Begriffe in Betracht, wie z. B. „*corrigerere, emendare, meliorare, recreare, regenerare, renovare, reparare, restituere, revocare*“ usw. mit einem benachbarten und eigenen Bedeutungsfeld; vgl. *Wolgast* (Anm. 2) 317 und *J. Spörl*, Das Alte und das Neue im Mittelalter. Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittsbewußtseins, in: *HJ* 50 (1930) 297–341, 498–524, hier 309.

²¹ Zum folgenden *K. S. Frank*, Grundzüge der Geschichte des Mönchtums (= Grundrisse 25) (Darmstadt ⁴1983); *Ladner* (Anm. 9) 319–324 („Monasticism as a vehicle of the christian idea of reform in the age of the fathers“); dazu die einschlägigen Darstellungen in den Handbüchern: *L. J. Rogier* u. a. (Hrsg.), Geschichte der Kirche. I. (Einsiedeln u. a. 1963), 138–142 (*J. Daniélou*) 279–289, 373–379 (*H. I. Marrou*); *K. Baus*, in: *H. Jedin* (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte (Freiburg. I, 1963), 336–340, II/1, 1973, 347–409; II/2, 1975, 265–282; *K. D. Schmidt/E. Wolf* (Hrsg.), Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Band I, Lieferung C₁ (Göttingen 1970): *R. Lorenz*, Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen), 46 f., 52–55; Lieferung D₁, 1980: *H. G. Beck*, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, 43–47, 90–92; Lieferung D₂, 1981: *C. D. G. Müller*, Geschichte der orientalischen Nationalkirchen, 283, 303 f., 323–327; *R. Kottje/B. Moeller* (Hrsg.), Ökumenische Kirchengeschichte 1 (Mainz/München 1970) 199–223 (*A. Schindler*).

²² *K. S. Frank*, Mönchtum, in: *Staatslexikon*. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. III (Freiburg u. a. ⁷1987) 1208–1212, hier 1209.

²³ *Ladner* (Anm. 9) 343.

²⁴ Er zitiert *App* 4,32: *Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una: nec quisquam eorum, quae possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia; 2,45: Possessiones et substantias vendebant, et dividebant illa omnibus, prout cuique opus erat; 4, 34 f.: Neque enim quisquam egens erat inter illos. Quotquot enim possessores agrorum aut domorum erant, vendentes afferebant pretia eorum, quae vendebant, et ponebant ante pedes Apostolorum.*

²⁵ *Cassian*, Collationes XVIII, 5, 1 ff. (zitiert bei *Ladner* [Anm. 9] 343 Anm. 11, 344 Anm. 12).

²⁶ *Ladner* (Anm. 9) 345 f.

²⁷ *F. Kempf*, Die gregorianische Reform (1046–1124), in: *H. Jedin* (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte III/1 (Freiburg 1966) 401–461, hier 441.

²⁸ Das Standardwerk zum folgenden: *G. Tellenbach*, Libertas Ecclesiae. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits (= Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 7) (Stuttgart 1936). Dazu die einschlägigen Darstellungen in den Handbüchern: *Kempf* (Anm. 27); *J. Rogier* u. a. (Hrsg.), Geschichte der Kirche. II: Früh- und Hochmittelalter (Einsiedeln u. a. 1971) (151–168: *D. Knowles*); *R. Kottje*, Die Gregorianische Kirchenreform (1046–1123), in: *ders./B. Moeller* (Hrsg.), Ökumenische Kirchengeschichte (Mainz/München ²1978) 29–102; Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Band 2, Lieferung F 1 (Göttingen 1988): *G. Tellenbach*, Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert. Vgl. auch die profangeschichtlichen Handbücher: *K. Jordan*, Das Zeitalter des Investiturstreites, in: ⁹*Gebhardt*, hrsg. von *H. Grundmann* (Stuttgart 1970) 323–367; *H. Jakobs*, Kirchenreform und Hochmittelalter 1046–1215 (= Oldenbourg. Grundriß der Geschichte 7) (München/Wien 1984); *Th. Schieder* (Hrsg.), Handbuch der europäischen Geschichte. II: Europa im Hoch- und Spätmittelalter, hrsg. von *F. Seibt* (Stuttgart 1987).

²⁹ *Cyprian*, Ep. 74, 1–2; vgl. *Baus*, I (Anm. 21) 405 Anm. 91.

³⁰ *G. Ladner*, Erneuerung, in: *RAC* VI (Stuttgart 1966) 240–275, hier 265 f. (Weg des dictums von Tertullian bis zu Gratians Dekret).

³¹ *Ladner* (Anm. 30).

³² *Tellenbach*, Kirche (Anm. 28) 246.

³³ Vgl. *G. Kretschmar*, Nikolaiten, in: *RGG* III (Tübingen ³1960) 1485 f.; *J. Michl*, Nikolaiten, in: *LThK* VII (Freiburg ²1962) 976.

³⁴ Vgl. *H. Barion*, Zölibat, in: *RGG* VI (Tübingen ³1962) 1924–1927; *K. Mörsdorf*, Zölibat, in: *LThK* X (Freiburg ²1965) 1395–1400.

³⁵ *Tellenbach*, Kirche (Anm. 28) 140.

³⁶ Vgl. *H. Barion*, Simonie, in: RGG (Anm. 34) 40 f.; *H. O. Lüthi*, Simonie, in: LThK IX (Freiburg ²1964) 674–676.

³⁷ *Fr. Kempf*, Gregorianische Reform, in: LThK IV (Freiburg ²1960) 1196–1201, hier 1197.

³⁸ *R. Schieffer*, Die Entstehung des päpstlichen Investiturverbots für den deutschen König (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica 28) (Stuttgart 1981).

³⁹ *Tellenbach*, Kirche (Anm. 28) 43, 58, 63, 114.

⁴⁰ *Tellenbach*, Kirche (Anm. 28) 135.

⁴¹ *Migne*, P. L. 216 (Paris 1855) 823–827, hier 824.

⁴² Dazu *B. Moeller*, Spätmittelalter (Göttingen 1966) 6, in: Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Band 2 Lieferung H/1; *H. Wolter*, Die Krise des Papsttums und der Kirche im Ausgang des Mittelalters, in: *H. Jedin* (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte. III/2 (Freiburg u. a. 1968) 297–362, hier 352 f.; *D. Knowles*, These und Antithese in Kirche und Königtum, in: *J. Rogier* u. a. (Hrsg.) (Anm. 28) 302–308, hier 307 f.; *J. Lenzenweger*, Das Papsttum in französischer Abhängigkeit, in: *R. Kottje/B. Moeller* (Anm. 28) 198 f.; *B. Schimelpfennig*, Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance (= Grundzüge, 56) (Darmstadt 1984) 187, 203 f., 221.

⁴³ *Wolgast* (Anm. 2) 320.

⁴⁴ *Nuntiaturberichte aus Deutschland*. Die Kölner Nuntiatur. V: Nuntius Antonio Albergati (1610 Mai–1614 Mai), bearbeitet von *W. Reinhard*. Zweiter Halbband (München u. a. 1972), „Discorso“ Albergati's, 993–1008, hier 998.

⁴⁵ *H. Jedin*, Katholische Reform und Gegenreformation, in: *ders.* (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte IV (Freiburg 1967), 449–604, 650–683, hier 460. Zum vorhergehenden *E. Meuthen*, Das 15. Jahrhundert (= Oldenbourg. Grundriß der Geschichte 9) (München ²1984).

⁴⁶ *P. Chaunu*, Les temps des réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'éclatement (1250–1550) (Paris 1975); *St. Ozment*, The Age of Reform. 1250–1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe (New Haven/London 1980).

⁴⁷ Zitiert nach *E. Iserloh*, Reform – Reformation (1966), ND in: *ders.*, Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge. II: Geschichte und Theologie der Reformation (Münster 1985) 1–13, hier 5.

⁴⁸ *J. Lortz*, Die Reformation in Deutschland. I, II (Freiburg 1939/40, ⁶1982); *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient. I–IV (Freiburg 1949–1975); *E. Iserloh*, Die protestantische Reformation, in: *Jedin*, Handbuch IV (Anm. 45) 3–446; *ders.*, Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß (Paderborn 1980). Zu Lortz jetzt die materialreiche, aber interpretativ unzulängliche Dissertation von *G. Lautenschläger*, Joseph Lortz (1887–1975). Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers (= Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit 1) (Würzburg 1987) hier 359–387, im übrigen das recht eigenwillige Nachwort zur 6. Auflage von *P. Manns* (a. a. O., II, 353–391); vgl. weiterhin *H. Jedin*, Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, in: *Wandlungen des Lutherbildes* (= Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 36) (Würzburg 1966), 79–101, hier 94–97, sowie *R. Bäumer*, Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1931 (= Erträge der Forschung 34) (Darmstadt 1975) 79–82. Zu *Jedin* der wichtige Band VI (1980) der *Annali dell'Istituto storico italo-germanico* in Trento (Bologna 1982) mit Beiträgen von *G. Alberigo*, *R. Bäumer*, *M. Ditsche*, *K. Ganzer*, *E. Gatz*, *E. Iserloh*, *R. Lill*, *U. Mazzone*, *P. Prodi*, *A. Prosperi*, *K. Repgen*, *I. Rogger*, *B. Ulianich* und *A. Wandruszka* sowie *K. Repgen*, Der Geschichtsschreiber des Trienter Konzils: Hubert Jedin (1900–1980), in: *ZSavRGkan* 70 (1984) 356–393.

⁴⁹ Übersicht über die bisher erschienenen Bände der nova collectio Goerresiana des Concilium Tridentinum in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1987 (Köln 1988) 168 f.; vgl. auch *K. Repgen*, Laudatio anlässlich der Verleihung des Ehrenringes der Görres-Gesellschaft an Prof. Dr. Theobald Freudenberger am 2. Oktober 1988, demnächst in Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1988.

⁵⁰ Vgl. Anm. 48.

⁵¹ *Wolgast* (Anm. 2) 330 mit Anm. 132 hat bereits für 1654 einen interessanten ersten Beleg für das Wort „Gegen-Reformation“ gefunden. Dies hat *G. Maron*, Katholische Reform und Gegenreformation, in: *Theologische Realenzyklopädie XVII* (Berlin 1988) 45–72, hier 45 f., übersehen. Richtig ist aber sein Hinweis, daß der Terminus „Gegenreformation“ erst richtig eingebürgert wurde durch Moriz Ritter und seinen Kreis, nicht schon durch Ranke.

⁵² Nachweise: *Reppen* (Anm. 48) 373 Anm. 42. – Wohl gemerkt: es ging um „Gegenreformation“ und „gegenreformativ“, nicht um das als Anti-Vokabel zu „Reform“ gebildete Schlagwort „Gegenreform“ der politischen Diskussion der siebziger Jahre; dazu: *M. Greiffenhagen/H. Scheer* (Hrsg.), *Die Gegenreform. Zur Frage der Reformierbarkeit von Staat und Gesellschaft* (Reinbek 1975 = *rororo* aktuell).

⁵³ Nachweis: *Reppen* (wie Anm. 52).

⁵⁴ *H. Jedin*, Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Konzil von Trient (Luzern 1946) ND (teilweise) in: *E. W. Zeeden* (Hrsg.), *Gegenreformation (= Wege der Forschung 311)* (Darmstadt 1973), 46–81; vgl. *ders.* (Anm. 45) 449 f.: „Die historischen Begriffe“.

⁵⁵ *Zeeden* (Anm. 54) 5.

⁵⁶ Grundlegend in diesem Zusammenhang *W. Reinhard*, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 10 (1983) 257–277.

⁵⁷ Vgl. *H. Jedin*, Konzil von Trient, in: *LThK X* (Freiburg 1965) 342–352, hier 350.

⁵⁸ Dazu jetzt *H. Molitor*, Die untridentinische Reform. Anfänge katholischer Erneuerung in der Reichskirche, in: *W. Brandmüller* u. a. (Hrsg.), *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet* (Paderborn u. a. 1988) 399–431, hier 428.

⁵⁹ *Th. Schieder*, Kaiser Heinrich III. 1017–1056, in: *Die Großen Deutschen I* (Berlin 1956) 52–69, hier 67.

⁶⁰ *W. Reinhard*, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: *ARG* 68 (1977) 226–251.

⁶¹ Im Oktober 1955 bedauerte *W. A. Visser 't Hooft*, *The Renewal of the Church*. (London 1956) 67–85 in einer *Oxford Dale-Lecture*: „... we have practically no studies of Church history written from the point of view of the renewal of the Church. This is most regrettable. For the most important contribution which the study of its own history can and should make to the life of the Church is to teach it how the Lord operates through judgment and renewal“ (S. 67). Ohne Bezug darauf *G. Alberigo*, „Reform“ en tant que critère de l'Historie de l'Église, in: *RHE* 76 (1981) 72–81; ebenfalls (italienisch): *ders.*, La „riforma“ come criterio della Storia della Chiesa, in: *Annali* (Anm. 48) 25–33; *ebd.*, 40–64, der Diskussionsbericht. Hinter Alberigo's Konzeption steht vermutlich ein aus italienischer Sicht begreifbares Bedürfnis nach einer „Versöhnung zwischen Katholizismus und Geschichte“ (so, *ders.*, Christentum und Geschichte im II. Vatikanum, in: *Klinger/Wittstadt* [Hrsg.] [Anm. 1] 143–158, hier 149), das sich aus der deutschen Situation weniger begründen läßt. Man darf nicht vergessen, daß es bei uns keine eigentliche Modernismuskrise gegeben hat.

⁶² *J. Lortz*, Die Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der *Una Sancta* (Trier 1948) 212. *Y. Congar*, *Vraie et fausse réforme dans l'Église (= Unam Sanctam 20)* (Paris 1950) 19 meinte jedoch akzentuierter: „Église a toujours été en activité de se réformer elle-même. Au moins depuis la fin de cette période classique où... l'Église a en quelque sorte défini son type d'être, son histoire est comme rythmée par des mouvements de réforme“.

⁶³ Leopold von Ranke. Aus *Werk und Nachlaß. Tagebücher*, hrsg. von *W. P. Fuchs* (München/Wien 1964) 241.

⁶⁴ *Congar* (Anm. 62) 45.

⁶⁵ *H. U. von Balthasar*, Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit (= *Christ heute*, II, 9) (Einsiedeln 1952).

⁶⁶ *Discorsi, Messaggi, Colloqui* del Santo Padre Giovanni XXIII. IV: 28 Ottobre 1961 –

28 Ottobre 1962. Città del Vaticano 1963, 578–593, hier 581: „Huius ergo Concilii lumine illustrata, Ecclesia spiritualibus divitiis, ut confidimus, augebitur atque, novarum virium robur ex illo hauriens, intrepide futura prospiciet tempora. Nam, opportunis inductis emendationibus ac mutua auxiliatrice opera sapienter instituta, Ecclesia efficiet, ut homines, familiae, nationes reapse ad ea, quae supra sunt, mentes convertant“. Die deutsche Übersetzung oben folgt: Zweites Vatikanisches Konzil. 1. Sitzungsperiode. Dokumente, Texte, Kommentare (= Zeitnahes Christentum 27) (Osnabrück 1963) 9–22, hier 11 f.

⁶⁷ Vgl. die Basler Dissertation des Barth-Schülers G. *Barczy*, *Ecclesia semper reformanda*. Eine Untersuchung zum Kirchenbegriff des 19. Jahrhunderts (Zürich 1960). Herrn Kollegen Alexandre Ganoczy/Würzburg danke ich für freundliche Hinweise.

Die Formel „Ecclesia semper reformanda“ galt in der Zeit des II. Vatikanums allgemein als genuin reformatorisch; vgl. J. *Feiner* im offiziellen Kommentar des Ökumenismus-Dekrets (Anm. 1) zum Kapitel 2 Artikel 6 (S. 71): „Das Wachstum der Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung, in der das Dekret die Erneuerung sieht, besagt nichts anderes als das Bemühen um treuere Erfüllung der Forderungen des Evangeliums, zu der sich die reformatorischen Kirchen mit dem Grundsatz der ‚Ecclesia semper reformanda‘ von jeher [!] bekannt haben.“ Bei der von Erwin Iserloh und mir herausgegebenen Jedin-Festschrift „Reformata Reformanda“ hatten wir ursprünglich an den Titel „Ecclesia semper reformanda“ gedacht. Zur Sache vgl. unten Anm. 73.

⁶⁸ Festrede vom 29. Januar 1964 bei der Jahresfeier der Katholischen Akademie in Bayern, ND in: J. Kardinal *Döpfner*, In dieser Stunde der Kirche. Worte zum II. Vatikanischen Konzil (München 1967) 26–37.

⁶⁹ „Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur“: Lumen Gentium, Artikel 8, in: Das Zweite Vatikanische Konzil (Anm. 1) 156–359, hier 174 f.

⁷⁰ *Feiner* (Anm. 67): „Wenn das (Ökumenismus-)Dekret von der pilgernden Kirche sagt, sie sei von Christus zu einer ‚perennis reformatio‘ aufgerufen, so kommt dies dem Bekenntnis zum Grundsatz der ‚Ecclesia semper reformanda‘ gleich.“ Ähnlich A. *Ganoczy/J. Doré*, Vatican II et le „Renouveau“ de l’Église, in: J. *Doré* (Hrsg.), L’Ancien et le Nouveau (Paris 1982) 223–255, hier 231.

⁷¹ Zum Kirchenverständnis Calvins vgl. A. *Ganoczy*, *Ecclesia Ministrans*. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin (= Ökumenische Forschungen 1) (Freiburg u. a. 1968) besonders 353–383; B. *Ch. Milner Jr.*, Calvin’s Doctrine of the Church (= Studies in the History of Christian Thought V) (Leiden 1970) 47, 65, 84, 155; W. *Nijenhuis*, Calvin, in: Theologische Realenzyklopädie VII (Berlin 1981) 568–592, hier 584–586. Zum Geschichtsbild: H. *Berger*, Calvins Geschichtsauffassung (= Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 6) (Zürich 1955) besonders 128–139.

⁷² Meinem Bonner Kollegen J. F. Gerhard Goeters danke ich für ein aufschlußreiches Gespräch.

⁷³ *Barczay* (Anm. 67) 19 Anm. 36 formuliert vorsichtig, der Ursprung der Formel sei „unbekannt. Ähnliche Formulierungen wie ‚ecclesia semper reformari debet‘ oder ‚ecclesia reformanda quia reformata‘ stammen wahrscheinlich aus der Zeit der Orthodoxie . . . So ist einerseits anzunehmen, daß auch unser Satz (‚ecclesia semper reformanda‘) in der Orthodoxie seinen Ursprung hat, andererseits ist es nicht ausgeschlossen, daß er schon früher, oder aber erst später entstanden ist“; ohne solche Vorbehalte A. *Ganoczy*, La Réforme dans l’Église. Histoire et herméneutique, in: *Doré* (Hrsg.) (Anm. 70) 137–158, hier 137: „la notion de réforme a subi au cours de l’histoire des variations importantes. Mais la réalité en est restée . . . toujours présente à l’Église, du moins à des minorités à la conscience ecclésiale vivace. C’est ce fait qui a donné naissance, dans un courant protestant du XVII^e siècle (Bezug auf *Barczay*, 19) à la dévise ecclesia semper reformanda“.

⁷⁴ Einzelheiten, besonders über Gisbert Voetius und Jodocus von Lodenstein, bei W. *Goeters*, Die Vorbereitung des Pietismus in der Reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis 1670 (Leipzig 1911); vgl. etwa S. 113 (Lodenstein).

⁷⁵ E. W. *Zeeden*, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luther-

tums (Freiburg 1952) I: Darstellung, 163 f.; II: Dokumente, 198 f.: „Die Reformation eine ständige Aufgabe“.

⁷⁶ Es bietet sich deshalb auch als Sammelband-Titel an; vgl. *H. R. Guggisberg/P. Rotach* (Hrsg.), *Ecclesia semper reformanda*. Vorträge zum Basler Reformationsjubiläum 1529–1979 (= Theologische Zeitschrift. Sonderband IX) (Basel 1980); *E. Weinzierl*, *Ecclesia semper reformanda*. Beiträge zur österreichischen Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. von *E. Hanisch* (Wien/Salzburg 1985). Als Vortragstitel, auf Vorschlag von Karl Barth, benutzte es Hans Küng am 19. Januar 1959 in Basel: vgl. *H. Häring/K. J. Kuschel* (Hrsg.), *Hans Küng. Weg und Werk*. Mit einer Bibliographie von *M. Gentner* (München/Zürich 1978) 14, 48. Als Aufsatz ist dieser Vortrag anscheinend nicht gedruckt worden.

⁷⁷ Zum folgenden das vom Römischen Institut der Görres-Gesellschaft ausgerichtete Symposium 1981, das in RQ 80 (1985) 1–258 dokumentiert ist. Über die dort offen gebliebenen Fragen und die Punkte des Konsenses vgl. *K. Reppen*, Schlußwort (a. a. O., 253–258).

⁷⁸ Vgl. *K. Gotto*, Die Erosion christlicher Wertvorstellungen, Kritische Anfrage an Kirche und Unionsparteien, in: *A. Rauscher* (Hrsg.), *Christ und Politik* (= Mönchengladbacher Gespräche 10) (Köln 1989).

Die Kirchen als Faktor des Geschichtlichen werden von den deutschen Neuhistorikern hinsichtlich der neuesten Geschichte kaum noch zur Kenntnis genommen: vgl. *U. von Hehl/K. Reppen* (Hrsg.), *Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung* (Mainz 1988). Zum Kontinuitätsproblem, das dahinter steckt, vgl. *H. M. Baumgartner*, Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft (Frankfurt/M. 1972); zur heutigen Situation *ders.*, *Geschichte/Geschichtsphilosophie*, in: *Staatslexikon*. Recht. Wirtschaft. Gesellschaft. II (Freiburg 1986) 924–936; *K. Reppen*, Die Gegenwartssituation der Geschichtswissenschaft: *ebd.*, 942–946.

⁷⁹ *K. Reppen*, *Christ und Geschichte* (1982), ND in: *ders.*, *Von der Reformation zur Gegenwart*. Beiträge zu Grundfragen der neuzeitlichen Geschichte, hrsg. von *K. Gotto* und *H. G. Hockerts* (Paderborn u. a. 1988) 319–334, hier 320 ff.

⁸⁰ *W. Kasper*, *Kirchengeschichte und Historische Theologie*, in: *Symposium* (Anm. 77) 174–188, hier 182.

⁸¹ *Kasper* (Anm. 80) 182. Dagegen *E. Iserloh*, *Kirchengeschichte – Eine theologische Wissenschaft* (Mainz, Wiesbaden 1982) (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1982, Nr. 3), 24 f., ebenso in RQ (Anm. 77) 5–30, hier 23 ff.

⁸² Sth I–II, q. 106 a.4 ad 2 und 4; In IV Sent. d. 43 a.3 sol. 2 ad. 3.

⁸³ *Kasper* (Anm. 80) 183 geht in diesem Punkt scheinbar weiter, wenn er formuliert: „Kirchengeschichte ist die Reflexion auf die Präsenz des Evangeliums vom eschatologischen Heil in Jesus Christus in den sich wandelnden Konstellationen der Geschichte“. Er greift damit Gedanken von *N. Brox*, *Kirchengeschichte als „Historische Theologie“*, in: *R. Kottje* (Hrsg.) *Kirchengeschichte heute*. *Geschichtswissenschaft oder Theologie?* (Trier 1970) 49–74; *ders.*, *Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft*, in: *ZKG* 90 (1979) 1–21, besonders aber von *K. Schatz*, *Ist Kirchengeschichte Theologie?*, in: *Theologie und Philosophie* 55 (1980) 481–513 auf, führt darüber aber weiter hinaus, als m. E. möglich ist. Ich kann Schatz durchaus folgen, wenn er den ekklesiologischen Aspekt als Werturteilsmaßstab nimmt: Der Kirchenhistoriker „mißt das historisch Faktische am Normativen der Mitte der christlichen Botschaft“ (a. a. O., 509); ob aber das „theologisch reflektierte heutige kirchliche Selbstverständnis“ den „einzig möglichen (!) Zugang unsererseits zur christlichen Vergangenheit“ bietet und insofern (jedenfalls für den ersten Schritt) die „Leitidee“ bleibt, ist mir fraglich. Vielleicht verstehen wir unter „Leitidee“ Unterschiedliches. Auf protestantischer Seite hält *K. V. Selze*, *Einführung in das Studium der Kirchengeschichte* (Darmstadt 1982) 1–25 („Der Gegenstand der Kirchengeschichte“) die Problematik für im Augenblick nicht lösungsfähig und stellt als Möglichkeiten nebeneinander, ohne sich für eine zu entscheiden (S. 22 ff.): *Geschichte der Christen, Geschichte der christlichen Gemeinschaften und Geschichte der Kirche Jesu Christi*.

⁸⁴ *Unitatis Redintegratio* (Anm. 1) 70 f.