

Zeitschrift für Theologie und Kirche

105. Jahrgang (2008), Heft 3

HERMANN SPIECKERMANN, Das neue Bild der Religionsgeschichte

Israels – eine Herausforderung der Theologie? 259

THOMAS KAUFMANN, Das Bekenntnis im Luthertum des konfessionellen

Zeitalters 281

GEORG PLASGER, Die Confessio Augustana als Grundbekenntnis

der Evangelischen Kirche in Deutschland? Anmerkungen und

Überlegungen aus reformierter Perspektive 315

CHRISTIAN ALBRECHT, Biblische Predigt angesichts der Heraus-

forderungen der Religionswissenschaft 332

CHRISTIAN GRETHLEIN, »Theologien und Religionswissenschaften an

deutschen Hochschulen« – Anfragen des Wissenschaftsrats an den

Evangelisch-theologischen Fakultätentag 352

Autoren. Prof. Dr. Hermann Spieckermann, Theologische Fakultät, Universität Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen – Prof. Dr. Thomas Kaufmann, Rohnsweg 13, 37085 Göttingen – Prof. Dr. Georg Plasger, Höhenweg 18, 57290 Neunkirchen – Prof. Dr. Christian Albrecht, Sohneckestraße 16, 81479 München – Prof. Dr. Christian Grethlein, Brinkhuesstraße 1, 48351 Everswinkel.

Manuskripte werden zusammen mit den identischen Textdaten (im WORD-Format) auf Diskette, CD-Rom oder als E-Mail-Anhang ausschließlich an die Redaktion erbeten: Dr. Peter Zocher, Evangelisch-Theologische Fakultät, Vereinigte Evangelische Seminare, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster. Der maximale Umfang des Manuskripts sollte 25 ZThK-Druckseiten nicht überschreiten. Da die ZThK keinen Rezensionsteil enthält, bittet die Redaktion, von der Zusendung von Rezensionsexemplaren abzusehen. Unaufgefordert zugegangene Bücher können nicht zurückgeschickt werden.

Die Annahme zur Veröffentlichung erfolgt schriftlich und unter dem Vorbehalt, daß das Manuskript nicht anderweitig zur Veröffentlichung angeboten wurde. Mit der Annahme überträgt der Autor dem Verlag das ausschließliche Verlagsrecht. Das Verlagsrecht endet mit dem Ablauf der gesetzlichen Urheberschutzfrist.

Der Autor behält das Recht, ein Jahr nach der Veröffentlichung einem anderen Verlag eine einfache Abdruckgenehmigung zu erteilen. Bestandteil des Verlagsrechts ist das Recht, den Beitrag fotomechanisch zu vervielfältigen und zu verbreiten und den Beitrag in einer Datenbank zu speichern und auf Datenträger oder im Online-Verfahren zu verbreiten.

Abonnement. Jährlich erscheint ein Band zu vier Heften mit je etwa 120–130 Seiten im Verlag Mohr Siebeck, Postfach 2040, 72010 Tübingen, Deutschland.

Neu- und Abbestellungen sowie sonstige Fragen zum Bezug der Zeitschrift bitte an die Verlagsanschrift, per Fax +49-(0)7071-51104 oder an journals@mohr.de. Abbestellungen sind zum Jahresende für das folgende Jahr möglich. Das Abonnement kostet im Jahr 2008 für Privatpersonen € 69,- pro Band, für Institutionen € 129,- pro Band, für Studenten € 32,- pro Band, jeweils zuzüglich Versandkosten. Einzelhefte sind für je € 38,- erhältlich, die Einbanddecke des Jahresbandes für € 14,50. Zurückliegende Jahrgänge auf Anfrage.

Internet. Die ZThK ist auch online im Volltext abrufbar. Zur Zeit ist die Online-Fassung für alle Individualbezieher und institutionelle Abonnenten kostenlos. Der Online-Zugang wird von Ingenta zur Verfügung gestellt, einem der führenden Anbieter von Online-Plattformen für Zeitschriften. Abonnenten müssen sich dort registrieren und ihre Subskription der Online-Ausgabe freischalten lassen. Entsprechende Informationen finden Sie auf unserer website unter der Adresse www.mohr.de/jrnl/zthk/volltext_zugang.htm.

Anzeigen. Mediadaten und Buchung über Tilman Gaebler, Postfach 113, 72403 Bisingen, Deutschland, Telefon +49-(0)7476-3405, Fax +49-(0)7476-3406.

Diesem Heft ist ein Prospekt unseres Verlags beigelegt.

Gedruckt auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier entsprechend ANSI/NISO Z39.48-1988.

© 2008 Mohr Siebeck GmbH & Co. KG Tübingen – Alle Rechte vorbehalten. – ISSN 0044-3549

Das neue Bild der Religionsgeschichte Israels – eine Herausforderung der Theologie?¹

VON

HERMANN SPIECKERMANN

Die Formulierung des Themas impliziert, dass das neue Bild der Religionsgeschichte Israels eine Herausforderung für die Theologie über die Bibelwissenschaft hinaus darstellt. Darin spiegelt sich das Bewusstsein wider, dass reformatorischer Theologie tiefgreifende Wandlungen in der Erforschung der Religion Israels nicht gleichgültig sein können, insofern sie sich ihres Wahrheitsgrundes im ständigen Studium der Heiligen Schrift zu vergewissern hat. Tatsächlich gilt: Rückte reformatorische Theologie andere Tätigkeiten gleichwertig neben das Schriftstudium oder ordnete ihm gar andere vor, stünde sie in der Gefahr, sich selbst aufzugeben. Das »neue Bild der Religionsgeschichte Israels« setzt voraus, dass ein neues von einem alten Bild zu unterscheiden möglich ist. Es wird im Folgenden zu prüfen sein, worin die Herausforderung der Theologie durch das neue Bild der Religionsgeschichte genau zu erkennen ist. Handelt es sich etwa um eine inhaltliche Infragestellung der Theologie durch die Religionsgeschichte Israels? Oder sind eher epistemologische und methodologische Fragen im Blick, die einer Klärung bedürfen, damit die mit »Theologie« und »Religionsgeschichte Israels« umrissenen Forschungsbereiche ihren jeweiligen Beitrag sachgerecht leisten können?

Die aufgeworfenen Fragen sollen in einem Dreischritt erörtert werden: Zunächst gilt es, das neue Bild der Religionsgeschichte Israels zu erfassen, einzuordnen und zu bewerten. Sodann wird zu klären sein, ob und inwiefern dieses Bild der Religionsgeschichte Israels als eine Herausforderung der Theologie betrachtet werden kann. Schließlich soll der Versuch unternommen werden, der wahren Herausforderung der Schriftauslegung auf die Spur zu kommen. Die drei Schritte sollen, wie von einem Alttestamentler nicht anders zu erwarten, in Konzentration auf das Alte Testament als Teil der christlichen Bibel geschehen, vornehmlich im Blick auf die Disziplin der Theologie des Alten Testaments.

¹ Der Vortrag, der auf der ZThK-Tagung »Biblische Hermeneutik« in München am 31. Januar 2008 gehalten wurde, ist für den Druck überarbeitet worden.

1. *Das neue Bild der Religionsgeschichte Israels*

Religionsgeschichte als wissenschaftliche Disziplin hat sich im 19. Jahrhundert etabliert, beflügelt sowohl durch den Geist der Aufklärung als auch der Romantik. Als historische Religionsforschung reichen ihre Wurzeln wenigstens bis in den Humanismus und die Zeit der Missionierungsversuche in Amerika und anderen Gebieten zurück. Demgegenüber hat die Religionsgeschichte Israels im Sinne einer eigenständigen Disziplin erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf Grund fortschreitender semitistischer Forschungen und der rasant zunehmenden Kenntnis der Kulturen des Alten Orients, zunächst Ägyptens, sodann Mesopotamiens, einen Platz im Ensemble der historischen Wissenschaften gefunden². Die Inhalte der Bibel, zuvörderst grundlegende Erzählungen der Urgeschichte, verloren ihre Singularität. Die tiefe Einbindung des Alten Testaments in den Alten Orient und des Judentums in die Antike stand immer plastischer vor Augen. Die Religionsgeschichtliche Schule hat auf diesem Feld Pionierarbeit geleistet³. Aus ihrem Umfeld stammt auch die erste Darstellung der Religionsgeschichte Israels⁴. Nicht von ungefähr stellten sich jedoch zugleich erbitterte Diskussionen um den Wahrheitsanspruch der biblischen Schriften ein, wie der Babel-Bibel-Streit zeigt⁵.

Zeitlich mehr oder weniger parallel zur Religionsgeschichtlichen Schule, freilich klar von ihr zu unterscheiden, ist eine andere Wurzel religionsgeschichtlicher Forschung im 19. und 20. Jahrhundert. Es handelt sich um die literarhistorische Analyse der biblischen Quellen, für deren geniale Bündelung im Bereich des Alten Testaments der Name Julius Wellhausen steht⁶. Was

² Zur Forschungsgeschichte der Religionsgeschichte vgl. B. MAIER, Art. Religionsgeschichte, TRE 28, 576–585; zur Forschungsgeschichte der Religionswissenschaft vgl. H.-J. KLIMKEIT, Art. Religionswissenschaft, TRE 29, 61–67; zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Religionsgeschichte vgl. J. RÜPKE, Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung (Religionswissenschaft heute 5), 2007, 15–32 (Literatur: 176–180); zur Erforschung der Religionsgeschichte Israels am entscheidenden Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert vgl. H. GRAF REVENTLOW, Towards the End of the ›Century of Enlightenment: Established Shift from *Sacra Scriptura* to Literary Documents and Religion of the People of Israel (in: M. SÆBØ [Hg.], Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation II, 2008, 1024–1063).

³ Vgl. G. LÜDEMANN / M. SCHRÖDER, Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen, 1987; F. HARTENSTEIN / H. D. BETZ, Art. Religionsgeschichtliche Schule, RGG⁴ VII, 321–326.

⁴ G. HÖLSCHER, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion (STö.T 7), 1922.

⁵ Vgl. R. G. LEHMANN, Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit (OBO 133), 1994; H. B. HUFFMON, Art. Babel und Bibel, DBibl I, 92.

⁶ Vgl. R. G. KRATZ, Art. Wellhausen, Julius (1844–1918), TRE 35, 527–536; R. SMEND, Julius Wellhausen. Ein Bahnbrecher in drei Disziplinen, 2006.

Wellhausen in den »Prolegomena zur Geschichte Israels« dargelegt hat, ist nichts anderes als eine Religionsgeschichte Israels und des Judentums⁷. Das wichtigste Ergebnis liegt in der tiefgreifenden Unterscheidung des vorexilischen Israels vom nachexilischen Judentum. Nicht auf die seinerzeit schon bestehende Kenntnis der altorientalischen Hochkulturen, sondern allein auf die Analyse der internen Spannungen der alttestamentlichen Literatur gestützt, hat Wellhausen den Religionstypus der Monolatrie für das vorexilische Israel überzeugend herausgearbeitet. Erst unter dem Eindruck des Verlustes von Jerusalemer Tempel und Daviddynastie hat sich die vorexilische Monolatrie zum strikten jüdischen Monotheismus entwickelt.

Die Lektüre von Wellhausens Prolegomena führt vor Augen, dass sich das noch zu konturierende gegenwärtige Bild der Religionsgeschichte von älteren Bildern nur graduell unterscheidet. Ein gegenteiliger Eindruck hat sich allein durch die wirkmächtige Rekonstruktion der vorstaatlichen Geschichte Israels einstellen können, wie er in den zwanziger bis vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts vornehmlich durch die Arbeiten von Albrecht Alt, Martin Noth und Gerhard von Rad befördert worden ist⁸. Die einschlägigen Arbeiten werden alle im ersten Hauptteil von Gerhard von Rads »Theologie des Alten Testaments« genannt, dessen Titel lautet: »Abriß einer Geschichte des Jahweglaubens und der sakralen Institutionen Israels«⁹. Von Rad leitet diese religions- und institutionsgeschichtliche Darstellung, die das Fundament seiner alttestamentlichen Theologie bildet, mit dem Satz ein: »Die direkten Quellen für die Religions- und Kul-

⁷ Erstmals erschienen 1878 unter dem Titel »Geschichte Israels I«. Seit der zweiten Ausgabe von 1883 lautete der Titel »Prolegomena zur Geschichte Israels«. Der bisher jüngste Nachdruck stammt aus dem Jahr 2001. Nicht von ungefähr ist eine Darstellung der Religionsgeschichte Israels aus dem Geist der Prolegomena unter entsprechendem Titel von einem engen Schüler und Freund Wellhausens bald verfasst worden: R. SMEND, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 1893, ²1899. Selbst wo die ab 1893 im Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) erscheinende Lehrbuchreihe den Titel »Biblische Theologie des Alten Testaments« vorsah, trugen die von B. Stade und A. Bertholet publizierten beiden Bände die Titel »Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums« (1905) und »Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi« (1911). Die Irritationen, die die dialektische Theologie auslöste, führten 1933 zu dem Doppelwerk von E. Sellin unter dem Titel »Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage«, dessen erster Teil eine »Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte« und dessen zweiter Teil eine »Theologie des Alten Testaments« ist. Diese Dichotomie – natürlich mit jeweils zeitgenössischen Modifikationen – lässt sich bis in jüngere Entwürfe verfolgen.

⁸ Zu den drei genannten Forschern vgl. R. SMEND, *From Astruc to Zimmerli. Old Testament Scholarship in Three Centuries*, 2007, 132–156 (A. Alt), 170–197 (G. von Rad), 198–211 (M. Noth).

⁹ G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels*, 1957, 13–109; ab 1962⁴: 17–115.

tusgeschichte des alten Israel liegen ausschließlich im A[lten] T[estament].«¹⁰ Dieser Satz war schon 1957 angesichts aussagekräftiger archäologischer Funde einseitig. Trotz des ausgeprägten Interesses von Alt und Noth an Archäologie und Religionsgeschichte hatte der gleichwohl konservative Geist der Leipziger alttestamentlichen Forschung um Rudolf Kittel in Verbindung mit dem durch Hermann Gunkel gestärkten Vertrauen auf die Verlässlichkeit der Traditionen bis weit hinter die schriftliche Überlieferung zurück seine Spuren hinterlassen¹¹. Aus dem Alten Testament schien sich für Israel mit hoher Evidenz das religionsgeschichtliche Bild eines Volkes zu ergeben, das die konstitutiven religiösen Traditionen bereits aus Ägypten bzw. der Steppe mitgebracht und die entsprechenden institutionellen Formen im Lande vor der Staatlichkeit ausgebildet hat. Es ist gerade die Staatenbildung, die das Volk in die Krisis führt¹². Es sind die durch die Staatenbildung notwendig gewordenen politischen und kultischen Umbildungen gewesen, durch die das Gottesvolk seine religiöse Unschuld verloren hat. Der sich rührende Widerstand gegen das Königtum vor allem in der prophetischen Kritik verfolgte das Ziel, zu den religiösen Werten der vorstaatlichen Zeit zurückzuführen. Dass dieses Bild der Religionsgeschichte Israels zugleich ein Gegenbild gegen das Unwesen von Staat und Kirche im Nationalsozialismus war, ist für das Verstehen des nachhaltigen Erfolges dieses Modells im Deutschland der Nachkriegszeit bis in die sechziger Jahre hinein zentral¹³. Die Wellhausensche Religionsgeschichte Israels war so gut wie vergessen, und die beiden spektakulären Textfunde des 20. Jahrhunderts – 1929 Ugarit und 1947 Qumran – blieben für die alttestamentliche Forschung in Deutschland zunächst weithin bedeutungslos. Die aus Ugarit bekannt werdenden altanatolisch-altsyrischen Religionsformen überließ man den Skandinaviern, deren Idee eines sakralen Königtums herbe Kritik erfuhr¹⁴. Qumran betrachtete man als Sache der Judaisten und Neutestamentler. Die hellenistisch-römische Zeit galt als restaurative, finale Phase der Geschichte Israels, in der ein Alttestamentler nichts zu suchen hatte. Zwar widmete Noth in seiner »Geschichte Israels« der Zeit vom 2. Jahrhundert v. Chr. bis zum 2. Jahrhundert n. Chr. noch ein eigenes Kapitel von hoher wissenschaftlicher Qualität; es geschah freilich unter der bezeichnenden Überschrift »Restauration, Verfall, Untergang«¹⁵. Jüngere Entwürfe zur

¹⁰ AaO 13; ab 1962⁴: 17.

¹¹ Zu Kittel vgl. C. T. BEGG, Art. Kittel, Rudolf (1853–1929), DBIBI 2, 30f.

¹² Vgl. VON RAD, Theologie I (s. Anm. 9), 44ff; ab 1962⁴: 48ff.

¹³ Vgl. B. M. LEVINSON, The Metamorphosis of Law into Gospel: Gerhard von Rad's Attempt to Reclaim the Old Testament for the Church (in: DERS. u. a. [Hg.], Recht und Ethik im Alten Testament [ATM 13], 2004, 83–110).

¹⁴ Vgl. M. NOTH, Gott, König, Volk im Alten Testament. Eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Forschungsrichtung (1950; in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament [TB 6], 1966³: 188–229).

¹⁵ M. NOTH, Geschichte Israels, 1950, 310; ab 1954², 322.

Geschichte Israels hatten für die hellenistisch-römische Zeit entweder gar keinen Raum oder nur Platz für einen Ausblick¹⁶.

Die Szene hat sich in der alttestamentlichen Forschung seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts langsam, aber stetig verändert. Der form- und überlieferungsgeschichtliche *magnus consensus* zerbröckelte zusehends, da die in allen Schriftteilen betriebenen Studien den Quellenwert des Alten Testaments für die Religionsgeschichte Israels nicht gerade steigen ließen. Es setzte sich immer mehr die Sicht durch, dass nur durch die massiv dominierenden autoritativen Stimmen späterer Redaktoren hindurch die leise gewordenen Töne älterer Stimmen in den alttestamentlichen Quellen hörbar seien. Das sich daraus ergebende Bild der vorexilischen Zeit wurde von Vielen als gänzlich neu betrachtet, war aber tatsächlich so neu nicht, sondern zum Teil das alte, das bereits Wellhausen und andere entworfen hatten. Es kamen jedoch neue Elemente hinzu. Nun wurde auch in Deutschland ernstgenommen, dass die ugaritischen Texte ein plastisches Bild nordwestsemitischer Religion(en) bewahrt haben, welches nicht nur für die anatolisch-syrische Region der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends relevant ist, sondern *cum grano salis* auch für die kanaanäische(n) Religion(en) in südlicheren Gegenden der syrisch-palästinischen Landbrücke des ersten Jahrtausends als Paradigma betrachtet werden darf. Nicht mehr der Exodus konnte forthin beanspruchen, unter den alten Traditionen des Alten Testaments das Urgestein zu repräsentieren, vielmehr sind es Götterkampf- und Gottkönigtraditionen sowie die Königstheologie nordwestsemitischer Mythologie, die diese Anwartschaft übernommen haben. Im Gegensatz zu der Trias Alt / Noth / von Rad stehen Staatenbildung und Königtum im Israel und Juda der vorexilischen Zeit nicht für Kontamination und Krisis reiner Jahwetheologie, sondern für die Ermöglichung gediegener Gottkönig- und Königstheologie. Vornehmlich genährt mit kanaanäischen Traditionen, erhält sie ihre eigene Signatur vor allem durch den dominanten Gebrauch des Jahwenamens. Derart geprägte theologische Entwürfe, vermittelt durch Kultformulare bzw. Ritualanweisungen, formularartige Gebete und Rechtspflege, dürften bei der vorexilischen Literaturbildung eine zentrale Rolle gespielt haben¹⁷. Diese nicht Theo-

¹⁶ Vgl. S. HERRMANN, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 1973 (Abschluss im 4. Jahrhundert v. Chr.); H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* (GAT 4/2), (1986) 1995², 474–502 (Ausblick).

¹⁷ Neuere Darstellungen der Religionsgeschichte Israels, die diesen Erkenntnissen Rechnung tragen, sind noch nicht dicht gesät: vgl. M. S. SMITH, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, (1990) 2002²; O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), (1992) 2001⁵; F. STOLZ, *Art. Religionsgeschichte Israels*, TRE 28, 585–603; M. S. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, 2001; Z. ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel: A Syn-*

logie zu nennen, wäre unsachgemäß. Theologie gibt es nicht erst in dem Moment, wo sich alle Anstrengung des Denkens unter der Maxime des Monotheismus an einem Kanon normativer theologischer Vorstellungen orientiert.

Dass der Monotheismus in Israel seine moderat polytheistische Vorgeschichte gehabt hat, gehört zu den zentralen Elementen, die das neue Bild der vorexilischen Religionsgeschichte prägen. Sowenig diese Erkenntnis für die vorexilische Zeit tatsächlich als neu bezeichnet werden kann, so sehr darf für die nachexilische Zeit als neu gelten, dass die praktische Geltung des Monotheismus im Judentum ganz unterschiedlich aussah. Angesichts beträchtlicher Vermehrung epigraphischer und ikonographischer Evidenz stehen heute viel differenziertere Befunde vor Augen, als es zur Zeit der Verfassung der wirkmächtigen Werke der Trias Alt / Noth / von Rad der Fall war.

Einige Beispiele mögen verdeutlichen, welche Phänomene heute bei der Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels und des Judentums berücksichtigt werden müssen. Zwar kennt die ugaritische Religion eine Vielzahl von Göttern, doch das die mythischen Texte prägende Pantheon übersteigt die Dimensionen einer göttlichen Großfamilie nicht. Die göttlichen *dramatis personae* sind in der einen oder anderen Weise auch im Alten Testament gut bekannt: El, Athirat/Aschera, Baal, Anat, Jamm, Mot. Themen und Motive der mit diesen Gottheiten verbundenen Mythen sind im Alten Testament in dominierender Zentrierung auf Jahwe wiederzufinden, wobei der numinose Glanz der Spendergottheiten nicht immer verblasst ist¹⁸. »Material culture« bestätigt für die vorexilische Zeit – archäologisch gesprochen in der Eisenzeit II – aufs Ganze gesehen diese Dominanz Jahwes, allerdings nicht bildlos und nicht in monastischer Einsamkeit. Noch einmal kleiner dimensioniert als in Ugarit, wahrscheinlich vergleichbar mit den Panthea in Ammon, Moab und Edom, hält es Jahwe nicht für gut, dass Gott allein sei. So begegnet er um 800 v. Chr. zusammen mit seiner Aschera auf Inschriften tief im Süden des Negeb, in der »Autobahnkapelle« der Karawanserei von Kuntilet ‘Ağrūd. Den Segen erteilt sowohl Jahwe von Teman als auch Jahwe von Samaria, ein jeder in trauter Zweisamkeit mit seiner Aschera

thesis of Parallactic Approaches, 2001; A. BERLEJUNG, Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel (in: J. C. GERTZ [Hg.], Grundinformation Altes Testament [UTB 2745], 2006, 55–185); R. G. KRATZ / H. SPIECKERMANN (Hg.), Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike (FAT II/17), 2006, 283–374; vgl. ferner B. JANOWSKI / M. KÖCKERT (Hg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte (VWGTh 15), 1999; F. HARTENSTEIN, Religionsgeschichte Israels – ein Überblick über die Forschung seit 1990 (VF 48, 2003, 2–28).

¹⁸ Vgl. M. S. SMITH, Early History (s. Anm. 17); H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), 1989, 165–292.

bzw. mit Ascherata¹⁹. Die Göttin lässt sich hier nicht zu einer numinosen Wirkmacht umfunktionieren. Durch solche Ausweichmanöver ist die strikte Monolatrie für das 9./8. Jahrhundert v. Chr. in Israel und Juda nicht zu retten. Schließlich begegnet Jahwe in Inschriftenfragmenten von Kuntilet 'Ağrūd segnend neben Baal, vielleicht auch El²⁰. Damit stimmt zusammen, dass in den Samaria-Ostraka aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts Personennamen in Kurzform wie Ba'al und Ba'alā (»Baal ist/hat...«) sowie vollständige Satznamen wie Ba'alzākār (»Baal hat gedacht«) und Ba'alšāmā' (»Baal hat erhört«) neben Gaddiyāhū (»[Mein] Glück ist Jahwe«), Yauyāšā' (»Jahwe hat errettet«) und Yaunātān (»Jahwe hat gegeben«) belegt sind²¹. Der Name 'Ēgelyau, entweder zu übersetzen »Jahwe ist ein Jungstier« oder »Jungstier Jahwes«²², ist ebenso bezeugt wie 'Abaryāhū mit der Bedeutung »Jahwe ist der Stier« oder »Jahwe ist mächtig«, begleitet durch den phönizischen Namen Abar'āl (»Baal ist der Stier«) und durch den in Keilschrift überlieferten westsemitischen Namen A-biri-il-lu (»El ist der Stier«)²³. Kanaanäische Bilder göttlicher Kraft und Macht sind Jahwe in vorexilischer Zeit willkommen gewesen, seinem eigenen Wesen Geltung und Respekt zu verschaffen.

Der auf diese Weise bezeugte bildliche Gehalt der Gottesvorstellung führt direkt zu der Frage nach der Möglichkeit bildlicher Gestaltgebung Jahwes in Kult und Kunst²⁴. Für die bildlichen Darstellungen im Zusammenhang mit der

¹⁹ Vgl. J. RENZ, Handbuch der althebräischen Epigraphik I, 1995, 57–64; II/1, 1995, 89–93; F. W. DOBBS-ALLSOPP u. a., Hebrew Inscriptions, 2005, 277–298; TUAT II/4, 1988, 563f; vgl. J. JEREMIAS / F. HARTENSTEIN, »JHWH und seine Aschera«. »Offizielle Religion« und »Volksreligion« zur Zeit der klassischen Propheten (in: JANOWSKI / KÖCKERT [s. Anm. 17], 79–138). Nicht nur die Verehrer, sondern auch die Götter waren in dieser Zeit unterwegs – hier freiwillig und nicht in Götterdeportationen, die die Assyrer häufig durchgeführt haben (vgl. H. SPIECKERMANN, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit [FRLANT 129], 1982, 307–372).

²⁰ Vgl. RENZ (s. Anm. 19), I, 57–59; TUAT II/4, 1988, 563.

²¹ Vgl. RENZ (s. Anm. 19), II/1, 62f. 71.

²² Vgl. RENZ (s. Anm. 19), II/1, 78; DOBBS-ALLSOPP, Hebrew Inscriptions (s. Anm. 19), 612.

²³ Vgl. RENZ (s. Anm. 19), II/1, 56; DOBBS-ALLSOPP, Hebrew Inscriptions (s. Anm. 19), 584; vgl. auch die von *mrr* im Intensivstamm »Stärke verleihen, segnen« gebildeten Namen M^crība'al (Samaria, 8. Jahrhundert), M^cremaut (Samaria und Arad, 8. Jahrhundert; Subjekt des Satznamens ist der Gott des Totenreiches Mot) und im Alten Testament Merajah (Neh 12,12) sowie Merajot / Meremot (vgl. HAL 601a; RENZ [s. Anm. 19], II/1, 74f).

²⁴ Zum Problem der bildlichen Darstellung Jahwes und zur Entstehung des Bilderverbotes vgl. S. PETRY, Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuterocesaja und im Ezechielbuch (FAT II/27), 2007, 40–103. 141–188. 305–377; DERS., Das Gottesbild des Bilderverbotes (in: B. GRONBERG / H. SPIECKERMANN [Hg.], Die Welt der Götterbilder [BZAW 376], 2007, 257–271); M. KÖCKERT, Die Entstehung des Bilderverbotes (in: aaO 272–290).

Stiergestalt bieten Othmar Keel und Christoph Uehlinger in dem Werk »Göttinnen, Götter und Gottessymbole« vielfältige Evidenz für die Eisenzeit IIB (900–800)²⁵. Gegenüber der stark phönizisch beeinflussten Ikonographie des Nordreichs im 9. Jahrhundert mit einer kleinen Zahl prominenter Gottheiten, hat im Südreich des 7. Jahrhunderts El eine gewisse Dominanz. Wenn im 7. Jahrhundert ein Mann namens 'Elšāmā' bæn G^edalyāhū (»El hat erhört, Sohn des ›Jahwe hat sich als groß erwiesen«) auf seinem Siegel einen in einem Boot thronenden Gott zeigt, der durch andere Fundstücke als Mondgott, vielleicht aber auch als lunar konnotierter El identifiziert werden kann, ist im Juda des 7. Jahrhunderts gleichwohl zu fragen, in welcher Weise der vermutliche Jahweverehrer 'Elšāmā' dieses Bild mit seinem persönlichen Gott Jahwe in Verbindung gebracht hat²⁶. Die angesprochenen Fragen verschärfen sich noch einmal angesichts der von Jörg Jeremias 1990 im Jerusalemer Antikenhandel erworbenen Terrakottagruppe, die wohl aus Juda um 700 v. Chr. stammt und einen thronenden Gott mit Paredros zeigt. Ob dieser Gott ursprünglich Baal-Hammon mit seiner Gemahlin gewesen ist oder doch von Anfang an Jahwe mit seiner Aschera²⁷, muss hier nicht geklärt werden. Dass eine Deutung der Gruppe, wo immer sie in Juda in Gebrauch gewesen ist, im Sinne einer Repräsentation von Jahwe und Aschera nicht ausgeschlossen werden kann, ist offensichtlich. Sowie wenig es bisher für Jahwes Drang zum weiblich-göttlichen Geschlecht bemerkenswerte ikonographische Evidenz gibt, so wenig kann man durch die längst vorhandene Evidenz für die vorexilische Zeit die Bildlosigkeit Jahwes und seine unzweideutige Verehrung in Form der strikten Monolatrie bestätigt finden.

Die nachexilische Zeit steht gemeinhin in dem Ruf, dass sich in ihr das Judentum aufs Ganze gesehen monotheistisch präsentiert. Dieses Bild geht primär auf die chronistischen Schriften zurück, wenngleich auch sie, vor allem bei der Frage der Mischehen, von allerlei Deviationen wissen. Nimmt man die Evidenz hinzu, die vor allem die Prophetenbücher für die nachexilische Zeit liefern,

²⁵ Vgl. KEEL / UEHLINGER, Göttinnen (s. Anm. 17), 199–321; zur Periodisierung der Archäologie Palästinas vgl. aaO 17.

²⁶ Vgl. aaO 349–355; der Besitzer eines vergleichbaren Siegels trägt den Namen 'Ešyāhū / »(Gefolgs-)Mann Jahwes« (vgl. aaO 350); vgl. RENZ (s. Anm. 19), II/1, 61. – Die Frage nach der Identität der Gottheit ist genauso unabweisbar bei dem mehrfach abgebildeten vierflügeligen jugendlichen Gott auf Siegeln aus dem Israel des 8. Jahrhunderts; vgl. KEEL / UEHLINGER, Göttinnen (s. Anm. 17), 220–223.

²⁷ Vgl. einerseits J. JEREMIAS, Thron oder Wagen? Eine außergewöhnliche Terrakotte aus der späten Eisenzeit in Juda (in: W. ZWICKEL [Hg.], *Biblische Welten*. FS M. Metzger [OBO 123], 1993, 40–59) und andererseits CH. UEHLINGER, *Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images* (in: K. VAN DER TOORN [Hg.], *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* [CBET 21], Kampen 1997, 97–155), 149–152.

muss man von der Prävalenz eines umfassend gesetzesobservanten Judentums noch größere Abstriche machen. Religionsgeschichtliche Befunde unterstützen diese Einschätzung. Die Juden auf der Nilinsel Elephantine erkannten durchaus die Autorität des Jerusalemer Tempels an, betrachteten es aber nicht als problematisch, die eine oder andere Gottheit, die wahrscheinlich noch von ihren Ahnen aus dem Nordreich stammte, zu verehren²⁸. Man kann einwenden, dass praktiziertes Judentum in derartiger Ferne von Jerusalem nicht als Normalfall der Diasporaexistenz gewertet werden darf. Das ist schwer zu beurteilen. Man wird mit einigem Recht annehmen dürfen, dass überall in der hellenistisch-römischen Welt das Bild des Diasporajudentums dem von Elephantine so unähnlich nicht gewesen ist. Muss Jahwe auch nicht immer gleich Tempel und Verehrer mit anderen Gottheiten geteilt haben, können doch Autoritäten für die jüdische Religion reklamiert werden, die unter dem Aspekt der Toraobservanz ein weites Herz erfordern, selbst wenn sie ganz im Sinne der jüdischen Religion verstanden werden wollen. Wenn wahrscheinlich im Alexandria des zweiten Jahrhunderts v. Chr. ein jüdischer Dichter mit dem Namen Ezechiel ein Drama über den Exodus (Exagoge) ganz nach griechischer Weise komponiert oder eine jüdische Sentenzensammlung unter dem Namen des bei den Griechen geschätzten Weisen Phokylides verfasst wird, soll auf diese Weise die Verbindung hellenistischer und jüdischer Kultur zum Ruhm der Letzteren unterstrichen werden. Dass dadurch neben die autoritativen Schriften weitere Autoritäten treten, die in der Exagoge lieber auf das Beschneidungsgebot nach Ex 12,48 verzichten, leidet keinen Zweifel²⁹. Auf diese Wege wäre man in Qumran nicht geraten. Doch auf magische Praktiken und Exorzismen hat man hier sowenig wie andernorts verzichtet. Die Kairoer Geniza hat darüber hinaus für spätere Jahrhunderte aussagekräftige Texte geliefert³⁰. So wird man festhalten müssen, dass

²⁸ Vgl. B. PORTEN, Art. Elephantine Papyri, ABD 2, 445–455 (Literatur); B. LANG, Art. Elephantine und Art. Elephantine-Urkunden, RGG⁴ II, 1194–1197 (Literatur); R. G. KRATZ, Der Zweite Tempel zu Jeb und zu Jerusalem (in: DERS., Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels [FAT 42], 2004, 60–78).

²⁹ Zu Text und Kommentierung der genannten Schriften vgl. E. VOGT, Tragiker Ezechiel (in: JSHRZ IV/3, 113–133) und N. WALTER, Pseudepigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung: Pseudo-Phokylides, Pseudo-Orpheus. Gefälschte Verse auf Namen griechischer Dichter (in: JSHRZ IV/3, 173–276).

³⁰ Aus den Qumrantexten: 4Q444 (Incantation), 4Q510–511 (Songs of the Sage), 4Q560 (Exorcism), 4Q186 und 4Q561 (Physiognomy/Horoscope); 11Q11 (divinatorischer Gebrauch von apokryphen Psalmen und von Ps 91); vgl. E. ESHEL, Apotropaic Prayers in the Second Temple Period (in: E. G. CHAZON [Hg.], Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in the Light of the Dead Sea Scrolls [STDJ 48], Leiden 2003, 69–88); M. S. PAJUNEN, Qumranic Psalm 91: A Structural Analysis (in: A. VOITILA / J. JOKIRANTA [Hg.], Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls, FS R. Sollamo [JSJ Suppl. 126], Leiden 2008); zur Geniza vgl. P. SCHÄFER / S. SHAKED, Magische Texte aus der Kairoer Geniza 1–3, 1994–1999.

sich das Bild der israelitisch-judäischen Religion der vorexilischen Zeit von dem der jüdischen Religion der nachexilischen Zeit durchaus unterscheidet, allemal aber Vorsicht geboten ist, eine Normierung des Judentums durch in Geltung stehende Jerusalemer Orthodoxie zu überschätzen. Dass in der angloamerikanischen Literatur sowohl von »Yahwisms« als auch von »Judaisms« gesprochen wird, soll diese Pluralität festhalten, die sowohl durch kritische Analyse der biblischen Schriften als auch durch externe Evidenz als zweifelsfreies Ergebnis der Forschung betrachtet werden muss³¹.

2. Das neue Bild der Religionsgeschichte Israels – eine Herausforderung der Theologie?

Die vorangehenden Darlegungen haben das neue Bild der Religionsgeschichte besonders in der Hinsicht als neu charakterisiert, dass es heute möglich ist, die Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels und des Judentums häufig auf externe Evidenz zu stützen und die alttestamentlichen Schriften nur im Falle des Quellenmangels oder zur Bestätigung eines bereits anderweitig verdeutlichten Sachverhalts heranzuziehen. Eine derart rekonstruierte Religionsgeschichte wäre zur Zeit Wellhausens wegen des Mangels externer Quellen bzw. des geringen Grades ihrer Erschließung noch nicht denkbar gewesen. Heute lässt sich auf diese Weise eine seriöse Rekonstruktion präsentieren. Sie muss wie jede historische Rekonstruktion mit besser und schlechter bezeugten Perioden und mit allerlei dunklen und vieldeutigen Befunden leben. Das alles ist normal und gewiss keine Herausforderung der Theologie. Diese kann über eine Religionsgeschichte nur froh sein, die die alttestamentlichen Zeugnisse weitgehend meidet. Es ist ein Gebot methodischer Transparenz, nach dezidiert normativen Aspekten redigierte Schriften, wie sie im Alten Testament vereinigt sind, nicht zur primären Quellenbasis einer Religionsgeschichte zu machen, selbst wenn konsequente Tendenzkritik einen flankierenden Gebrauch alttestamentlicher Quellen grundsätzlich ermöglicht. Die Gefahr, dem normierenden Selektionsverfahren der biblischen Redaktoren bei der Rekonstruktion der Religionsgeschichte auf den Leim zu gehen, ist viel zu groß. Nur eine auf externer Evidenz aufgebaute Religionsgeschichte kann das Ziel erreichen, das Profil einer Religionsgeschichte Israels und des Judentums im Unterschied zu dem der Theologie der alttestamentlichen Schriften an den Tag zu bringen. Dabei geht es nicht darum, die Religionsgeschichte als den Gaukelsack, gefüllt mit allerlei Aber-

³¹ Vgl. J. NEUSNER / W. S. GREEN / E. FRERICHS (Hg.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987; D. EDELMAN (Hg.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms* (CBET 13), Leiden 1995.

glauben und religiösen Idiosynkrasien, zu deklassieren und demgegenüber durch die alttestamentlichen Schriften den hellen Schein edler Theologie verbreitet zu sehen. Hier wie dort verbinden sich religiöse Praxis und theologische Reflexion in unterschiedlicher Gewichtung. Externe und biblische Zeugnisse gehören zur Geschichte derselben Reiche Israel und Juda in vorexilischer Zeit und zur Geschichte des jüdischen Volkes in nachexilischer Zeit. Deshalb werden kritisch rekonstruierte Religionsgeschichte und kritisch rekonstruierte biblische Geschichte immer Schnittmengen aufweisen. Dennoch handelt es sich bei beiden um prinzipiell zu unterscheidende Unternehmungen. Beide verfolgen ein je eigenes Ziel. Die Religionsgeschichte Israels nimmt alle Quellen in Anspruch, die ihrem kritischen Geschäft zuträglich sind. Sie meidet eher die biblischen Texte und setzt mehr oder weniger auf externe Evidenz, nicht zuletzt auf die durch Archäologenglück zugespielten Texte, die im Unterschied zu den biblischen eine viel größere Pluralität rezensierender und selektierender Gruppen und Stände dokumentieren. Die Theologie der autoritativen Schriften ist hingegen an die Quellen gebunden, die in der Tradition Geltung erlangt haben und deshalb zu einem späteren Zeitpunkt in der christlichen Tradition als Altes Testament kanonisiert worden sind. Dadurch ergeben sich ganz unterschiedliche Bilder von der Religionsgeschichte Israels und des Judentums einerseits und der Theologie des Alten Testaments andererseits. Zwei Beispiele sollen diesen Unterschied erhellen.

Das erste Beispiel kommt aus dem Bereich der Magie in Gestalt von Amuletten. Sie sind in Israel die Jahrhunderte hindurch populär gewesen, vor allem als ägyptische Importware und deren Nachahmung. Christian Herrmann hat alle verfügbaren Funde gesammelt und ediert³². Weit über tausend Objekte weisen auf die Popularität von Amuletten in der persönlichen Frömmigkeit hin. Im Alten Testament sind sie dem Bereich der Magie zuzurechnen und unterliegen damit dem theologischen Verdikt. Dass diese Sicht nicht gerade erfolgreich gewesen ist, zeigt die Menge der gefundenen Amulette. Nach dem religiösen Einfluss der Vorstellungswelt der Amulette auf die Theologie der alttestamentlichen Schriften zu fragen, ist prinzipiell ein mögliches, allerdings ein wenig ertragreiches Unterfangen, weil man den Funden etwas abverlangt, was sie nicht geben können, und den alttestamentlichen Texten etwas entlocken will, was sie nicht geben wollen. Wo religiöse Praxis durch das kritische Feuer theologischer Reflexion mit normativem Anspruch gegangen ist, bleibt von manchen Phänome-

³² CH. HERRMANN, *Ägyptische Amulette aus Palästina, Israel mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament* (OBO 138), 1994; DERS., *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg, Schweiz* (OBO.A 22), 2003; DERS., *Ägyptische Amulette aus Palästina, Israel, III* (OBO.A 24), 2006; DERS., *Weitere ägyptische Amulette aus Palästina / Israel* (ZDPV 123, 2007, 93–132).

nen religiöser Praxis nicht viel übrig. Der Religionsgeschichtler wird diese Selektion zu benennen und die Magie als wichtigen Aspekt der Religionsgeschichte Israels und sogar des Judentums darzustellen haben. Der Theologe des Alten Testaments wird Einsicht für Grund und Ziel dieses Selektionsprozesses zu wecken und die theologischen Optionen namhaft zu machen suchen, die an die Stelle der Magie getreten sind. Versucht man diesen offenkundig unterschiedlichen Zielen beider Forschungsfelder in der Praxis gerecht zu werden, lassen sich kuriose Deutungsoptionen vermeiden, wie sie sich zum Beispiel durch die Deklarierung von Ps 91 als »Amulettpsalm« ergeben³³. Denn wer sähe sich angesichts eines als Amulett gestalteten Patäken, einer gnomenhaft veränderten ägyptischen Gottheit, die Schlangen zerbeißt und zertritt, zu einem besseren Verständnis von Ps 91,13 ertüchtigt: »Über Löwen und Schlangen wirst du gehen und junge Löwen und Ungeheuer niedertreten«? Natürlich konnte im Tempel ein für Gebetstexte zuständiger Priester an einen Mann mit Gebetswunsch geraten, der einen solchen Patäken um den Hals trug. Den Priester, der Ps 91 als Gebet ausgewählt hat, wird der Patäke nicht sonderlich gestört haben, und der dem Vorbeter zuhörende Mann mag bei den Schlangen in Ps 91 gut und gerne an seinen Patäken am Hals gedacht haben. Durch einen Qumrantext ist zudem bekannt, dass dieses Gebet durchaus magisch verwendet werden konnte³⁴. Aber was sagt das über Ps 91 aus? Da gibt es keinen schützenden Dämon, der den Beter bewahrt. Der Beter selbst geht über Löwen und Schlangen, weil Gott seinen Engeln geboten hat, den Beter zu behüten. Soll man sich diese Engel als Patäken vorstellen? Wo gibt es dafür im Alten Testament Evidenz? Wird das in Ps 91 gewagte Vertrauen nicht durch solche Verbildlichungsangebote theologisch banalisiert? Wo bleibt in der alttestamentlichen Forschung neben der Freude, dass die im Alten Orient allenthalben präsente Magie auch im Alten Testament und im Judentum ihre Spuren hinterlassen hat, die verstehende Zustimmung zu den Redaktoren, die diese ebenso faszinierende wie problematische Sphäre aus der israelitisch-jüdischen Religion auszuschließen versucht haben³⁵?

³³ Vgl. HERRMANN, Weitere ägyptische Amulette (s. Anm. 32), 94; DERS., Die Sammlung von Modellen für ägyptische Fayencen (in: O. KEEL / CH. UEHLINGER [Hg.], *Altorientalische Miniaturkunst*, 1996², 119–123), 122.

³⁴ S. Anm. 30. Dasselbe gilt für die beiden Silberamulette mit dem aaronitischen Segen von Ketef Hinnom, deren apotropäischer Gebrauch in nachexilischer Zeit höchstwahrscheinlich ist (vgl. RENZ [s. Anm. 19], I, 447–456). Auch hier wird man über den Inhalt des Textes und seine Verwendung sehr Unterschiedliches sagen müssen und zu divergierenden Wertungen gelangen — je nach eingenommener Interpretationsperspektive.

³⁵ Es sei ausdrücklich festgestellt, dass man der Magie im Alten Orient nicht gerecht wird, wenn man sie als elementare oder gar unreflektierte Form des Religiösen versteht. Das Gegenteil ist der Fall. Kaum eine religiöse Praxis hat soviel theologische Reflexion

Das zweite Beispiel zum Verhältnis von Religionsgeschichte und Theologie der autoritativen Schriften des Alten Testaments führt ein für beide Unternehmungen komplexeres Themenfeld vor Augen. Es handelt sich um die Vatervorstellung im Alten Testament. Dabei haben wir es nicht mit bildender Kunst, sondern allein mit Vaterbildern in Texten zu tun. Alter Orient und Antike bezeugen die Vateranrede für Götter reichlich. In den semitischen Kulturen und so auch im Alten Testament korreliert damit die häufige Verwendung des Elementes »Vater« in Personennamen³⁶. Sowohl in Verbindung mit dem Appellativum El als auch mit der Kurzform des Tetragramms Yāh(ū)/Yō-/(ī)yā kann Gott als Vater prädiziert werden: Yō'āb und 'Abīyā (»[Mein] Vater ist Jahwe«), 'Elī'āb (»Mein Gott ist [mein] Vater«), 'Abī'el (»[Mein] Vater ist Gott [oder El]«). Gerade der Namenstyp 'Abīyā(h)ū (»[Mein] Vater ist Jahwe«) ist von Samaria bis Arad auch außerbiblisch vom 10. bis 6. Jahrhundert belegt. Samaria steuert parallel zu 'Abīyau den Namen 'Abība'al (»[Mein] Vater ist Baal«) bei.

Nicht nur die Neigung des Alten Orients zur Vaterprädikation der Götter in Personennamen spiegelt das Alte Testament wider, sondern auch die in der Namengebung gut bezeugte Sitte, als Vater den verstorbenen, vergöttlichten Vorfahren zu präzisieren, von welchem bei entsprechenden Totenopfern segnende und heilende Kraft erwartet werden darf³⁷. Die weitaus größte Zahl von Namen, die mit dem Vaterelement gebildet sind, vertreten im Alten Testament wie in den nordwestsemitischen Religionen diesen Namenstyp: 'Abner (»Mein Vater ist eine Leuchte«), 'Abšālōm (»Mein Vater ist Friede / Heil«), 'Abyātār (»Mein Vater ist übergroß«), 'Ab(ī)rām (»Mein Vater ist erhaben«). Das Alte Testament bezeugt also in der tradierten Namengebung vielfach den Ahnen- und Totenkult, den die autoritativen Texte expressis verbis als Götzendienst verwerfen (vgl. 1Sam 28). Der Gebrauch dieser Personennamen wird nicht eliminiert, aber die damit verbundene religiöse Praxis strikt abgelehnt. Abram/Abraham erwartet nicht vom vergöttlichten Ahnherrn aus dem Totenreich Segen, sondern er selbst wird zum Segensmittler für die Seinen und schließlich für die ganze Welt als »Vater der Menge von Völkern« (Gen 17,5). Er ist Segensmittler im Auftrag des einen Gottes, für den es viele Namen gibt, der aber nur einen Eigennamen hat, welcher in unvergleichlicher Weise sein Wesen und Wirken zu Wort bringt:

absorbiert wie die Magie. Man kann geradezu sagen, dass die Magie die Mutter gelehrter Theologie gewesen ist; zum Thema vgl. R. SCHMITT, Magie im Alten Testament (AOAT 313), 2004.

³⁶ Zu den folgenden alttestamentlichen Personennamen, ihrer Übersetzung und Deutung vgl. A. BÖCKLER, Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes, 2002², 162–172; zu den folgenden außerbiblischen Personennamen vgl. RENZ II/1 (s. Anm. 19), 53–87; DOBBS-ALLSOPP, Hebrew Inscriptions (s. Anm. 19), 583–622.

³⁷ Vgl. B. B. SCHMIDT, Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition (FAT 11), 1994.

Jahwe. Dieser Gott will sich als Vater durchaus auch durch die Eigennamen der Menschen einprägen. Allerdings führt die Verbindung des Vaternamens mit Göttern und vergöttlichten Ahnen im Alten Orient dazu, dass die Schriften des Alten Testaments einen signifikant kärglichen Gebrauch vom Vaternamen für Jahwe machen.

Kritische Analyse dieser autoritativen Schriften unter gleichzeitiger Berücksichtigung des religionsgeschichtlichen Befundes zeigt mit hoher Wahrscheinlichkeit, dass diese Zurückhaltung im Alten Testament Resultat eines weiteren Selektionsprozesses gewesen ist. In vorexilischer Zeit ist von einem viel häufigeren Gebrauch des Vaternamens für Jahwe durch seinen Sohn, den König auf dem Davidsthron, auszugehen (vgl. 2Sam 7,14; Ps 2,6f; 89,27f)³⁸. Die im 8. Jahrhundert einsetzende Kritik des Königtums, die sich angesichts der Zerstörung Jerusalems im 6. Jahrhundert zur Diskreditierung steigerte, hat die fast völlige Abstinenz gegenüber der Vaternamensvorstellung bewirkt. In nachexilischer Zeit, wohl von der Not erzwungen, wird Gott auch in den autoritativen Schriften wieder zum Vater. Seine Vaterschaft gewinnt Exklusivität. Kein Name erscheint so geeignet wie dieser, Gott in die Nähe zu flehen. Es geschieht selten und unter Absage an alle anderen Väter, deren Mittlerschaft in Geltung gestanden hat, darunter nicht nur der König, sondern auch Abraham und Israel/Jakob:

Blick vom Himmel und schau
 von deiner heiligen und prächtigen Wohnung...
 Denn du bist unser Vater.
 Denn Abraham kennt uns nicht,
 und Israel (= Jakob) weiß nicht um uns.
 Du, HERR, bist unser Vater.
 (Jes 63,15f)

Die im Leiden neu gewonnene Kraft zur Anrede Gottes als Vater reaktiviert ein theologisches Potential, das, wie bereits dargelegt, tiefe religionsgeschichtliche Wurzeln hat. Der Religionsgeschichtler wird den Befund anders darstellen als der Theologe des Alten Testaments. Der Religionsgeschichtler wird darauf hinweisen, dass die Welt des Polytheismus auch im nachexilischen Judentum eine begrenzte Realität geblieben ist, obwohl die bereits seit persischer Zeit autoritativ werdenden Schriften eine andere Sprache sprechen. Er wird auf diesem Hintergrund geltend machen, dass die kontinuierliche Verwendung von Personennamen mit dem Vaternamen in dieser Zeit keineswegs allesamt auf Jahwe bezogen sein muss, sondern eher die Fortsetzung des Ahnenkultes dokumentiert. Hingegen wird der Theologe des Alten Testaments in Übereinstimmung

³⁸ Vgl. zum Folgenden H. SPIECKERMANN, *Macht und Ohnmacht. Die theologische Dimension der Vater-Sohn-Relation im Alten Testament* (erscheint 2008).

mit den Redaktoren der autoritativen Schriften verständlich machen, dass die Absage an die Magie zur Folge hat, alle Personennamen mit dem Vaterelement nunmehr als auf Jahwe bezogen zu deuten. Auf diese Weise wird aus Zuversicht auf die vergöttlichten Ahnen Hoffnung auf den Licht und Heil schenkenden Gottvater Jahwe – man denke an die Bedeutung der Namen 'Abner und 'Abšälöm. Der Theologe des Alten Testaments wird zudem nachdrücklich betonen, dass nach dem Zeugnis der Sapientia Salomonis für die Gerechten im hellenistischen Judentum um die Zeitenwende gerade die Gottvater-Sohn-Relation zum Ort der Reflexion sowohl der Leidenserwartung als auch der Hoffnung auf Unsterblichkeit wird. Es sind die Gottlosen, die durch Grausamkeit gegenüber dem Gerechten und durch Verblendung die Wahrheit des jüdischen Glaubens an den Tag bringen:

Lasst uns dem Gerechten auflauern. Er ist uns unbequem
 und steht unserem Tun im Wege...
 Er behauptet, Erkenntnis Gottes zu besitzen,
 und nennt sich einen Knecht des HERRN...
 Das Ende der Gerechten preist er glücklich
 und prahlt, Gott sei (sein) Vater.
 Wir wollen sehen, ob seine Worte wahr sind,
 und prüfen, wie es mit ihm ausgeht.
 Denn ist der Gerechte wirklich Sohn Gottes, dann nimmt er sich seiner an...
 Mit Übermut und Folter wollen wir mit ihm verfahren,
 um seine Sanftmut kennen zu lernen...
 Zu einem schändlichen Tod wollen wir ihn verurteilen...
 So denken sie, aber sie irren sich,
 denn ihre Schlechtigkeit macht sie blind.
 Sie verstehen Gottes Geheimnisse nicht,
 sie hoffen nicht auf den Lohn der Frömmigkeit
 und geben nicht dem Ehrengeschenk für untadelige Seelen den Vorzug.
 Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen
 und zum Bild des eigenen Wesens hat er ihn gemacht.
 Durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt,
 ihn erfahren, die seines Teiles sind.
 (SapSal 2,12f.16–24)

Bei diesem Text wird der Theologe der christlichen Bibel zudem unterstreichen, wie sehr durch die Verbindung des Leidens der gerechten Söhne in dieser Welt mit der Hoffnung ihrer Geborgenheit in Gottes väterlicher Hand dereinst theologische Konstellationen präformiert werden, die unter der Christuserfahrung zwar eigene Gestalt gewinnen, ohne die Denkvorgaben des Alten Testaments jedoch spracharm, vielleicht sogar sprachlos geblieben wären. Der Religionsgeschichtler wird SapSal 2 durchaus nicht unter den Teppich kehren, aber mit Nachdruck darauf hinweisen, dass keine einzige Grabinschrift von zeitgenössischen Juden – sei es in Ägypten, sei es in Palästina – Auferstehungshoff-

nung auch nur in zartester Andeutung zu erkennen gibt³⁹. Wenn ausnahmsweise die Seele von verstorbenen Juden zu den Heiligen fliegt oder eine gute Hoffnung auf Erbarmen pflegt, ist dies auch jüdisch zu deuten möglich, doch stammen die Vorstellungen aus dem paganen Hellenismus⁴⁰.

Ist das neue Bild der Religionsgeschichte Israels eine Herausforderung für die Theologie des Alten Testaments? Durchaus, denn die Religionsgeschichte nötigt die Disziplin der Theologie des Alten Testaments dazu, sich ihres Gegenstandes, ihres Ziels und der ihr angemessenen Hermeneutik kritisch zu vergewissern. Indem sie dies tut, leistet sie zugleich der Religionsgeschichte Israels den Dienst, sich ihrer epistemologischen Grundlagen bewusst zu werden. Die Schärfung der Gegenstands- und Methodenreflexion ist eine gegenseitige Herausforderung von Religionsgeschichte Israels und Theologie des Alten Testaments, welche die Arbeit beider Forschungsfelder ständig begleiten muss. Die Herausforderung besteht durchaus nicht in dem Sinne, dass die Religionsgeschichte Israels der Theologie des Alten Testaments ihren Platz streitig machte oder gar die Theologie des Alten Testaments ihre Sache gar nicht ohne die Religionsgeschichte Israels sagen könnte. Ebenso wie die Theologie des Alten Testaments sich bei klarer Wahrnehmung ihres eigenen Gegenstandes und der von ihm geforderten Hermeneutik nur zu ihrem Vorteil der Resultate religionsgeschichtlicher Forschung bedient, wird die Religionsgeschichte Israels mit der Theologie des Alten Testaments verfahren, deren subtile Erhellung des theologischen Profils der biblischen Schriften aus der Perspektive kritischer Identifikation sie selbst gar nicht leisten könnte⁴¹. Die wechselseitige Herausforderung beider Disziplinen fügt sich in das Ensemble interdisziplinärer Herausforderungen ein, ohne die Theologie ihre Sache überhaupt nicht angemessen betreiben kann. Die grundsätzliche Herausforderung der Theologie des Alten Testaments liegt indessen woanders: in Grund und Gegenstand der Theologie selbst.

³⁹ Vgl. M. V. BLISCHKE, Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis (FAT II/26), 2007, 223–263.

⁴⁰ Vgl. aaO 246–249; möglicherweise konnte der Begriff šālôm in Grabinschriften aus Palästina auch eschatologische Konnotationen annehmen (vgl. aaO 250–260).

⁴¹ Vgl. zu dieser Problematik auch B. JANOWSKI, Theologie des Alten Testaments. Plädoyer für eine integrative Perspektive (2001; in: DERS., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, 2003, 315–350; dort weitere Literatur).

3. *Das Wahrheitszeugnis der biblischen Schriften als die Herausforderung theologischer Auslegung*

Theologie des Alten Testaments wird ihre spezifische Hermeneutik zwar immer in kritischer Zeitgenossenschaft mit den jeweiligen Rahmenbedingungen des Verstehens reflektieren, ihre Sachgemäßheit aber in erster Linie an der Hermeneutik der christlichen Bibel selbst messen müssen. Sie manifestiert sich im Verstehen der Menschwerdung der rettenden Wahrheit Gottes in Jesus Christus auf der Grundlage der zunächst autoritativen und sodann kanonischen Schriften und folglich der sachgemäßen Vermittlung des zugleich zeitlichen und endzeitlichen Handelns Gottes in Forschung und Lehre. Die Geschichte Gottes mit den Menschen, die die christliche Bibel erzählt und deutet, ist nicht identisch mit Rekonstruktionen der Religionsgeschichte Israels, des Judentums und des frühen Christentums. Wo biblische Schriften auf ihre Binnenstimmigkeit und Genese hin analysiert und die unterschiedlichen theologischen Entwürfe der Rettungsgeschichte Gottes auf ihren theologiegeschichtlichen Ort und ihr gedankliches Profil abgehört werden, entsteht notwendig eine Vielzahl von theologischen Rekonstruktionen. Ihre Angemessenheit ist nicht allein eine Frage der erreichten historischen Plausibilität, sondern vielmehr eine Frage der *adaequatio intellectus ad rem*. Theologie kann sich in keiner ihrer Disziplinen des Wahrheitsanspruchs ihres Gegenstandes entheben, so unpopulär die Frage im heutigen wissenschaftlichen Diskurs auch sein mag. Die *res* der biblischen Geschichte Gottes mit den Menschen hat nach ihrem Selbstverständnis ihre Berechtigung nur darin, dass sie keine abgeschlossene, sondern eine jedwede Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einschließende und erschließende ist. Nur Mitglieder von Glaubensgemeinschaften, die diese Dimension der Wahrheit der Gottesgeschichte teilen und deshalb den autoritativen und später kanonischen Anspruch der biblischen Schriften gelten lassen, sind zur Auslegung dieser in den Schriften bezeugten Wahrheit berufen. Dies impliziert bleibend die Unterscheidung der Genera der Auslegung. Gelehrte Auslegung dieser Art im Raum der Universität dient der Erkenntnis des Glaubens. Sie bedient sich dazu in großer Freiheit aller Hilfen, die zu Gebote stehen, darunter auch der Religionsgeschichte. Sie wird mit ihren wissenschaftlichen Möglichkeiten zu verstehen suchen, welche theologische Rationalität den Selektions- und Profilierungsprozess der Vorstellungen und Traditionen gefördert oder bedrängt hat und welche Strategien realisiert worden sind, dem zeitsprengenden Anspruch der Wahrheit der Gottesgeschichte Geltung zu verschaffen. Diese Aufgabe wäre angemessen als theologische Auslegung zu bezeichnen. Als gelehrtes Geschäft ist sie klar von der Verkündigung der biblisch bezeugten Wahrheit im Raum der Kirche unterschieden.

Was ist der Gegenstand der theologischen Auslegung? Sie kann sich nicht darauf zurückziehen, nur eine exegetische Teilverantwortung wahrzunehmen, etwa dergestalt, dass ihr Beitrag zur Auslegung allein ein historischer sei. Sie muss die den biblischen Schriften selbst eigene permanente Aktualisierung als Anlass und Art der Schriftwerdung begreifen und als hermeneutische Maxime verstehen lehren. Deshalb ist theologische Auslegung gerade darin ein gegenwarts- und zukunftsorientiertes Unternehmen, dass sie sich mit aller Energie um ein sachgemäßes geschichtliches Verstehen dieser permanenten Aktualisierung der ihr anvertrauten Texte bemüht. Wie dies zu realisieren möglich ist, soll abschließend am Maleachibuch deutlich gemacht werden. Es ist eines aus vielen Beispielen dafür, Gottes Wesen und Wirken angesichts spannungsreicher Bezeugungen in autoritativen Texten zu wägen.

Wer den wichtigen Satz Gottes im Maleachibuch: »Ich, der HERR, habe mich nicht geändert, und ihr, Jakobssöhne, seid (noch) nicht am Ende« (3,6) verstehen will, der wird berücksichtigen müssen, dass die hier bilanzierende Stimme Rückschau auf Gottes bewegte Geschichte mit seinem Volk und mit den Völkern hält⁴². Dabei ist zunächst die Spannung zwischen Gottes Willen zum Gericht und zum Heil, wie sie im Zwölfprophetenbuch dokumentiert ist, im Blick. Schon da drängt sich die Frage auf, ob Gott seinen Willen nicht häufig und nach schwer einzuschätzenden Maßstäben ändert. Wo lässt sich Gott des beschlossenen Unheils ge- reuen, und auf wen richtet er sein Auge endgültig zum Bösen und nicht zum Guten? Diese Spannung baut sich von Anfang an im Dodekapropheten auf. Gleich im Introitus des Hoseabuches wird Israel zwischen die Namen »Nicht mein Volk« und »Mein Volk« sowie »Nicht erbarmt« und »Erbarmt« gestellt (Hos 1,6–8; 2,3). Die Spannung wird im Joelbuch verstärkt, wo der unheilvolle Tag Jahwes neben der banger Hoffnung auf Gottes Reue über das beschlossene Unheil und neben der Verheißung der Geistausgießung »über alles Fleisch« mit der Folge prophetischer Rede der Söhne und Töchter steht und wo die Anrufung des Namens Jahwes auf Zion und in Jerusalem über Rettung oder Gericht entscheidet (Joel 2,12–14; 3,1–5). Darauf folgt im letzten Kapitel des Amosbuches die harte Gegeneinanderstellung, dass Gott zum Bösen gegen Israel entschlossen ist und doch die fallende Hütte Davids aufrichten und Gärten pflanzen will, deren Früchte Israel essen soll (Am 9,1–4; 9,8–12.13–15). Das Maleachibuch ist der Versuch, zu dieser Hochspannung zwischen Gericht und Heil, die sich im werdenden Dodekapropheten über Jahrhunderte hin aufgebaut hat, ein deutendes Urteil über Gottes kaum

⁴² Zum Maleachibuch vgl. A. MEINHOLD, *Maleachi* (BK XIV/8), 2006, IX–XXVI; zu Mal 2,17–3,12 vgl. aaO 235–334; K. W. WEYDE, *Prophecy and Teaching. Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi* (BZAW 288), 2000, 280–348; zu den Verbindungen des Maleachibuches ins Dodekapropheten hinein vgl. J. NOGALSKY, *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW 218), 1993, 182–212.

durchschaubares Handeln zu fällen. Hier wird nicht in historischem Interesse bilanziert, sondern der Blick dieses Deuters in die Vergangenheit mit den autoritativen Kleinen Propheten in der Hand wird sofort zum kritischen Urteil über die Gegenwart und zur Ansage der Zukunft, die im Zeichen sowohl des Läuterungsgerichts als auch der Verheißung von Gottes erbarmendem Handeln steht. Der Deuter macht sich nicht mehr unter einem Eigennamen bekannt, sondern nennt sich anspruchsvoll »Mein Bote«, der dem kommenden Gott den Weg bahnt (Mal 3,1; vgl. Jes 40,3). Er bereitet Gottes Urteil, dass er sich nicht geändert habe (3,6), in einem grundsätzlichen theologischen Diskurs vor, in dem er Gottes Handeln bewusst zwischen die kontradiktorischen Akte des Liebens und Hassens spannt. Liebe und Hass Gottes sind scheinbar klar verteilt. »Ich liebe Jakob, aber Esau hasse ich.« Schnell wird jedoch deutlich, dass die Erben dieser Brüder sich gründlich gemischt haben. Gottes Bekräftigung seiner Liebe, gesprochen zu den Jakobssöhnen, wird von diesen mit der Frage quittiert: »Woran (können wir merken, dass) du uns liebst?« (1,2). Offenbar merken sie nichts, diese vermischten Erben unter den Namen Israel und Edom. Gott, der liebende Vater, hat keinen Sohn, der ihn ehrt und fürchtet, wohl aber Priester, die seinen Namen verachten, welcher doch groß ist unter den Völkern (1,6–11; vgl. 1,14). Wo Gottes Name nicht einmal von den Priestern geehrt wird, da gibt Gott durch seinen Boten eine *mišwāh*, ein gebietendes Wort, durch das er priesterliches Segenswort zum Fluch macht. Abgründiger kann man Gottes Gericht über die Priester nicht sagen. Die Verwandlung des Segens in Fluch aus der Hiobnovelle steht im Hintergrund (Hi 1f), appliziert auf das am Sinai an die aaronitischen Priester ergangene Gebot zur Mittlerschaft des Segens. Priesterlicher Segen wird nach Num 6,27 dadurch wirklich und wahr, dass die Priester Gottes Namen auf Israel legen und Gott selbst dabei die Priester und die Israeliten segnet. Nach Mal 2,1f wird priesterlicher Segen zum Fluch, weil sie selbst Gottes Namen verachten. Die erteilte *mišwāh* ist kein Lebenswort, sondern Todesurteil *more theologico* (vgl. Ez 20,25). Gott sucht sich eine neue Priesterschaft im Bund mit Levi, nicht mehr mit Aaron. Auch dies ist eine *mišwāh*. Sie bedeutet Leben und Heil für die levitischen Priester, in deren Mund die Tora Wahrheit ist und die deshalb viele zur Erkenntnis bringen und von der Schuld wegführen (Mal 2,3–9). Gott sucht sich neue Deuter der Tora und reinigt sie (2,17–3,5), damit die Tora wieder zum Buch des Lebens und des Heils für die Vielen werde (*rabbîm*, 2,6.8)⁴³.

⁴³ Dieser Gedanke der Rettung der Vielen wäre mit dem völlig anders gelagerten Gedanken im vierten Gottesknechtslied zu konfrontieren (Jes 52,13–53,12); vgl. H. SPIECKERMANN, Der Retter ist nah. Heilsverheißung und Rechtfertigung nach dem Alten Testament (in: W. HÄRLE / P. NEUNER [Hg.], Im Lichte der Gnade Gottes. Zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft [Studien zur systematischen Theologie und Ethik 42], 2004, 27–51), 44–51.

Gott tut dies alles unter dem Wort: »Ich liebe euch« (Mal 1,2). Diese Liebe erwartet Entscheidung; ihr Widerpart auf Seiten Gottes ist der Hass. Liebe und Hass, die das Deuteronomium als Optionen des Verhältnisses Israels zu Gott erwägt, macht das Maleachibuch zu Optionen des Verhältnisses Gottes zu Israel. Dabei ist die Liebe im Blick, wenn Gott in Mal 3,6 sagt: »Ich, der HERR, habe mich nicht geändert.« Obwohl die Jakobssöhne mit ihrem seit Väterzeiten aktiven Widerstand gegen Gottes Gebote noch nicht am Ende sind, setzt Gott aus Liebe auf Umkehr – bei Israel und bei sich selbst. Die Möglichkeit der Umkehr Gottes, die in Joel 2,13f und Jona 3,8f noch unter dem bängen »Wer weiß!« steht, wird in Mal 3,6 als Gottes Zusage unter Voraussetzung der Umkehr Israels gegeben. Gott will sich sogar von den fluchbeladenen jakobitischen Betrügern auf seinen Umkehrwillen hin prüfen lassen. Er ist bereit, dem Fluch ein Ende zu machen und Segen überreich aus den »Fenstern des Himmels« zu schütten, aus denen einst die Wasser der Sintflut kamen (Mal 3,8–12; vgl. Gen 7,11; 8,1f). Die Völker werden die Ersten sein, die die Gesegneten – »das Land der Lust« (Mal 3,12) – preisen. Schließlich ist der eine Schöpfergott unser aller Vater (2,10; 3,12). Seine Liebe aber gilt denen, die ihn fürchten, »die über seinen Namen nachdenken«. Sie sind zugleich angefochten durch die Stolzen, denen Gott nichts gilt. Auf diesen Angefochtenen ruht Gottes Augenmerk. Sie lässt er in »das Buch des Gedenkens« (3,16) schreiben; mit ihnen hat er Mitleid wie ein Mann mit seinem Sohn, der ihm dient (3,13–18). »Ich liebe euch, spricht der HERR« (1,2) – »Ich, der HERR, habe mich nicht geändert« (3,6).

Diese Liebe Gottes als letztes Wort des Dodekaprophetens zu verstehen, heißt ihr Wesen zu ergründen. Sie ist – nicht ohne den Hass – verbunden mit Israel-Jakob, mit läuterndem Gericht, mit der Erneuerung des levitischen Priestertums, mit Auslegung und Beherzigung der »Tora der Wahrheit« (2,6), mit reichem Segen für die Gottesfürchtigen, die Namensdenker, die »Land der Lust« (3,12) und »Eigentum« (3,17), nicht mehr Volk genannt werden. Die Völker gehören nicht dazu, sind aber doch die, die – im Unterschied zur edomitischen Beimischung der »Namensdenker« – den Namen Gottes zu preisen wissen, welcher über Israel hinaus groß ist (1,5; 2,11.14; 3,12).

Wer auf diesem Weg theologischer Auslegung weiterkommen will, muss vergleichbare theologische Konstellationen ergründen, wo Gericht und Heil ebenfalls in der Sprache der Liebe Gestalt und Geltung bekommen. Besonders aufschlussreich sind Schlüsseltexte im Jesaja- und Jeremiabuch (darunter Jes 53f und Jer 30–33), wo die signifikant asymmetrischen Oppositionen von Augenblick und Ewigkeit, Zorn und Liebe (auch Güte und Erbarmen) sowie unterschiedliche Konturierungen von Gottes Treue und Heil (šālōm) durch seine (Bundes-)Verheißungen bücherübergreifend reflektiert werden, um Gottes Rettungswillen auf jeden Fall für Viele aus Israel, zuweilen auch für die vielen Völker aus den autoritativen Texten zu erfassen und in sie aktualisierend einzu-

schreiben. Im Dodekapropheten stellt schließlich die Septuaginta den Ausleger vor eine besondere theologische Herausforderung, da sie die Spannung zwischen Gericht und Heil offenkundig eng mit der Vorstellung der Allmacht Gottes verbunden hat. Im Unterschied zu anderen Büchern wird hier der Gottesname Jahwe Zebaoth vornehmlich mit κύριος παντοκράτωρ wiedergegeben. Unter der Machtfrage wird versucht, Gerichts- und Heilshandeln Gottes ins Verhältnis zu bringen. Das griechische Maleachibuch lässt zudem die Reflexion über die göttliche Allmacht mit Gottes Liebe und Hass zusammentreffen. Wie sind hier die Gewichte gefügt? Bleibt »Ich habe mich nicht geändert« Gottes entscheidendes Wort im Lichte seiner Liebe? Und wer hat das letzt(gültig)e Wort im Ensemble der polyphonen prophetischen Stimmen zu Gericht und Heil? Die Septuaginta drängt in dieser Hinsicht mit Ungeduld weiter. Im ersten Gottesknechtslied in Jes 42,1–4 lässt sie im Unterschied zum hebräischen Text Jakob-Israel den Knecht sein, der Gericht über die Völker hält: leise und schonend, ein Gericht, das die Wahrheit an den Tag bringt. Deshalb hoffen die Völker auch nicht mehr auf die Tora, sondern auf seinen Namen. Wann wird dieser Knecht Jakob-Israel aufleuchten (42,4 LXX), und wer wird es sein? Nach SapSal 2f ist es der von den Gottlosen gequälte leidende Gerechte, der Knecht des HERRN, der Sohn Gottes, dessen sich Gott annimmt (vgl. SapSal 2,13.18 mit Jes 42,1 LXX), um ihn mit den Gerechten im Gericht für würdig zu befinden, so dass sie aufleuchten und als die von Gott Erwählten Völker richten werden (vgl. SapSal 3,5–9 mit Jes 42,1.4 LXX). Diese leidenden Gerechten indessen leiden mit ihrem Tod nicht stellvertretend für die Vielen, wie es im vierten Gottesknechtslied (Jes 52,13–53,12) der Fall ist. Wie verhalten sich diese nebeneinander stehenden theologischen Wertungen des Leidens des Gottesknechtes bzw. der Gottesknechte zueinander?

Bei einem solchen Versuch theologischer Auslegung ist die Religionsgeschichte allenfalls bei der Frage eine Hilfe, ob theologische Vorstellungen, auf denen hohe Plausibilisierungserwartungen ruhen, aus anderen Religionen entlehnt worden sind oder bereits in anderen Kontexten eine signifikante Geschichte gehabt haben. Die Ausbeute ist in dieser Hinsicht selten hilfreich. Wer biblische Hermeneutik mit dem Ziel betreibt, die Schrift gewordene Aktualisierung der Gottesgeschichte zu verstehen, um daraus ihr theologisches Gegenwarts- und Zukunftspotential zu erschließen, wird nicht primär auf die Religionsgeschichte setzen dürfen. Die wahre Herausforderung der theologischen Auslegung sind Grund und Gegenstand der Theologie: Gott selbst. Ihm hat sie durch wahrheitsgemäße, gelehrte Auslegung der ihr anvertrauten Zeugnisse zu dienen.

Summary

This article investigates the relationship between the history of Israel's religion and the theology of the Old Testament. It becomes apparent that both disciplines are of mutual benefit. The true challenge of the theological approach, however, is founded in the central subject matter of the Old Testament itself: God's (hi)story with human beings.

Das Bekenntnis im Luthertum des konfessionellen Zeitalters

VON

THOMAS KAUFMANN

I

Für unbescholtene Gemüter dürfte sich mit Begriffen wie dem der »Konfessionalisierung« oder des »konfessionellen Zeitalters« die Assoziation verbinden, dass die so bezeichneten Vorgänge oder Zeitabschnitte in qualitativ oder quantitativ markanter Weise durch die »confessio« bzw. das »Bekenntnis« geprägt gewesen seien. Diese Assoziation ist keineswegs falsch, verlangt aber nach Präzisierung.

In religionsrechtlicher Hinsicht kann in Bezug auf das Alte Reich als unverbrüchliche Gewissheit gelten, dass dem im Augsburger Religionsfrieden approbierten Augsburgischen Bekenntnis die entscheidende Funktion der formalen und inhaltlichen Definition dessen zukam, was als »wahre Lehre« im Sinne des rechtlich tolerierten evangelischen Konfessionsstandes zu gelten hatte. Ungeachtet der mannigfach diskutierten Kanonizität der Textvarianten der Confessio Augustana, die von altgläubiger Seite frühzeitig hochgespielt wurden und zwischen Lutheranern und Reformierten als kontrovers galten, blieb das in seiner Auslegung strittige Augsburgische Bekenntnis die rechtlich unstrittige Referenzbasis des historisch-politischen Überlebens des Protestantismus. Doch mit dem Hinweis auf die kardinale reichsreligionsrechtliche Spitzenstellung der CA im Augsburger Religionsfrieden und später im Instrumentum Pacis Osnabrugense sind die Fragen nach den geltenden Bekenntnissen und nach der Geltung des Bekenntnisses im frühneuzeitlichen Protestantismus noch keineswegs beantwortet.

Nach einer knappen Bestandsaufnahme hinsichtlich der Frage der geltenden Bekenntnisse (II) soll der Schwerpunkt dieser Ausführungen auf der zweiten Frage, also der nach der Geltung des Bekenntnisses, liegen. Diese Frage distinguere ich in folgende Teilfragen:

Wie hat man sich die konfessionell geschlossenen »Corpora Christiana« einheitlich geltender Bekenntnisnormierung auf stadt- bzw. territorialstaatlicher Ebene vorzustellen? (III)

Implizierte das öffentlich geltende Bekenntnis eines konfessionell geschlossenen ›Corpus Christianum im kleinen‹, dass die einzelnen Angehörigen eines Gemeinwesens dieses Bekenntnis anerkannten, und wenn ja, in welcher Form? (IV)

Welche Rolle spielte das öffentliche Lehrbekenntnis in konkreten Konfliktsfällen doktrinaler oder disziplinatorischer Art? (V)

Und: Wie lässt sich die Praxis des Bekenntnisses insbesondere in Verfolgungs- und Notstandssituationen beschreiben? (VI)

II

Die Verlesung und Übergabe jenes »Glaubens Bekenntnus« der evangelischen Reichsstände, das die von den evangelischen Predigern aufgrund der Bibel und des reinen Wortes gelehrt »doctrina«¹ darlegte – die *Confessio Augustana* –, stellte einen politisch und juristisch relevanten Sachverhalt dar. Denn fortan war die evangelische Lehre im Sinne der CA nicht mehr nur die Meinung einzelner devianter Theologen, sondern ein seitens der politischen Gewalten öffentlich anerkanntes und angeeignetes Bekenntnis. Seit 1530 drang die CA als normative Orientierungsgröße evangelischer Bekenntnisbildung in die einschlägigen Quellentypen, die im evangelischen Lager Lehrinhalte definierten, ein – außer den Kirchenordnungen waren dies etwa Bestallungsurkunden, Mandate, Abschiede oder Einzelverordnungen². Die *Confessio Augustana*, aber auch andere Dokumente, die nun in den verschiedenen *Corpora Doctrinae* thesauriert wurden, erlangten durch Rechtsakte der jeweiligen weltlichen Obrigkeiten Geltung. Nach 1530 spielten die offeneren und vielfältig auslegbaren

¹ »[...] offerimus [sc. die Unterzeichner der CA] in hac causa religionis nostrorum concionatorum et nostram confessionem, cuiusmodi doctrinam ex scripturis sanctis et puro verbo Dei hactenus illi apud nos tradiderint« (BSLK 45,22–27). Entgegen der Übersetzung von L. Grane (»So legen wir also [...] unser und unserer Prediger Bekenntnis in dieser Religionssache vor, so wie diese die Lehre aus der Heiligen Schrift und dem reinen Wort Gottes uns bisher verkündigt haben« [L. GRANE, *Confessio Augustana* (UTB 1400), 1986³, 21]) ist das Bekenntnis der Stände gemeint, das durch die aus der Bibel gewonnene *doctrina* der Prediger expliziert ist. Die *Confessio* bezieht sich auf die *doctrina* und expliziert sie, ist aber nicht einfach mit dieser identisch. Zu den Vorreden zur CA vgl. W. MAURER, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana I*, 1979², 51ff; zum Bekenntnisbegriff und seinen vielfältigen historischen und systematischen Valenzen vgl. nur: G. WENZ, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, Bd. 1, 1996, 87–99, 143–165.

² Vgl. nur: K. SICHELSCHMIDT, *Recht aus christlicher Liebe oder obrigkeitlicher Gesetzesbefehl? Juristische Untersuchungen zu den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts* (JusEcc 49), 1995, 88ff.

älteren Formulierungen der evangelischen Lehrauffassung, die lediglich die ›laudere und reine Predigt des Evangeliums‹³ zum Inhalt gehabt hatten, eine zusehends geringere Rolle. Die Fixierung, Präzisierung und Normierung evangelischer Lehre in Gestalt distinkter, von weltlichen Obrigkeiten approbierter Lehrbekenntnisse war der Modus ihres historisch-politischen Überlebens. Die zentrale Rolle der CA ergab sich aus der prominenten Bedeutung der politischen Gewalten, die hinter ihr standen, aus ihrer zügig einsetzenden breiten theologischen und kirchenrechtlichen Rezeptionsgeschichte und schließlich – seit 1555 – aus ihrer reichsreligionsrechtlichen Funktion⁴. Insofern leistete die CA zunächst zweifellos einen wichtigen Beitrag zur Interpretation der ja seit der Mitte der 1520er Jahre tüchtig auseinanderdriftenden evangelischen Theologien; als

³ Vgl. z.B. EKO XI, 80^a (Brandenburg-Ansbach-Kulmbach 1524). Das Straßburger Mandat vom 1.12.1523 (vgl. B. MOELLER, *L'édit strasbourgeoise sur la prédication du 1.12.1523 dans son contexte historique* [in: G. LIVET / F. RAPP (Hg.), *Strasbourg au coeur religieux du XVI^e siècle*, Straßburg 1977, 51–62]) etwa sah vor: »Daß [...] alle die so sich predigens in unserer Stadt und Oberkeit unterziehen und gebrauchen, auf allen Kanzeln nichts anders, dann das heylig Evangelium und die lehr Gottes frey öffentlich und was zur Mehrung der lieb Gottes und des Nächsten reicht, dem gemeinen christlichen Volk verkünden« sollten (zit. nach: T. W. Röhrich, *Geschichte der Reformation im Elsass und besonders in Straßburg*, I. Teil, 2. Lieferung, 1831, 455). Ähnliche Wendungen auch: Rostock 1530 (EKO V, 281^a): »alle predicanten [...] scholen gades wort und evangelien na vorlesinge des textes reine, lutter und klar, unverdunkert der christlichen vorsamlinge und gemeine vordragen [...]«; ähnlich Augsburg 1534 (EKO XII, 44^a); vgl. zum historischen Kontext: A. GÖSSNER, *Weltliche Kirchenhoheit und reichsstädtische Reformation* (*Colloquia Augustana* 11), 1999, 193ff; S. ARND, *Zur Auffindung der ältesten Augsburger Kirchenordnung von 1534*. Mit einer Edition der Handschrift (ARG 97, 2006, 6–27).

⁴ Vgl. nur: M. HECKEL, *Die reichsrechtliche Bedeutung des Bekenntnisses* (in: DERS., *Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte*, Bd. 2, hg. von K. SCHLAICH [JusEcc 38], 1989, 737–772); eine stärker theologieimmanente Logik der Normativierung der Bekenntnisse im Gefolge Melanchthons verfiert I. DINGEL, *Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses* (in: G. FRANK [Hg.], *Der Theologe Melanchthon* [Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 5], 2000, 195–211). Die vor dem Hintergrund der Erfahrungen des Kirchenkampfs etwa von Wolf oder Maurer entwickelten Rekonstruktionen des im lutherischen Bekenntnis selbst implizierten »Rechtsgehalt[s]« des Bekenntnisses (W. MAURER, *Bekenntnis und Kirchenrecht* [in: DERS., *Die Kirche und ihr Recht. Gesammelte Aufsätze zum evangelischen Kirchenrecht*, hg. von G. MÜLLER / G. SEEBASS [JusEcc 23], 1976, 1–21], 9), demzufolge im Wort Gottes die »causa efficiens [...] alles legitimen Kirchenrechtes« (aaO 11; vgl. DERS., *Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm um die Begründung eines evangelischen Kirchenrechts* [in: MÜLLER / SEEBASS, aaO 364–387], hier bes. 379f) zu sehen sei, sollte natürlich nicht gegen die weltlich-politischen Aspekte des Bekenntnisses und seines Rechtsgehaltes ausgespielt werden. Auch wenn »bei der Begründung eines evangelischen Kirchenrechts nicht der Wille von Königen oder Bischöfen« (MAURER, *Bekenntnis*, 11) entscheidend gewesen ist, so war er es bei der Durchsetzung der Geltung dieses Rechtes bekanntlich durchaus.

Bekenntnisgrundlage des militärisch-politischen Bündnisses der Protestanten, des Schmalkaldischen Bundes, bildete sie den transterritorialen theologischen Maßstab dessen, was als ›evangelische Lehre‹ zu gelten hatte.

Infolge der Auslegung ihrer Abendmahlslehre in der Wittenberger Konkordie bildete die CA sogar eine Brücke ins oberdeutsche Lager⁵. Diese integrative Rolle des Augsburger Bekenntnisses geriet allerdings nach der Niederlage der Protestanten im Schmalkaldischen Krieg in den Sog der Krise des sie tragenden militärisch-politischen Bündnisses; die zentrale Bedeutung, die den Schmalkaldischen Artikeln insbesondere im Zusammenhang der innerlutherischen Kontroversen seit 1548/9 zufiel und die angesichts der Umstrittenheit der Textfassungen der CA vor allem seit dem Wormser Religionsgespräch (1557) dazu führte, dass Luthers Bekenntnis verstärkt⁶ in den sich dezidiert als ›lutherisch‹ verstehenden Corpora Doctrinae rezipiert wurde, indiziert eine für die lutherische Bekenntnisbildung bis zur Konkordienformel bestimmend gebliebene Entwicklung: Die seit dem Passauer Vertrag (1552) bzw. dem Augsburger Religionsfrieden auf den Schild reichsreligiöser Geltung gehobene CA erwies sich innerhalb des lutherischen Protestantismus als höchst auslegungsbedürftige Größe. In dem Maße, in dem Melanchthon infolge des Streits um Interim und Adiaphora⁷ zu einer zutiefst umstrittenen Gestalt wurde und nicht zuletzt aufgrund der CA variata⁸ fundamentale Zweifel an seiner theologischen Loyalität gegenüber Luther aufbrachen, stellte sich die Auslegung der reichs-

⁵ Vgl. TH. KAUFMANN, Art. Wittenberger Konkordie, TRE 36, 243–251 (Lit.).

⁶ Als erster Beleg für die Rezeption der Schmalkaldischen Artikel als Lehrnorm gilt die »von Jonas verfaßte Kirchenordnung der Stadt Halle von 1541« (so K. BREUER, Art. Schmalkaldische Artikel, TRE 30, [214–221] 218,11f, wohl im Anschluss an: W.-D. HAUSCHILD, Corpus Doctrinae und Bekenntnisschriften. Zur Vorgeschichte des Konkordienbuches [in: M. BRECHT / R. SCHWARZ (Hg.), Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, 1980, 235–252], 238). Doch Datierung und Verfälschung der Hallenser Kirchenordnung sind unsicher (EKO II, 430; vgl. TH. KAUFMANN, Konfession und Kultur [SuR.NR 29], 2006, 73, Anm. 24); zur Auflistung verschiedener Bekenntnisschriften in Kirchenordnungen seit Mitte der 1530er vgl. außer HAUSCHILD, aaO 236 auch P. TSCHACKERT, Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen, (1910) 1979, 590 und DINGEL (s. Anm. 4), 200.

⁷ Vgl. nur: TH. KAUFMANN, Das Ende der Reformation. Magdeburgs »Herrgotts Kanzlei« (1548–1551/2) (BHTh 123), 2003.

⁸ Lat. Ausgabe in: Ph. Melanchthon, Werke in Auswahl, hg. v. R. STUPPERICH, Bd. VI, 1955, 12–79. Eine deutschsprachige Ausgabe der CA variata mit historischer Einleitung hat vorgelegt: W. H. NEUSER, Das Augsburger Bekenntnis in der revidierten Fassung des Jahres 1540 (Confessio Augustana Variata), 1990; einen synoptischen Abdruck der deutschen Übersetzung von CA variata und invariata hat besorgt: R. MAU, Das Augsburger Bekenntnis (in: DERS. [Hg.], Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere theologische Erklärungen, Teilbd. I., 1997, 25–97).

rechtlich geltenden Augsburgerischen Konfession als eine theologische Identitätsfrage des Luthertums dar. Konnte nach 1530 zunächst die theologische und politische Plausibilität des Augsburgerischen Bekenntnisses als Basis seiner Geltung angesehen werden, so war es – forciert nach 1555 – primär die rechtliche Bedeutung des Bekenntnisses, die seine theologische Aneignung und flankierende Auslegung durch andere Lehrtexte, schließlich durch die Konkordienformel, erforderlich machte. Die Pluralisierung der geltenden Lehr- und Bekenntnistexte, die im Luthertum seit den späten 1550er Jahren einsetzte, korrespondierte mit dem Versuch, innerhalb der einzelnen territorialen Einheiten eindeutige Lehrpositionen zu den binnenlutherisch umstrittenen Kontroversen zu formulieren.

Die rechtlichen Normierungen der geltenden Lehre, die etwa in den Kirchenordnungen kodifiziert wurden, repräsentierten nach juristischer Einschätzung ein »zielgruppenorientiertes Recht«⁹, d. h. sie galten primär für die Geistlichkeit, gegebenenfalls auch für sonstige Funktionsträger in landesherrlichen Diensten. Doch die positiv-rechtliche, normative Dimension des Bekenntnisses war nur ein – wiewohl wichtiger – Aspekt seiner Geltung. In theologischer Hinsicht freilich galt die im Bekenntnis formulierte Wahrheit nicht als menschliche Setzung, sondern als »Erklärung«¹⁰ der Lehre des Evangeliums. Die in der Confessio der protestantischen Reichsstände von 1530 artikulierte Lehre war insofern mit der durch Christus, die Propheten und die Apostel gegebenen, in Apostolikum, Nicaenum und den »alten Heiligen conciliis«¹¹ formulierten »ewige[n] und einige[n] gleichlautende[n] lahr der wahrhaftigen katholiken kirchen gottes«¹² identisch. Dass alle Lehre grundsätzlich von der Schrift her zu normieren sei¹³, bedeutete in Bezug auf die im Bekenntnis formulierte Lehre gerade nicht, dass sie eines sekundären und insofern minderen Wahrheits- und Geltungsanspruchs sei, sondern im Gegenteil, dass sie, weil sie mit der Lehre der wahren, katholischen Kirche übereinstimme, eben diesen Wahrheitsgehalt vollgültig formulierte. Eine Interpretation der Distinktion von *norma normans* und *norma normata*, die auf eine Relativierung des Bekenntnisses gegenüber

⁹ SICHELSCHMIDT (s. Anm. 2), 97.

¹⁰ Vgl. etwa in der Wittenberger Reformation von 1545: »Nachdem aber etliche vertheidiger der missbräuche vor wenig jaren ursach gegeben, die irrthumb zu strafen, hat gott seine gnad verliehen, daß also in diesen strafen die lehre des evangelii in allen nöthigen artikeln erkläret, davon wir eine confession zu Augsburg anno 1530 kaiserlicher majestät überantwort, bei welcher wir durch gottes gnad noch zu bleiben gedenken, wie dieselbige in ihrem rechten verstand lautet, und in unsern kirchen gehalten und verstanden wird« (EKO I, 210^a).

¹¹ AaO 210^b.

¹² AaO 210^a.

¹³ Vgl. BSLK 758f. 834. 761,1ff. 769,19ff.

der Schrift abzielte¹⁴, dürfte dem Anspruch und dem Selbstverständnis der Reformatoren kaum entsprochen haben. Denn dem am Wort Gottes als alleiniger Richtschnur zu messenden¹⁵ Wort des menschlichen Bekenntnisses kam zugleich die hermeneutische Funktion einer Anleitung zum rechten Verständnis der Bibel zu¹⁶. In diesem Sinne konnte Luther den Katechismus als »Laien Bibel«¹⁷ bezeichnen und beanspruchten die Wittenberger Theologen in Bezug auf die CA, dass deren Artikel die Lehre der Schrift und der altkirchlichen Dogmen enthielten und in einer für »alle Christen«¹⁸ verbindlichen Weise rekapitulierten. Denn zum Verständnis der Heilstat Christi »sind die Artikel, so weiter in der confession gemeldet sind, zu wissen allen christen nöthig, von erbsünd, von gnad, glauben, und guten werken und von den sacramenten«¹⁹. Obschon also das Bekenntnis seine historische Geltung faktisch einem positiven Akt menschlicher Rechtsetzung verdankt, ist sein theologischer Wesensgehalt überpositiver Natur und insofern der Verfügbarkeit menschlicher Autorisation entzogen. Was Heinrich Bornkamm in Bezug auf die CA formuliert hat, gilt für die Bekenntnisbildung im Ganzen: »Die Confessio Augustana konstituiert

¹⁴ Der Unterschied zwischen der Normativität der Schrift und der Bekenntnisse im Sinne des Artikels *De compendaria regula atque norma* der Epitome der Konkordienformel (BSLK 767ff) besteht nicht in unterschiedlichen »Graden« der Wahrheit, sondern ist funktional bestimmt: Während allein der Heiligen Schrift die Funktion des Richters (»auctoritatem iudicis«; »Richter« [BSLK 769,30.29]) zukommt, spielen die altkirchlichen und zeitgenössischen Symbola (CA, Schmalkaldische Artikel, ApolCA, Katechismen usw. [vgl. aaO 768,8ff]) als »Zeugnis und Erklärung« der Lehre (aaO 769,30f; »duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae litterae [...] intellectae et explicatae fuerint« [aaO 769,32–36]) eine Rolle.

¹⁵ Vgl. aaO 837,10–15.

¹⁶ Vgl. W. HÄRLE, Dogmatik, 1995, 140–167, bes. 158f; DERS., Art. Bekenntnis IV. Systematisch, RGG⁴ I, (1257–1262) 1261; vgl. zur Sache auch: J. BAUR, Kirchliches Bekenntnis und neuzeitliches Bewußtsein (in: DERS., Einsicht und Glaube. Aufsätze, 1978, 269–288), 283ff; G. EBELING, »Sola scriptura« und das Problem der Tradition (in: DERS., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, 1966², 91–143), 119ff; WENZ (s. Anm. 1), 166–192 akzentuiert bei seiner im Ganzen eindrucksvollen Interpretation der Vorrede der Epitome der FC insbesondere den normativ sekundären Rang des Bekenntnisses gegenüber der Schrift, ohne allerdings zu thematisieren, ob und inwiefern das Christusbekenntnis nicht allererst den Schlüssel zur Schrift darstellt.

¹⁷ BSLK 769,7; vgl. WA 30/I, 27,26; 41, 275,26ff; WA.TR 5, Nr. 6288, 581,30–32: »Der catechismus ist der leien biblia, darin der gantze inhalt christlicher lehre, so einem iden christen tzu seligkeit tzu wissen notig, begrieffen.«

¹⁸ EKO I, 210^b (Kasus von mir geändert; Th. K.).

¹⁹ Ebd.

nicht eine schriftgemäß lehrende Kirche, sondern bezeugt ihr Vorhandensein.«²⁰

III

In der historischen Literatur zu Reformation und konfessionellem Zeitalter ist es durchaus nicht unüblich, die entstehenden städtischen oder territorialen Kirchentümer als ›Corpora Christiana im kleinen‹ zu bezeichnen²¹. Damit ist in aller Regel nichts anderes als die für die europäische Vormoderne charakteris-

²⁰ H. BORNKAMM, Die Bedeutung der Bekenntnisschriften im Luthertum (in: DERS., Das Jahrhundert der Reformation, 1983, 286–293), 287. Bornkamms These stellt eine implizite Positivierung innerhalb der durch Pietismus, Erweckung und Reformation aufgeworfenen Debatte dar, ob dem »Bekenntnis« eine kirchengründende Qualität zukomme. Zu diesem neuen Begriff der »Bekenntniskirche«, der »dann durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch bis in die Gegenwart herrschend geblieben ist: das Bekenntnis die Grundlage der Kirche, und das Zeugen für dieses Bekenntnis die der Kirche von Gott gestellte Aufgabe« (K. HOLL, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus [in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III: Der Westen, 1928, 302–384], 370) vgl. außer Holls auf seinen Schüler Bornkamm wirkenden Aufsatz die Rekonstruktion von Ursprung und Gehalt der neu-pietistisch-orthodoxen »Idee der *Bekenntniskirche*« bei E. HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. V, (1964³) 1984, 177 (zit.) und Kontext. In der theologiegeschichtlichen Rekonstruktion Holl weitgehend zustimmend: E. WOLF, »Erneuerung der Kirche« im Licht der Reformation (in: DERS., Peregrinatio, Bd. II, 1965, 139–160), 144ff mit Anm. 10. Zu Schleiermacher als eigentlicher Herausforderer jener in das Konzept der »Bekenntniskirche« einmündenden Entwicklung grundlegend: M. OHST, Schleiermacher und die Bekenntnisschriften. Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung (BHTh 77), 1989.

²¹ Vgl. etwa Bernd Moellers Interpretation des sakralgenossenschaftlichen Selbstverständnisses spätmittelalterlicher Stadtkommunen, die die Verantwortung für die Organisation des Kirchenwesens und damit die Gestaltung der Heilsvorsorge in die eigenen Hände zu nehmen versuchten: »Die deutsche Stadt des Spätmittelalters hatte eine Neigung, sich als *corpus christianum* im kleinen zu verstehen« (B. MOELLER, Reichsstadt und Reformation, 1987, 15). Die städtischen Reformationsprozesse sind für Moeller vor diesem Hintergrund zu verstehen. Diese Charakterisierung wurde etwa von H. RABE, Deutsche Geschichte 1500–1600, 1991, 71 aufgenommen und tendenziell auch auf die Entstehung landesherrlicher Kirchenregimenter bezogen (vgl. aaO 365). Die Wendung vom »*Corpus Christianum* im kleinen« begegnet schon bei E. Wolf (1946): »Dazu [sc. zu den sich ausgestaltenden Folgen der Reformation, die Luther zumeist eher zugelassen als geschaffen habe] gehört beispielsweise das im werdenden Territorialstaat als in einem vom Reich her auf das Territorium übertragenen *corpus christianum* im Kleinen faktisch und prinzipiell sich ausbildende territoriale Kirchenwesen, wie es in dem dem späteren Mittelalter her angebotenen, auf der Seite der Gegenreformation nach dem später allgemein aufgegriffenen Grundsatz: *cuius regio, eius religio* noch intensiver er-

tische Selbstverständlichkeit einer einheitlichen Religion innerhalb eines abgegrenzten politischen Gemeinwesen gemeint. Da der Begriff ›Corpus Christianum‹ einigermaßen schillernd ist, sind einige wissenschaftsgeschichtliche Hinweise unverzichtbar. Der erst im späten 19. Jahrhundert durch Karl Rieker als wissenschaftlicher Kunstbegriff eingeführte Terminus ›Corpus Christianum‹ sollte ursprünglich im Anschluss an Luthers gelegentliche Rede von dem ›einen christlichen Körper‹ in der *Adelsschrift*²² die »Einheit alles christlichen Lebens«²³ bezeichnen, d.h. den organischen Zusammenhang weltlicher und kirchlicher Interessen in Gesinnung und Handlungsvollzügen der weltlichen Obrigkeiten als den *praecipua membra* der Kirche auf den Begriff bringen. Rieker sah gerade darin, dass Luther die weltlichen Obrigkeiten als ›Mitpriester‹ des geistlichen Standes unter dem einen Haupt Christus ansprach, die mittelalterliche Polarität von Imperium und Sacerdotium prinzipiell überwunden. Luther erschien ihm darin ›modern‹, dass er das Aufgehen der Kirche im christlichen Staat propagiert habe²⁴; in der Unterscheidung zweier Regimenter in *Von weltlicher Obrigkeit* (1523) sah der Kirchenrechtler dann allerdings einen Rückfall ins Mittelalter²⁵. Auch Troeltsch nahm den Begriff des Corpus Christianum auf und markierte mit ihm die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt bzw. die Vergesellschaftungsbedingungen der Religion vor der mit Deismus und Aufklärung einsetzenden Scheidung von Kirche und Staat, Geistlichem und Weltlichem. Die konfessionellen Staatskirchentümer repräsentierten für Troeltsch in dieser Perspektive nichts anderes als eine Fortsetzung der mittelalterlichen Ein-

griffenen Gestaltungsrahmen des landesherrlichen Kirchenregiments sich vollzieht« (E. WOLF, *Luthers Erbe?* [in: DERS., *Peregrinatio*, Bd. II, 1965, 52–81], 57).

²² Vgl. WA 6, 409,16–18; 410,3–6; 413,27–31; zur Begriffsgeschichte instruktiv: O. KÖHLER, Art. Corpus Christianum, TRE 8, 206–216; H. DE WALL, Art. Corpus Christianum, RGG⁴ II, 466–468; CH. STROHM, Art. Corpus Christianum, EStL², 302–304; als wichtigste Literatur zur Sache kann gelten: K. RIEKER, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, 1893; K. HOLL, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment (in: DERS., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. I: Luther, 1923³, 326–380) 340ff; E. TROELTSCH, Die Trennung von Kirche und Staat, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, 1907, 13–23; zum Konzept des »Corpus Christianum« im Protestantismus vgl. auch DERS., Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd. I), 1923³, 484f. 523; DERS., Der Religionsunterricht und die Trennung von Staat und Kirche (1919; in: DERS., *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie* [1918–1923], hg. von G. HÜBINGER / J. MIKUTEIT [KGA 15], 2002, 111–146), 114. 127.

²³ RIEKER (s. Anm. 22), 97. 104. 111. 171f; zur *Adelsschrift* s. 61ff.

²⁴ Vgl. aaO 65.

²⁵ Vgl. aaO 66; Vgl. zu Rieker: CH. LINK, Art. Rieker, Karl, RGG⁴ VII, 513; M. GERMANN / H. DE WALL, Kirchenrecht und Staatskirchenrecht in Erlangen 1889–1986 (in: DIES. [Hg.], *Bürgerliche Freiheit und christliche Verantwortung*, FS Christoph Link, 2003, 19–48), 23–28.

heitsidee des ›Corpus Christianum‹²⁶; das konfessionelle Zeitalter galt ihm bekanntlich als prolongiertes Mittelalter. Die ratio cognoscendi dieses Einheitsmodells bildete sein Verlust in der Aufklärung. Karl Holls im Kern gegen Troeltschs Verhältnisbestimmung von Reformation und Neuzeit gerichtete Lutherinterpretation lehnte die Anwendung der Corpus Christianum-Vorstellung auf den Wittenberger Reformator strikt ab, bestritt, dass sich die Vorstellung eines geistlich-weltlichen »Gesamtverband[es]«²⁷ bei Luther nachweisen lasse und betonte den geistlichen Charakter des corpus-Begriffs im Sinne von corpus mysticum bzw. unsichtbarer Kirche²⁸. Der Verbreitung des Corpus Christianum-Begriffs zur Bezeichnung eines einheitlichen, zugleich geistlichen und weltlichen Gemeinwesens vor und nach der Reformation hat Holls Einspruch keinen Abbruch getan, und zwar vor allem deshalb nicht, weil er lediglich in Bezug auf Luther dessen Anwendbarkeit bestritt, hingegen vor und nach ihm jene geistlich-weltliche Einheitsphäre dominieren sah, der sich Luther im Namen der Gewissensreligion widersetzt habe.

Sofern der Begriff des Corpus Christianum zur Bezeichnung der konfessionellen Stadt- und Territorialstaaten auch in der neueren Forschungsliteratur verwendet wird, bezeichnet er in der Regel nichts anderes als das »religionssoziologische Axiom« Europas, dass die einheitliche Religion als das »einheitsstiftende Band« der Gesellschaft (vinculum societatis) eines politischen Systems zu interpretieren sei, »ohne das geordnetes gesellschaftliches Zusammenleben nicht möglich«²⁹ gewesen wäre. Die gesellschaftsintegrierende Funktion der

²⁶ Vgl. bes. TROELTSCH, Trennung (s. Anm. 22); zum von Troeltsch aufgebrauchten Begriff des »konfessionellen Zeitalters« vgl. knapp: TH. KAUFMANN, Art. Konfessionelles Zeitalter, RGG⁴ IV, 1550f; zu den periodisierungskonzeptionellen Problemen im Anschluss an Troeltsch vgl. KAUFMANN, Konfession und Kultur (s. Anm. 6), 3–26; zu den wissenschaftsgeschichtlichen Implikationen vgl. DERS., Luther zwischen den Wissenschaftskulturen. Ernst Troeltschs Lutherdeutung in der englischsprachigen Welt und in Deutschland (in: H. MEDICK / P. SCHMIDT [Hg.], Luther zwischen den Kulturen, 2004, 455–481). Fritz Blanke hat in Anknüpfung an Troeltsch das ekklesiologische Proprium des Täuferturns in seiner Absage an den »theodosianischen Weg« des Corpus Christianum-Konzeptes gesehen (vgl. F. BLANKE, Täuferturn und Reformation [in: DERS., Aus der Welt der Reformation. Fünf Aufsätze, 1960, 72–84], 84).

²⁷ HOLL, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment (s. Anm. 22), 340 (in Auseinandersetzung mit Rieker, Troeltsch und Friedrich Meinecke).

²⁸ Vgl. bes. aaO 341ff; v. a. 344: »Indem Luther [...] den Eintritt in die geistliche Gemeinschaft an eine persönliche Bedingung knüpft, hat er – und das ist gerade seine Großtat – jenen Mischbegriff eines geistlich-weltlichen Reichs endgültig aufgehoben.«

²⁹ H. SCHILLING, Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur (in: DERS., Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte [Historische Forschungen 75], 2002, 646–699), 649.

Religion habe es eo ipso mit sich gebracht, dass religiöse Belange nicht in einem segmentierbaren kirchlichen Subsystem der Gesellschaft wirksam geworden seien, sondern ihrerseits soziale und politische Implikationen besessen hätten.

Welche Rolle aber spielte das Bekenntnis innerhalb dieser religiös-integrierten kirchlich-politischen »Einheitswelt«, also der städtischen und territorialen Corpora Christiana der Vormoderne? Zunächst dürfte selbstverständlich sein, dass die im Zuge der Reformation eingetretene Pluralisierung der Interpretationsgestalten des Christentums dazu führte, dass die nach Maßgabe des *ius reformandi*³⁰ des Augsburger Religionsfriedens durchgeführten kirchlichen Ordnungsprozesse distinkte Festlegungen der innerhalb eines bestimmten Herrschaftsbereichs geltenden *doctrina* vorsahen. Die religionsrechtliche Kanalisierung der konfessionellen Differenz produzierte insofern einen doktrinalen Vereinheitlichungszwang und einen mentalen Konformitätsdruck; die etablierten Theologen der einzelnen Konfessionssysteme widerrieten in der Regel der Duldung devianter, also von der offiziellen Lehrgestalt eines Territoriums abweichender Auffassungen. Schon Luther hatte in Korrektur älterer Äußerungen, die die Freigabe selbst der »Lügenpredigt« zugestanden³¹, gefordert, nach und nach immer deutlicher darauf hinzuweisen, dass die Obrigkeiten zwar keinen Glaubenszwang ausüben sollten, aber doch öffentliche Religionsfrevl bekämpfen müssten³². »Verzicht auf Glaubens-

³⁰ Grundlegend: B. CH. SCHNEIDER, *Ius Reformandi: Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reichs* (JusEcc 68), 2001.

³¹ »Ja obirkeit soll nicht weren, was yderman leren und gleuben will, es sey Euangelion oder lügen, Ist gnug, das ein auffrur und unfride zu leren weret« (WA 18, 299, 18–20; Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel [1525]).

³² »Deinde principes nostri non cogunt ad fidem & Euangelion, sed cohibent externas abominationes. Cum igitur ipsimet fateantur in externis rebus esse ius principibus, ipsi sese damnant. Debent enim principes publica flagitia, vt periuria, blasphemias nominis Dei manifestas, quales iste sunt, cohibere, interim nihil cogentes, siue credant illi, siue non, qui prohibentur, neque si clam maledicant, siue non« (Luther an Spalatin, 11.11.1525 [WA.BR 3, Nr. 946, 615–617, hier: 616, 28–33]). In einem Brief an Lazarus Spengler aus demselben Jahr äußerte sich Luther zu Maßnahmen gegen die »drei gottlosen Maler« in dem Sinne, dass er die Frage der Anerkennung der weltlichen Obrigkeit zum entscheidenden Kriterium eines Strafverfahrens wegen Blasphemie machte: »Das ihr aber mich fragt, wie sie sollten zu strafen sein, acht ich's auch noch nicht für Blasphemus, sondern halte sie wie die Toten oder verleugete Christen, welche nicht hat zu strafen weltliche Obrigkeit, sonderlich am Leibe« (Luther an Lazarus Spengler, 4.2.1525 [WA.BR 3, Nr. 824, 437f; hier: 437, 12–15]); vgl. zur Sache: A. Osiander d. Ä., *Schriften und Briefe 1522 bis März 1525*, hg. von G. MÜLLER / G. SEEBASS (GA 1), 1975, Nr. 33, 418–424; L. Spengler, *Schriften*, Bd. 1: *Schriften der Jahre 1509 bis Juni 1525*, hg. von B. HAMM / W. HUBER (QFRG 61), 1995, Nr. 25, 408–410; G. VOGLER, *Nürnberg 1524/5. Studien zur Geschichte der reformatorischen und sozialen Bewegung in der Reichsstadt*, 1982, 250ff; H. ZSCHELLETZSCHKY, *Die drei gottlosen Maler von Nürnberg*, 1975.

zwang bedeutet nicht Verzicht auf religionspolizeiliche Maßnahmen überhaupt«, hat Eike Wolgast treffend formuliert³³.

Das ›religio vinculum societatis‹-Axiom, das im ›cuius regio, eius religio‹-Prinzip des Augsburger Religionsfriedens religionsrechtlich sistiert wurde, hatte auch bei den Reformatoren einen festen Rückhalt. Dass abweichender Gottesdienst zu Zwietracht und Unfrieden, schließlich zu Aufruhr führen müsse, war eine Überzeugung, die auch die Reformatoren, zumal im Angesicht des Aufbaus eigener evangelischer Kirchentümer, teilten³⁴. Das Bekenntnis aber definierte die doktrinalen Fundamente des innerhalb seines Geltungsbereichs öffentlich zu praktizierenden Gottesdienstes. Die ›Pflanzung‹ der »rechten Lehre des Evangelii«³⁵, die zumeist als grundlegender ›erster Teil in den reformatorischen Kirchenordnungen entfaltet wurde, galt beim Aufbau eines Gottes Willen entsprechenden Kirchenwesens als »das aller nötigst und erste«³⁶. Alle weiteren Regelungen, die in evangelischen Kirchenordnungen getroffen wurden – zu Amtsführung, Gottesdienst, Kirchenggerichtsbarkeit, Schulwesen, Pfarrbesoldung usw. – gründeten in bzw. basierten auf der rechten Lehre. Die Darlegung der rechten Lehre aber zielte eo ipso auf die »Erhaltung des Kirchen-

³³ E. WOLGAST, Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände (QFRG 47), 1977, 69. Zur Diskussion um die Blasphemie und ihre Kriterien vgl. WA 31/I, 208, 11ff (Die Leugnung der vera divinitas Christi oder seines Sühnetodes ist nicht allein Ketzerei, sondern öffentliche Lästerei, d. i. Blasphemie, und als solche durch die Obrigkeit zu strafen); zur Ausweitung und Intensivierung des Kampfes gegen Blasphemie in der Reformation vgl. G. SCHWERHOFF, Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650 (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven, 12), 2005, 54–73; vgl. in dem in Bezug auf den Protestantismus sonst wenig ergiebigen Buch von A. HERZIG, Der Zwang zum wahren Glauben, 2000, 27–35 (zu Brandenburg und Hamburg).

³⁴ Vgl. etwa: WA.BR 4, 28,23–27; WA 31/I, 209,28–31; 34/II, 35,2ff; 38, 243,10–27; 30/III, 518,25ff; CR 3, 224–229; im Zusammenhang mit der Duldung des Judentums vgl. etwa Bucers Behauptung: »Also habenn alle weisen, die ye von rechter Policey geschriebenn, das erkennet, das alle, die jn einem volck ader stadt seindt, sich der Religion desselben volcks halten, und das niemands uberall gestattet werden solle, ein besondere Religion fürzunemen. [...] Dann weil die ware Religion nur eynigkh sein mag, wo dan jemants unther einem volckh gestattet werdt, offentlich ein ander Religion zu ueben und die ware Religion zulassen, muß ja sollichs zu etwas verletzung der waren Religion gereichenn.« (M. Bucer, Deutsche Schriften, Bd. 7: Schriften der Jahre 1538–1539, hg. von R. STUPPERICH [Ders., Opera Omnia 1/7], 1964, 345,3–15); zum Kontext der Argumentation vgl. KAUFMANN, Konfession und Kultur (s. Anm. 6), bes. 127ff; zu weiteren Quellen zugunsten ›einer‹ Religion innerhalb eines Gemeinwesens vgl. aaO 384f, Anm. 78.

³⁵ Mecklenburgische Kirchenordnung von 1552 (in: EKO V, 161ff, hier: 161^a); vgl. zur ›Lehre‹ in den kirchenordnungsrelevanten Quellengruppen: SICHELSCHMIDT (s. Anm. 2), 88ff.

³⁶ EKO V, 162^a.

amts« ab: »Denn gott will« – wie etwa in der Mecklenburgischen Kirchenordnung von 1552 formuliert ist – »im [d. i.: sich] also ein ewige Kirche, aus grosser barmherzigkeit, um seines sons Jesu Christi willen, samlen, das öffentliche, ehrliche Versammlungen sind, darin etliche personen das evangelium dem volk furtragen und die sacrament reichen.«³⁷ Das Bekenntnis zielte also auf das *exercitium religionis publicum* ab und repräsentierte die von Gott geoffenbarte Lehre, die in den Schriften des Alten und Neuen Testaments ebenso wie in den altkirchlichen Symbola, den Katechismen Luthers, seinem Bekenntnis von 1528³⁸ und der CA von 1530 enthalten sei; der Lehre sei es selbst eigen, öffentlich bekannt zu werden. Die »summa« der Lehre müsse deshalb von den »pastores« angeeignet und »dem volke ungefelscht, ordenlich und verstandlich fur[ge]-tragen werden«³⁹.

Während das »Wissen« der Ordinanden in der Regel durch das kursächsische *Examen ordinandorum*⁴⁰ definiert und in entsprechenden Prüfungen nachgewiesen wurde⁴¹, bestimmte sich das des »Volkes« primär durch den Katechismus

³⁷ AaO 161^a.

³⁸ Mit Luthers »confessio« (EKO V, 162^a; 214^b) dürfte (gegen BREUER [s. Anm. 6], 218, 21f) der auch sonst häufig als wichtiges Lehrbekenntnis (vgl. KAUFMANN, Konfession und Kultur [s. Anm. 6], 70ff; siehe auch die Hinweise in: M. Luther, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, bearb. von E. KOCH [in: Ders., Studienausgabe, hg. von H. U. DELIUS, Bd. 4, 1986, 13–258], 13–24 [Einleitung des Bearbeiters], bes. 17f; MAURER, Kommentar [s. Anm. 1], 32–39, 45) wirksam gewordene Schlussteil seiner großen Abendmahlsschrift von 1528 (WA 26, 499,15–509,28 = Studienausgabe, Bd. 4, 245,3–257,8) gemeint sein; zu den Einzeldrucken dieses Bekenntnisses s. J. BENZING / H. CLAUS, Lutherbibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod, 2 Bde., 1989/1994², Nr. 2007–2013.

³⁹ EKO V, 162^a.

⁴⁰ Deutsche Ausgabe 1552: CR 23, XXI–CX; EKO V, 161–190 mit 130–136; Ph. Melancthon, Bekenntnisse und kleine Lehrschriften, hg. von R. STUPPERICH (Werke in Auswahl / Studienausgabe, Bd. 6), 1955, 168–259; lat. Ausgabe 1554: CR 23, CXI–102; zur rezeptionsgeschichtlichen Bedeutung der Mecklenburgischen Kirchenordnung und des in ihm enthaltenen *Examen ordinandorum* vgl. nur: TSCHACKERT (s. Anm. 6), 595ff; O. RITSCHL, Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. 1: Prolegomena: Biblicismus und Traditionalismus in der altprotestantischen Theologie, 1908, 380; TH. KAUFMANN, Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675 (QFRG 66), 1997, 327 mit Anm. 363; A. SPRENGLER-RUPPENTHAL, Joannes Amsterdamus Bremensis als Kirchenrechtler. Studien zu seinen kirchenordnenden Schriften, insbesondere der Lipper Kirchenordnung von 1538 (2003; in: DIES., Gesammelte Aufsätze zu den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts [JusEcc 74], 2004, 448–512), 505; F. HAHN, Die evangelische Unterweisung in den Schulen des 16. Jahrhunderts (Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts Nr. 3), 1957, 98–108.

⁴¹ Vgl. zum theologischen Ausbildungs- und Prüfungswesen außer KAUFMANN, Universität (s. Anm. 40) einzelne Beiträge in: H. J. SELDERHUIS / M. WRIEDT (Hg.), Bil-

bzw. durch Auslegungen altkirchlicher Symbole, die »nach Gelegenheit der Zeit oft [...] repetiert werden«⁴² sollten. Doch diese unterschiedlich anspruchsvollen textlichen Referenzgestalten des Bekenntnisses enthielten dem theologischen Anspruch nach dieselbe »Lehre des Evangelii«⁴³. In dieser Form ging das Bekenntnis jeden Christenmenschen gleichermaßen an. Bei den frühen Visitationen nach Einführung der Reformation, bei denen vielerorts nur mäßig instruierte evangelische Geistliche anzutreffen waren⁴⁴, wurden auch komplexe Fragenkataloge etwa zum Unterschied zwischen der christlichen Lehre und der der Sekten, Heiden und Moslems, zur Gottserkenntnis, zur Unterscheidung der trinitarischen Personen usw. gleichermaßen »bei den pastoribus und bei den leuten«⁴⁵ abgehandelt. Die sich bis in die letzten beiden Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts hinziehenden Konsolidierungsprozesse einer akademisch professionalisierten Pfarrerausbildung veränderten die Grundkoordinaten der vor allem durch die rechte Lehre vermittelten Beziehungen zwischen Pastor und Gemeinde⁴⁶ kaum wesentlich. Dazu trug auch die hochgradige Persistenz der während des gesamten konfessionellen Zeitalters nur geringfügig revidierten reformatorischen Kirchenordnungen bei.

dung und Konfession. Theologenausbildung im Zeitalter der Konfessionalisierung (SuR.NR 27), 2006; C. SCOTT DIXON / L. SCHORN-SCHÜTTE (Hg.), *The Protestant Clergy of Early Modern Europe*, Houndsmills 2003; zuletzt: M. NIEDEN, *Die Erfindung des Theologen. Wittenberger Anweisungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung* (SuR.NR 28), 2006.

⁴² EKO V, 162^a; vgl. exemplarisch den mecklenburgischen *Processus visitationis* von 1552, in dem der religiöse Kenntnisstand der Pfarrkinder folgendermaßen überprüft wurde: »Ob sich die leut auch mit vleiss zu gots wort halten, der heiligen sacrament gebrauchen und insonderheit zur predigt der catechismi kommen, ire kinder darzu halten, das sie in vleissig lernen und uben. Und solchs zu erforschung werden etliche von den jungen und alten aus dem haufen vor die visitatores gefordert und examiniert, wie sie die zehen gebot, die artikel des christlichen glaubens, das vater unser etc. kunnen und vorstehn und wen alda mangel hefunden [sic] (wie gemeinlich geschicht) wirt dem pastor ernstlich darum zugeredet, und wen er sich entschuldigt, als sei der mangel an den zuhoerern [...], wirt die gemeine mit ernstlich worten darum gestrafet [...]« (EKO V, 223^a).

⁴³ EKO V, 161^a.

⁴⁴ Vgl. etwa: S. C. KARANT-NUNN, *Luther's Pastors. The Reformation in Ernestine Countryside* (TAPhS 69, 1979, Nr. 8, 3–80); instruktive Hinweise zum Visitationswesen der Frühneuzeit bietet CH. PETERS, *Art. Visitation I*, TRE 35 (151–163) 154–157 (Lit.).

⁴⁵ EKO V, 163^a. Dabei ist wohl an eine Repetition der Artikel des *Examen ordinandorum* im Rahmen einer Visitation zu denken; diese Wiederholung gebe auch »dem volk gute anleitung« (aaO 162^a).

⁴⁶ Vgl. die Bestimmung hinsichtlich der Visitation in der Mecklenburgischen Kirchenordnung von 1552: »Und so sie [sc. die Visitationskommission] an ein ort ankomen, sol entlich der prediger unter den visitatorn ein predigt thun, darin dem volk angezeigt werde, das diese besuchung zu erhaltung rechter lere und christlicher sach furgenommen sei, inen und den nachkomen zu gut« (EKO V, 195^b).

IV

Die »wahre Lehre des Evangeliums«, die sich in den unterschiedlichen Bekenntnisschriften, die in den Kirchenordnungen approbiert bzw. in den Corpora doctrinae bzw. im Konkordienbuch⁴⁷ thesauriert worden waren, manifestierte, war für jeden Christenmenschen innerhalb des Geltungsbereiches der entsprechenden Kodifikationen verbindlich. Eine juristische Unterscheidung der aus dem Bekenntnis resultierenden Rechtsfolgen in solche, die zu »aktivem Handeln verpflichten, und solche, die ein Unterlassen befehlen«⁴⁸, bedarf deshalb der Überprüfung. Sichelschmidt hat festgestellt, dass die Amtsträger, die in einem besonderen Treueverhältnis zu ihrem Landesherrn standen und gegebenenfalls besondere Ordinationsverpflichtungen einzugehen hatten⁴⁹, zu »aktivem Handeln« im Sinne »bekenntnismäßiger Lehre«⁵⁰ verpflichtet gewesen seien; für den »gemeinen Mann« habe es demgegenüber keine entsprechende Verpflichtung zu aktivem bekenntnismäßigem Tun, sondern lediglich in den Bereich staatlicher bzw. kirchlicher Sittenzucht und Sozialdisziplinierung gehörige religiöse Obligationen etwa in Form regelmäßigen Gottesdienst- und Abendmahlsbesuchs gegeben. An dieser These ist sicher richtig, dass den geistlichen Amtsträgern mit der Übertragung des Amtes die spezifische öffentliche Aufgabe der bekenntnisgebundenen Lehrvermittlung zukam. Gleichwohl bestand m. E. auch für den »gemeinen Mann« eine gewisse Verpflichtung zu aktivem Bekenntnis in Übereinstimmung mit dem approbierten Lehrbekenntnis,

⁴⁷ Vgl. nur: E. KOCH, Art. Konkordienbuch, TRE 19, 472–476; J. WALLMANN, Art. Konkordienbuch, RGG⁴ IV, 1603; zu den Corpora Doctrinae vgl. HAUSCHILD (s. Anm. 6); DINGEL (s. Anm. 4).

⁴⁸ SICHELSCHMIDT (s. Anm. 2), 94.

⁴⁹ Vgl. zur Sache vor allem K. SCHREINER, Rechtgläubigkeit als »Band der Gesellschaft« und »Grundlage des Staates«. Zur eidlichen Verpflichtung von Staats- und Kirchendienern auf die »Formula Concordiae« und das Konkordienbuch (in: BRECHT / SCHWARZ [s. Anm. 6], 351–380); DERS., Iuramentum Religionis. Entstehung, Geschichte und Funktion des Konfessionseides der Staats- und Kirchendiener im Territorialstaat der frühen Neuzeit (Der Staat 24, 1985, 211–246); zu begründeter Skepsis gegenüber der Vorstellung eines allgemein üblichen Konfessionseides vgl. KAUFMANN, Universität (s. Anm. 40), 421–423, Anm. 761. Die Vorstellung, dass eine der heutigentags üblichen Verpflichtung des Ordinanden auf das Konkordienbuch bzw. die Bekenntnisse einer Kirche entsprechende Praxis bereits in der frühen Neuzeit durchgängig voraussetzen wäre, ist m. E. nicht aufrecht zu erhalten. In einzelnen Landeskirchen ist eine entsprechende eidliche oder unterschriftliche Bekenntnisverpflichtung der Pfarrer und sonstiger Dienstpersonen auf die im jeweiligen Territorium geltenden Bekenntnisse bezeugt; vgl. etwa zur Württembergischen Praxis seit 1559 bzw. 1582 bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: J. WALLMANN, Die wundersame Rückkehr der Konkordienformel in die Württembergische Landeskirche (ZThK 95, 1998, 462–498), 475f.

⁵⁰ SICHELSCHMIDT (s. Anm. 2), 94.

und zwar insofern, als jedem Christenmenschen im Raum des lutherischen Bekenntnisses faktisch die Aufgabe der Aneignung und Reproduktion des Katechismus gestellt war.

Aus der Ablehnung eines Glaubens- und Sakramentszwanges (*ad fidem cogi*)⁵¹, wie er unter der »Tyrannei des Bapsts«⁵² bestanden habe, folgte für Luther bekanntlich keine Indifferenz in Bezug auf das Bekenntnis, sondern die Aufgabe, den »Haufen« (*vulgus*)⁵³ »dahin[zu]halten und [zu] treiben, dass sie wissen, was« innerhalb des jeweiligen Geltungsbereichs des Bekenntnisses in Bezug auf die Lehre »Recht und Unrecht« (*quid jus, quid item contra jus*)⁵⁴ sei. Indem Luther den Verbindlichkeitscharakter dieser Aneignungs- und Vermittlungsaufgabe anhand des kommunalen Rechts illustrierte, machte er deutlich, dass hierbei an eine allgemeine, gemeinschaftlich zu realisierende Normativität gedacht war: »Denn wer in einer Stadt wohnen will, der soll das Stadtrecht wissen und halten, das er genießen will, Gott gebe er gläube oder sei im Herzen für sich ein Schalk oder Bube.«⁵⁵ Die Illustration anhand des Beispiels kommunalgenossenschaftlicher Rechtskonstitution⁵⁶ ist aufschlussreich: Nicht mit einem als Oktroy begegnenden landesherrlichen Gesetz, sondern mit dem auf kommunalem Konsens basierenden, gleichwohl verbindlichen städtischen Recht verdeutlichte der Reformator, dass und inwiefern der »Glauben«⁵⁷ Geltung beanspruchte.

Jedermann sollte den Bekenntnisstand der Stadt bzw. des Territoriums, in dem er lebte, ungeachtet der persönlichen Affirmation kennen und anerkennen. Freilich sollte es nicht bei einer bloßen Kenntnis des Wortlauts des Katechis-

⁵¹ Vgl. die Vorrede zum Kleinen Katechismus (BSLK 504,3f).

⁵² BSLK 505,48.

⁵³ BSLK 504,5.6.

⁵⁴ BSLK 504,6f.

⁵⁵ BSLK 504,8–12; dass Luther entsprechende Argumentationsweisen mit städtischer Erfahrungswelt erkennbar vertraut sind (vgl. etwa WA 2, 743,35ff. 745,5ff. 747,36ff. 749,15f), setze ich als bekannt voraus.

⁵⁶ Zum rechts- und kulturgeschichtlichen Kontext instruktiv etwa: H. SCHILLING, Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen »Republikanismus«? Zur politischen Kultur des alteuropäischen Stadtbürgertums (1988; in: DERS., *Ausgewählte Abhandlungen* [s. Anm. 29], 157–204); der Aufweis spezifischer Analogien oder Korrelationen republikanisch-kommunalistischer Rechtsvorstellungen und reformatorischer Theologie stellt ein zentrales Anliegen verschiedener Arbeiten Peter Blickles dar, vgl. nur: P. BICKLE, *Göttliches Recht der Bauern und die göttliche Gerechtigkeit der Reformation* (AKuG 68, 1986, 351–369); DERS., *Die Revolution von 1525*, 1993, 227–253; DERS., *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, 1985, 59–67; 149ff; vgl. DERS. / J. KUNISCH (Hg.), *Kommunalisierung und Christianisierung* (ZHF.B 9), 1989.

⁵⁷ BSLK 504,4.

mustextes bleiben, sondern der »Verstand« (explicatio)⁵⁸ der Glaubensnorm sollte erschließend hinzutreten. Auch die Verpflichtung aller drei Stände, die katechetische Aufzucht der Kinder sicherzustellen⁵⁹, stand unter dem Vorzeichen, dass es »ein verflucht Sunde«⁶⁰ wäre, solches zu unterlassen. In diesem Sinne stellte sich das lutherische »Katechismuschristentum«⁶¹ – ungeachtet der ständisch stratifizierten, funktional differenzierten Zuständigkeiten – in theologischer Hinsicht als eine der christlichen Gemeinde als ganzer gestellte Aufgabe »aktiven Handelns« dar. In der Vorrede zum Konkordienbuch wurde hinsichtlich der kodifizierten Bekenntnisschriften – insbesondere der CA und ih-

⁵⁸ BSLK 504,15.16. Bereits Luther schärfte ein, dass die Textgrundlage des für die Unterweisung gewählten Textes strikt beachtet werden sollte (»bleib dabei und verrücke sie mit keiner Syllaben nicht« [aaO 504,18f]), wobei er keineswegs allein den Gebrauch seines Katechismus forderte oder voraussetzte (aaO 504,17f: »hac nostra forma [sc. der Kleine Katechismus] [...] vel alia quadam«). Die strenge Bindung an den jeweiligen Lehrtext stellt also schwerlich eine erst im »sich konstituierenden Konfessionskirchentum« eingetretene Entwicklung dar (so H.-J. FRAAS, Art. Katechismus IV, RGG⁴ IV, [864–866] 865; vgl. DERS., Katechismustradition. Luthers Kleiner Katechismus in Kirche und Schule [APTh 7], 1971, bes. 58ff; vgl. auch: R. J. BAST, Honor your Fathers. Catechisms and the Emergence of a Patriarchal Ideology in Germany, c. 1400–1600 [SMRT 63], Leiden 1997; G. STRAUSS, Luther's house of learning. Introduction of the young in the German Reformation, Baltimore/MD, 1978). Die von FRAAS, Art. Katechismus, 865 als Ausdruck einer »Dekadenzentwicklung« namhaft gemachte, unter Rekurs auf die Kirchenordnung des albertinischen Sachsens begründete These, »auch der Wortlaut der Erklärungen« des Katechismus Luthers sei »als kanonisiert« erschienen und schließlich als »Hl.« [= heilig] und »göttlich« bezeichnet worden (»Sehling, Band 1, 422« [ebd.]), ist an der zitierten Stelle so nicht zu belegen. Vielmehr geht es darum, »unerfahrene Leute« (EKO I, 422^a) auf dem Lande vor spitzfindigem und »unnötigem Gezänke der Lehr« zu schützen und bei der »Einfalt des christlichen Katechismi« (aaO 422^b) zu halten. Die Orientierung am Katechismus soll so verwirrenden Lehrstreitigkeiten, die auf das Land übergreifen mochten, entgegengesetzt werden. Eine kanonische »Überpositivierung« des Wortlauts des Kleinen Katechismus vermag ich darin nicht zu sehen.

⁵⁹ BSLK 505,19ff.

⁶⁰ BSLK 505,23. Für Luther muss jeder Christ der Versuchung der Anfechtung aufgrund von Irrlehre innesein, da Gott auf diese Weise das Verwiesensein des christlichen Glaubens allein auf das Wort einschärfe; vgl. die Vorrede zu Justus Menius, Wie ein jeglicher Christ gegen allerlei Lehre sich gebührend halten soll, 1538 (WA 50, 344f); Ex. der Menius-Schrift: MF 2214 Nr. 3551. Menius entwickelt eine am »Worte Gottes« orientierte Kriteriologie, die jeden Christen befähigen soll, nach Maßgabe der ihm innerhalb der Drei-Stände-Ordnung zukommenden Position des »ändern rechten Glauben/Bekentnis und Gottseligen Leben zufoddern« (aaO C1^v) und den Unglauben zu wehren. Wie der Hausvater in seinem Haus auf die Wahrung von Lehre und »bekentnis« (aaO D2^v–D3^v) zu achten habe, habe dies der status politicus für seinen Herrschaftsbereich zu tun. Menius interpretiert den Bekenntnisbegriff nicht durch einen Verweis auf einen bestimmten normativen Bekenntnistext.

⁶¹ Diesen Begriff verdanke ich J. WALLMANN, Was ist Pietismus? (PuN 20, 1994, 11–27), 25.

rer Auslegung in der FC – eindeutig festgestellt, dass sie neben der Schrift und den altkirchlichen Symbola dazu dienten, die »Jugend, so zum Kirchendienst und heiligen Ministerio auferzogen«, »mit Treu und Fleiß«⁶² zu unterrichten. Das Ziel dieser Unterweisung des theologischen Nachwuchses bestand darin, »unseren Nachkommen die reine Lehr und Bekenntnis des Glaubens«⁶³ bis zur Parusie Christi zu bewahren.

Lehre und Bekenntnis gingen also jedermann an; die vor allem auf die Orientierung der professionellen theologischen Führungseliten ausgerichteten Lehrbekenntnisse waren spezifische Mittel, die alte, auf die Schrift gegründete und 1530 in Augsburg bekannte »göttliche Wahrheit«⁶⁴ zu formulieren und den gegebenenfalls neu auftretenden »Religionsstreit« »zu regulieren«⁶⁵. An dieser Eigenschaft, Formulierung der »erkannten und bekannten göttlichen Wahrheit«⁶⁶ zu sein, hatten nach Auffassung der »Väter« des Konkordienwerkes grundsätzlich alle im Konkordienbuch enthaltenen Schriften teil, auch der *Kleine Katechismus*⁶⁷. Die Aufforderung, »weder in rebus noch phrasibus«⁶⁸ von diesen Texten abzuweichen, unterstreicht ihren grundsätzlichen und normativen Charakter. Der sozio-kulturell stratifizierten Bildungswirklichkeit der konfessionellen Territorialstaaten entsprach es zwar, dass sich die Theologen primär an CA, FC, ApolCA, *Großem Katechismus*, die »Laien« hingegen am *Kleinen Katechismus* orientieren sollten; eine prinzipielle Uneinheitlichkeit oder graduelle Abstufung der Bekenntnisbindung bedeutete dies gleichwohl nicht. Indem das gesamte Kirchen-, Bildungs- und öffentliche Kommunikationswesen regelmäßig daraufhin evaluiert werden sollte, ob es mit der »erkannten und bekannten göttlichen Wahrheit« übereinstimmte⁶⁹, wurde die Allgemeingültigkeit der Bekenntnisbindung unterstrichen. Die Einheitlichkeit der christenmenschlichen Bekenntnisbindung in der sozio-kulturellen Verschiedenheit spezifisch relevanter Referenztexte markiert eine dem Theologumenon vom Priestertum aller Gläubigen entsprechende Form lutherischer Konfessionalität, die von der an der ekklesiologischen Fundamentaldifferenz von Klerus und Laien orien-

⁶² BSLK 13,22ff.

⁶³ BSLK 13,25–27.

⁶⁴ BSLK 14,45.

⁶⁵ BSLK 14,58f.

⁶⁶ BSLK 14,44f.

⁶⁷ Explizit genannt in BSLK 14,52–55.

⁶⁸ BSLK 14,54f.

⁶⁹ BSLK 15,19ff. Diese Koinzidenz mit dem Konkordienwerk sollte gemäß der Vorrede zur FC durch »Visitation der Kirchen und Schulen, Aufsehung auf die Druckereien und andere heilsame Mittel nach unserer selbst und jedes Orts Gelegenheit« (BSLK 761,37–41) überprüft werden; vgl. zum Institut der Kirchenvisitation insbes. in Reformation und konfessionellem Zeitalter: PETERS (s. Anm. 44), 154–157.

tierten Praxis der tridentinischen Papstkirche in normentheoretischer Hinsicht prinzipiell zu unterscheiden ist⁷⁰.

Der *Kleine Katechismus* als vollgültige Bekenntnisschrift des Luthertums stellte mithin das wichtigste und wirksamste Mittel zur Verschränkung von öffentlicher und privater Frömmigkeit dar⁷¹. Seine ubiquitäre Präsenz im Unterricht der deutschen und der Lateinschulen⁷², in der Erziehungsarbeit der Hausväter und -mütter⁷³, die dikaktische und methodische Vielfalt seiner Verwendung, Applikation und Mediatisierung in Kinder- und Katechismuspredigten⁷⁴,

⁷⁰ Vgl. SCHREINER, Iuramentum (s. Anm. 49); H. SCHMITZ, »Professio fidei« und »Ius iurandum fidelitatis« (AKathKR 157, 1988, 353–429) (zur Differenz der neueren und neuesten katholischen Eidespraxis gegenüber dem Antimodernisteneid von 1910); D. PIRSON, Eid und Gelöbnis protestantischer Geistlicher (in: W. AYMANS / K.-TH. GERINGER [Hg.], Iuri canonico promovendo, FS Heribert Schmitz, 1994, 603–618), 608–612; vgl. DERS., Art. Amtseid der Geistlichen und Kirchenbeamten, RGG⁴ I, 440f; V. LEPPIN, Art. Professio fidei Tridentinae, RGG⁴ VI, 1678; die *Professio fidei Tridentinae* (DS 1862–1879), der Amtseid des römisch-katholischen Klerus, enthält u. a. eine ausdrückliche Rezeption der antireformatorischen Lehrentscheidung des Tridentinums zur Rechtfertigungslehre (DS 1865) und eine Gehorsamserklärung gegenüber dem Papst als Stellvertreter Christi (DS 1868). Im Luthertum erfolgte die Ordination in der Regel nach der Examination durch den Superintendenten und einer Belehrung über die bzw. Rezeption der nach Maßgabe der jeweiligen Corpus Doctrinae definierten Bekenntnisstände; das durch Unterschrift unter die geltende Kirchenordnung (exemplarisch: Lauenburg/Land Hadeln 1585 [EKO V, 402f]; vgl. WALLMANN, Rückkehr [s. Anm. 49], 476 zu Württemberg) beglaubigte Gelöbnis schloss die Verpflichtung zu pastoral-ethischen und doktrinalen Normen ein; ein schriftliches Ordinationsgelöbnis war allerdings keineswegs die allgemein verbreitete Praxis (vgl. nur: EKO III, 108^b–109^a [Brandenburg 1573]). Die Diversität der Gelöbnisformen und die prioritäre Verpflichtung des evangelischen Geistlichen gegenüber einer konkreten Gemeinde markiert eine grundsätzliche Differenz gegenüber dem klerikalen Amtseid der römischen Kirche.

⁷¹ Wenn ich recht sehe, war es vor allem J. Kittelson, der im Kontext der Diskussionen um die lutherische Konfessionalisierung die Beschäftigung mit der Katechese angemahnt hat, vgl. seinen Diskussionsbeitrag in der Schlussdiskussion des VRG-Symposiums »Lutherische Konfessionalisierung in Deutschland« (H.-CH. RUBLACK [Hg.], Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland [SVRG 197], 1992, 566); zur neueren Diskussion einige Hinweise oben (Anm. 58); instruktiv auch: S. KREIKER, Armut, Schule, Obrigkeit. Armenversorgung und Schulwesen in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (Religion in der Geschichte 5), 1997, 148–154.

⁷² Vgl. STRAUSS (s. Anm. 58), 151–175; vgl. auch EKO VII, 2,1, 917^b: »Unter allen lectionibus soll der Catechismus Lutheri latine et germanice in allen classibus fleissig getrieben werden« (Hildesheim 1574/1618); EKO IV, 400^b–401^b; VII, 1, 255; R. VORMBAUM (Hg.), Evangelische Schulordnungen, Bd. 1, 1860, 76 (Württemberg 1559).

⁷³ Vgl. WA 30/I, 323ff; EKO I, 353^a.

⁷⁴ Vgl. etwa zu Nürnberg: EKO XI, 206–279; K. LEDER, Kirche und Jugend in Nürnberg und seinem Landgebiet 1400–1800 (EKGB 52), 1973, 62–71; exemplarisch zu den Katechismuspredigten Johann Arndts: W. ANETSBERGER, Tröstende Lehre. Die Theologie Johann Arndts in seinen Predigtwerken, 1999, 86ff; W. JETTER, Art. Ka-

lateinischem Schülergesang⁷⁵, wechselseitiger Schülerbefragung⁷⁶, öffentlicher Rezitation im Schul- oder Kirchenraum, in Kirchenliedern⁷⁷, Flugblättern⁷⁸,

techismuspredigt, TRE 17, 744–786; EKO III, 478^a. Dass die weltlichen Obrigkeiten ihre Untertanen zur Anhörung von Katechismuspredigten zu zwingen berechtigt seien, ergab sich für Luther daraus, dass der Katechismus – unabhängig von Fragen des Glaubens – unverzichtbares politisches, soziales und ökonomisches Wissen präsentierte: »Cum decalogus etiam politica doceat et oeconomica, ideo ad catechismi praedicationem, quae creberrima esse debet, cogendi sunt homines per magistratum. Credant aut non credant euangelio, tamen omnibus necessaria est oboedientia, quam debent in politia et oeconomia. Et qui in alia plebe voluit vivere, huius vitam et mores discant, immo et catechismum, si non propter se, tamen propter liberos suos et familiam suam» (WA/TR 2, Nr. 2269, 391,22–27); vgl. WA 30/I, 458f; B. JORDAHN, Katechismus-Gottesdienst im Reformationsjahrhundert (Luther 30, 1959, 64–77); einen Überblick über die Katechismuslehre im Kontext des Vespertagesgottesdienstes bietet P. GRAFF, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands, Bd. 1, (1937²) ND 1994, 208–212.

⁷⁵ Vgl. EKO VI, 1, 51^a–52^b.

⁷⁶ Vgl. VORMBAUM (s. Anm. 72), 161: »Auch die Kinder in der Schul, je par und par, Knaben gegen Knaben, Metlin gegen Metlin, gegen einander aufstellen, die fragen und antworten der Catechismi under jnen ergeen, und recitiern lassen, damit sie gewönt werden, denselben in der Kirchen, zu zeit der Catechismi auch offentlich vor der Gemein auffzusagen.«

⁷⁷ Eine eigene Kategorie von geistlichen Gesängen, »darin der Katechismus kurz gefasst ist«, findet sich in lutherschen Gesangbüchern seit 1543; vgl. M. JENNY, Art. Kirchenlied II, TRE 18, (602–629) 614; DERS., Luther, Zwingli, Calvin in ihren Liedern, 1983, 71. Beispiele für Katechismuslieder aus Luthers eigenem Liedschaffen sind vor allem: »Jesus Christus, unser Heiland« (vgl. M. JENNY, Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge [AWA 4], 1985, Nr. 6, 61; 168–170), »Wohl dem, der in Gottes Furcht steht« (aaO Nr. 7, 61f; 171–174), »Mensch willst du seliglich sterben« (aaO Nr. 20, 77; 226–228), »Wir glauben all an einen Gott« (aaO Nr. 24, 88–96; 238–241), »Gott sei gelobet und gebenedeiet« (aaO Nr. 4, 59; 163f), »Es spricht der Unweisen Mund wohl« (aaO Nr. 8; 65f; 180–183), »Nun freut euch, lieben Christen gmein« (aaO Nr. 2, 56–58; 154–159); »Vater unser im Himmelreich« (aaO Nr. 35, 114–116; 295–298), »Christ unser Herr zum Jordan kam« (aaO Nr. 1, 55f; 149–153); zur Zuordnung der genannten Lieder zu den fünf Teilen des Katechismus (Dekalog [Nr. 1; Nr. 20], Glaubensbekenntnis [Nr. 24], Vaterunser [Nr. 35], Taufe [Nr. 36] und Abendmahl [Nr. 6; Nr. 4]) vgl. P. VEIT, Das Kirchenlied in der Reformation Martin Luthers (VIEG 120), 1986, 68–72; zur weiteren Traditionsgeschichte vgl. CH. MAHRENHOLZ, Auswahl und Einordnung der Katechismuslieder in den Wittenberger Gesangbüchern seit 1529 (in: Gestalt und Glaube, FS Oskar Söhngen, 1960, 123–132), 125f (Übersicht über Gesangbuchillustrationen zu den Katechismusliedern); zur Weiterentwicklung der katechetischen Gesangbuchteile in Lehrbuchkompendien, die anhand der Loci-Methode geordnet wurden, vgl. I. RÖBBELEN, Theologie und Frömmigkeit im deutschen evangelisch-lutherischen Gesangbuch des 17. und frühen 18. Jahrhunderts, 1957, 35ff. 53f.

⁷⁸ Beispiele zum Einsatz von Bildmedien in der Katechetik bietet etwa: G. SEEBASS, Lehre und Seelsorge in der Reformation (in: K. G. KASTER / G. STEINWASCHER [Hg.], 450 Jahre Reformation in Osnabrück [Osnabrücker Kulturdenkmäler 6], 1993, 465–486); zum Einsatz des illustrierten Flugblatts in der Katechese vgl. M. SCHILLING, Bildpubli-

auf Altarretabeln⁷⁹ oder auf Gebrauchsgegenständen⁸⁰ der Lebenswelt lassen keinen Zweifel daran, dass der Katechismus das entscheidende konfessionskulturelle Medium und Regulatorium zur Definition und Kommunikation des Bekenntnisses im lutherischen Protestantismus der frühen Neuzeit darstellte.

Der *Kleine Katechismus* war zugleich – darauf hat insbesondere Ernst Troeltsch hingewiesen – das Grundbuch der »patriarchalischen, agrarisch-kleinbürgerlichen Ethik«⁸¹ des Luthertums, die die »lutherischen Kinder« aller Stände erreichte, »in der Großstadt und in der Kleinstadt, im Fürstenschloss und in der Fabrikantenhalle, in Tagelöhnerkaten und in der Arbeiterkaserne [...]«⁸². Dass die katechetische Unterweisung der Lutheraner allerdings besonders auf das vierte Gebot fokussiert gewesen sei – wie Troeltsch selbstverständlich vorausgesetzt hat –, dürfte im Einzelnen schwerlich nachweisbar sein⁸³. Entscheidend freilich war, dass das populärste, verbreitetste und am nachhaltigsten wirksame Bekenntnis des lutherischen Protestantismus, eben der *Kleine Katechismus*, Lehre und Leben, Wissen und Tun, Glauben, mithin die Beziehung von Gott, Welt, Mensch und Gesellschaft gleichermaßen umfasste. Sofern

zistik der frühen Neuzeit (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 29), 1990, 246–256; ein Beispiel metaphorischer Verspottung lutherischer Katechetik findet sich in: W. HARMS (Hg.), Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, Bd. II, 1997, Nr. 118f, 206–209.

⁷⁹ Vgl. D. DIEDERICHS-GOTTSCHALK, Die protestantischen Schriftaltäre des 16. und 17. Jahrhunderts in Nordwestdeutschland. Eine kirchen- und kunstgeschichtliche Untersuchung zu einer Sonderform liturgischer Ausstattung in der Epoche der Konfessionalisierung, 2005.

⁸⁰ Vgl. S. MÜLLER, Repräsentationen des Luthertums – Disziplinierung und konfessionelle Kultur in Bildern (ZHF 29, 2002, 215–255); zu Gebrauchsgegenständen allerdings vor allem mit biblischen Motiven vgl. aaO 233ff; zu Reformationskachelöfen mit katechetischem Stoff vgl. U. HALLE, Lettern – Kacheln – Uhren – Pfeifen. Der Anbruch neuer Zeiten im Spiegel archäologischer Quellen (Leipziger Online-Beiträge zur Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie 11, 2004, 1–19), 4; zur ikonographischen Rezeption des Themenfeldes Gesetz und Evangelium vgl. jetzt umfassend: H. REINITZER, Gesetz und Evangelium. Über ein reformatorisches Bildthema, seine Tradition, Funktion und Wirkungsgeschichte, 2006.

⁸¹ E. TROELTSCH, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Bd. 2 (UTB 1812), (1912) ND 1994, 552.

⁸² AaO 552. 554.

⁸³ Zur Kritik an Troeltschs Sicht des obrigkeitsergebenen Luthertums vgl. etwa: L. SCHORN-SCHÜTTE, Ernst Troeltschs »Soziallehren« und die gegenwärtige Frühneuezeitforschung. Zur Diskussion um die Bedeutung von Luthertum und Calvinismus für die Entstehung der modernen Welt (in: F. W. GRAF / T. RENDTORFF [Hg.], Ernst Troeltschs Soziallehren [Troeltsch Studien 6], 1993, 133–161); DIES., Altprotestantismus und moderne Welt: Ernst Troeltschs »liberale« Deutungsmuster der nachreformatorischen Geschichte (in: DIES. [Hg.], Alteuropa oder frühe Moderne. Deutungsmuster für das 16.–18. Jahrhundert aus dem Krisenbewußtsein der Weimarer Republik in Theologie, Rechts- und Gesellschaftswissenschaften [ZHF.B 23], 1999, 45–54).

ein lutherisches Bekenntnis den ›gemeinen Mann‹ wirklich erreichte, die zeitgenössische Gesellschaft prägend beeinflusste und insofern den religions- und kulturgeschichtlichen Prozess der Konfessionalisierung initiierte und strukturierte, war es der *Kleine Katechismus*.

V

Die im Konkordienbuch thesaurierten Bekenntnisschriften sollten »alle Religionsstreit« (omnes controversias) als verbindliche Norm und Erklärung der reinen Lehre (ad hanc veram normam et declarationem purioris doctrinae) »regulieren« (examinari)⁸⁴. Nach einer Studie Johannes Wallmanns haben sie diese Rolle der Schlichtung innerlutherischer Kontroversen allerdings erst in der Zeit seit dem 30jährigen Krieg gespielt⁸⁵. Denn in den vorangehenden Kontroversen – dem Huberschen Streit um die Prädestinationslehre, dem Tübinger-Gießener Streit über Spezialfragen der christologischen Idiomenkommunikation, dem Rathmannschen Streit über das Verhältnis von Geist und äußerem Wort, dem Hofmannschen Streit über das Verhältnis von Theologie und Philosophie sowie den Auseinandersetzungen um Böhme und Arndt⁸⁶ – habe die Argumentation mit den Bekenntnisschriften, so Wallmann, keine Rolle gespielt. Erst in der Kontroverse um den Calixtinischen Synkretismus, in dem einflussreiche Exponenten des Luthertums bekanntlich eine Auflösung der Bekenntnisbindung überhaupt sahen, und schließlich in den pietistischen Streitigkeiten sei dies anders gewesen⁸⁷.

Auch wenn ich Wallmanns Beobachtungen im Ganzen für nicht unzutreffend halte und selber dazu neige, die historische Phase nach 1648/50 als eine Art

⁸⁴ BSLK 14,58–15,5.

⁸⁵ Vgl. J. WALLMANN, Die Rolle der Bekenntnisschriften im älteren Luthertum (in: DERS., Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock, 1995, 46–60).

⁸⁶ Zu den Kontroversen vgl. die Überblicksdarstellung von G. HORNIG, Lehre und Bekenntnis im Protestantismus (in: C. ANDRESEN / A. M. RITTER [Hg.], HDThG² 3, 71–96); M. MATTHIAS, Art. Orthodoxie I, TRE 25, 464–485; M. FRIEDRICH, Die Grenzen der Vernunft. Theologie, Philosophie und gelehrte Konflikte am Beispiel des Helmstedter Hofmannstreits und seiner Wirkung auf das Luthertum um 1600 (SHKBA 69), 2004; neuere Lit. über das Namensregister in: KAUFMANN, Konfession und Kultur (s. Anm. 6).

⁸⁷ Vgl. WALLMANN, Rolle (s. Anm. 86), bes. 56ff; zu den ›pietistischen Streitigkeiten‹ vgl. DERS., Der Pietismus (UTB 2598), 2005, passim; zu Calixt zuletzt: CH. BÖTTIGHEIMER, Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 7), 1996; J. WALLMANN, Die Unionsideen Georg Calixts und die Rezeption in der katholischen und protestantischen Theologie des 17. Jahrhunderts (in: H. OTTE / R. SCHENK [Hg.], Die Reunionsgespräche im Niedersachsen des 17. Jahrhunderts [SKGNS 37], 1999, 39–55).

›Orthodoxisierung der Orthodoxie‹ zu charakterisieren⁸⁸, in der – nicht zuletzt veranlasst durch die Distanzierung protestantischer Obrigkeiten von intransigentem lutherischer Bekenntnispolemik – eben jene negativen Züge der Orthodoxie als gewissensdrangsalierendes System bekenntnistheologischer Konformitätskontrolle zum Teil allererst hervortraten, die dann in Pietismus und Aufklärung mit zum Teil karikierenden Übersteigerungen kritisiert wurden, soll seine These, dass die »Frage der Bekenntnisbindung und ihrer möglichen Verletzung keine Rolle«⁸⁹ gespielt habe, für die Periode zwischen dem Abschluss der FC und dem Westfälischen Frieden nicht unkommentiert bleiben. Denn zum einen muss man ja fragen, was die Bekenntnisschriften denn eigentlich zur Klärung der ›innerlutherischen‹ Kontroversen vor der Mitte des 17. Jahrhunderts hätten austragen können, da sie sich ja vornehmlich auf Sachfragen bezogen, zu denen sich von den Bekenntnisschriften her keine eindeutigen Lösungen nahelegten, und die jeweiligen Kombattanden den nicht unbegründeten Anspruch erheben konnten, je auf der Grundlage der Bekenntnisschriften zu stehen. Die Kontroversen sind insofern in einem strikten – nämlich einem konkordienlutherischen – Sinn als ›innerlutherische Streitigkeiten«⁹⁰ zu charakterisieren.

So plausibel Wallmanns These einer auffällig geringen Rolle der Bekenntnisschriften vor der Mitte des 17. Jahrhunderts in Bezug auf die innerlutherische Kontroversistik ist, so fragwürdig wäre es doch, dies im Sinne eines generellen »Desinteresse[s] der Frühorthodoxie an den Bekenntnisschriften«⁹¹ zu interpretieren. Denn die innerlutherische Kontroverstheologie war ja nur ein sehr kleines, in ihrer Gesamtbedeutung für die orthodoxe Theologie allerdings häufig überschätztes Segment literarischer Produktivität und diskursiver Agilität. Will man die Frage nach der »Rolle der Bekenntnisschriften im älteren Luthertum« auf einer breiteren Quellenbasis rekonstruieren, wird es deshalb wohl sinnvoll sein, allgemeiner danach zu fragen, ob und inwiefern lutherische Theologen im Kontext lehrgutachterlicher Stellungnahmen auf die rechtlich geltenden Bekenntnisse rekurrten und mit ihnen argumentierten. Dies soll im Fol-

⁸⁸ Vgl. etwa: TH. KAUFMANN, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur (BHT 104), 1998; DERS., Nahe Fremde – Aspekte der Wahrnehmung der »Schwärmer« im frühneuzeitlichen Luthertum (in: K. VON GREYERZ u.a. [Hg.], Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität [SVRG 201], 2003, 179–241).

⁸⁹ WALLMANN, Rolle (s. Anm. 85), 49, hier in Bezug auf den Huberschen, den Tübinger-Gießener und den Rathmannschen Streit.

⁹⁰ AaO 48.

⁹¹ In dieser Weise hat Inge Mager Wallmann verstanden und entsprechend kritisiert: I. MAGER, Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. Entstehungsbeitrag – Rezeption – Geltung (SKGNS 33), 1993, 495; vgl. aaO 490, Anm. 65.

genden anhand einer spezifischen Quellengattung, den *Responsen theologischer Fakultäten*, geschehen.

Dieser riesige Quellenbestand bisher zumeist unpublizierter Gutachten, der in letzter Zeit die verstärkte Aufmerksamkeit der Forschung gefunden hat⁹², lässt interessante Einblicke in eine Vielzahl lokaler, regionaler oder reichsweit virulenter Lehr-, Organisations- und Disziplinarangelegenheiten zu und besitzt insofern gegenüber Konsistorial- und Visitationsakten den wichtigen Vorzug, dass die um gutachterliche Stellungnahmen gebetenen theologischen Fakultäten nicht als Entscheidungsinstanzen innerhalb des Institutionengefüges des landesherrlichen Kirchenregiments agierten, sondern als informatorische Konsultativorgane ohne eigene Dezesivvollmacht.

Ich beziehe mich im Folgenden vornehmlich auf Gutachten der Wittenberger Fakultät⁹³, denen ich freilich eine exemplarische Bedeutung zuschreibe⁹⁴.

⁹² Vgl. zuletzt: TH. KAUFMANN, Die Gutachtertätigkeit der Theologischen Fakultät Rostock nach der Reformation (in: DERS., *Konfession und Kultur* [s. Anm. 6], 323–363 [Lit.]).

⁹³ Wittenberger Responsen, die sich allerdings nicht mit den im Folgenden behandelten überschneiden, wurden zuletzt analysiert von: A. KOHNLE, Wittenberger Autorität. Die Gemeinschaftsgutachten als Typos (in: I. DINGEL / G. WARTENBERG [Hg.], *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502–1602* [Leurocea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 5], 2005, 189–200); M. BRECHT, Die Consilien der Theologischen Fakultät der Universität Wittenberg (in: aaO 201–222); U. STRÄTER, Wittenberger Responsen zur Zeit der Orthodoxie (in: S. OEHMIG [Hg.], *700 Jahre Wittenberg. Stadt – Universität – Reformation*, 1996, 289–302).

⁹⁴ Ähnliche Beobachtungen wie zu den Wittenberger Gutachten ließen sich an der großen Sammlung des Hamburger Pastors Georg Dedeckenn (vgl. über ihn nur die Hinweise in: KAUFMANN, *Konfession und Kultur* [s. Anm. 6], 352, Anm. 88), dem *Thesaurus consiliorum et decisionum* vol. 1–3, 2. Auflage Jena, Hertel, Nisis, Hamburg 1671 (Ex.: SUB Göttingen Theol. Mor. 100/17: 1.2), machen: Dedeckenn hat seinem *Thesaurus* Gutachten theologischer Fakultäten und sonstiger Autoritäten und Spruchkörper einverleibt und damit ein in seiner Art einzigartiges Werk geschaffen, dem für alle denkbaren Fragen amts- und pastoraltheologischer Praxis eine elementare Orientierungsfunktion zugeschrieben wurde (exemplarisch in einer Studienanweisung von 1643 [vgl. KAUFMANN, *Universität* (s. Anm. 40), 314]). Insbesondere in den Sectiones des ersten Bandes von Dedeckenn, die das Verhältnis zu den Calvinisten (Vol. I, Sect. VI, 92ff) bzw. zu Calvinisten und Papisten (Vol. I, Sect. VII, 100ff) und die internen Kontroversen speziell um die Obrigkeit (Sect. IIX, 107ff) betreffen, finden sich eine ganze Reihe von Akten bzw. Gutachten, die mit den Bekenntnisschriften argumentieren.

Aber auch an Rostocker (vgl. KAUFMANN, aaO 198ff. 420ff; DERS., *Gutachtertätigkeit* [s. Anm. 92]) oder Leipziger Gutachten der Zeit der Frühorthodoxie (Beispiele für Argumentationen der Leipziger Fakultät mit CA und FC in christologischen Diskussionszusammenhängen: A. GÖSSNER, *Konkordienluthertum und regionale Identität. Fallstudie eines Gutachtens der Theologischen Fakultät Leipzig zu innerkirchlichen Streitigkeiten in Iglau [Mähren] im Jahr 1582* [in: M. BEYER u.a. (Hg.), *Kirche und Regionalbewusstsein in Sachsen im 16. Jahrhundert* (Leipziger Studien zur Erforschung

Ich beginne mit zeitgenössisch publizierten Voten der Wittenberger Fakultät aus dem Jahre 1597; sie beziehen sich auf das ›Reformationswerk‹ in Anhalt, also die aus kursächsischer Sicht mit Argwohn beobachtete und entsprechend polemisch kommentierte reformierte Konfessionalisierung im Nachbarterritorium⁹⁵. In ihrer Analyse der die Riten und die Kirchengestaltungen einschneidend verändernden ›Reformation‹ der anhaltinischen Neuerer stellte die Wittenberger Fakultät fest, dass »die Kirchenzeremonien/ so unter Fürsten Wolfgang zu Anhalt [...] und den anderen Kur- und Fürsten/ [in der] anno 30. übergebenen Augsburgischen Confession [...] approbiert und gebilichet worden nunmehr (der Augsburgischen Confession zu wider) als Antichristisch Götzendienst [...] verdammet werden sollen«⁹⁶. Die Illegitimität des anhaltinischen »Reformation[s]=Werk[s]«⁹⁷ ergab sich aus Sicht der Wittenberger Fakultät daraus, dass seine Protagonisten die von den »christlichen lutherischen/ und der Augsburgischen Confession zugetanen Kirchen« als »frey Mittelding« zu behandelnden Bilder, »in welchen uns allerley schöne Historien/ auch das Leiden Christi unsers Heylands,/ die Apostel/ Christus/ auch andere [...] abgemahlt fürgestellt worden«, grundsätzlich als »Götzen« und »Abgöttisch Ding«⁹⁸ perhorreszierten. Der den Anhaltern zum Vorwurf gemachte Bruch mit dem geltenden Bekenntnis stellte sich aus Wittenberger Sicht vor allem als Verleugnung der verpflichtenden Tradition dar, die die Reformationsfürsten Georg und Wolfgang von Anhalt inauguriert hätten⁹⁹. In einer nicht allein die Lehre, son-

von regional bezogenen Identifikationsprozessen 10), 2003, 43–78]) lässt sich Ähnliches beobachten.

⁹⁵ Grundlegend: H. DUNCKER, Anhalts Bekenntnisstand während der Vereinigung der Fürstentümer unter Joachim Ernst und Johann Georg (1575–1606), 1892, 70–110; weitere Hinweise mit Quellen- und Literaturnachweisen in: KAUFMANN, Konfession und Kultur (s. Anm. 6), 178ff.

⁹⁶ *Consilia Theologica Wittenbergensia, das ist /Wittenbergische geistliche Ratsschläge ...*, Frankfurt/M., Joh. Andreas Endter, Wolfgang d. J. E., 1669 (im Folgenden: *Cons. Witt.*); Ex.: ULB Halle Zb 3429, P I, Tit. IV, Nr. 14, 372^a.

⁹⁷ *Cons. Witt.*, 437^a [Fehlpaginierung: 473].

⁹⁸ *Cons. Witt.*, 437^b [Fehlpaginierung: 473].

⁹⁹ »Was den Hochlöblichen Christlichen Fürsten/ Wolffgang zu Anhalt belangt/ was massen J. F. G. über der lutherischen Confession zu Augspurg auf dem Reichstag Anno 1530. geeyffert/ auch bey derselben ungeänderten Confession/ so im bemelten Jahr/ Kayser Carolo V. übergeben/ biß an sein End beständig verharret/ ist unverbergen: dessen ein unfehlbar Zeugnis/ daß Anno 1561. J. F. G. an den auch Hochlöblichen Churfürsten zu Sachsen/ Augustum/ schriftlich sich erboten/ der Augspurgischen Confession noch einmal zu unterschreiben/ und bey derselben standhaftig zuverbleiben« (aaO 466^b); zu Wolfgang von Anhalt vgl. verschiedene Beiträge in dem Katalog: Reformation in Anhalt. Melancthon – Fürst Georg III, hg. von der Evangelischen Landeskirche Anhalt, 1997; DBE 10, 579; zur Frage einer neuerlichen Unterzeichnung der CA im Kontext des Naumburger Fürstentages von 1561 vgl. G. KAWERAU, Art. Naumburger Fürstentag 1561, RE³ 13, 661–669; BSLK 745, Anm. 1; in den Einzelheiten nach wie vor unersetzlich: R.

dern auch die Zeremonien betreffend Frage konkretisierte sich die Orientierung am geltenden Bekenntnis also auch unter dem Aspekt der Traditionsbindung. Aus der Sicht der Wittenberger war jedenfalls klar, dass die reformierte Konfessionalisierung Anhalts einen Bruch mit dem Bekenntnis darstellte.

Auch an einer anonymisierten »Censura«, die die Wittenberger im Jahre 1600 über drei ihnen zugeschickte »Confessiones« abgaben¹⁰⁰, wurde die prioritäre Lehrbeurteilung am Maßstab der geltenden Bekenntnisschriften – in diesem Fall werden CA, ApolCA, Schmalkaldische Artikel und der Katechismus genannt – deutlich. Man führte den Nachweis, dass sich der ungenannte »Novator«, dessen Confessio man zu begutachten hatte, für seine offenbar spiritualisierende Abendmahlsauffassung völlig zu Unrecht auf die Bekenntnis-tradition berief. Als ein besonders »unverschämte[s] Stück«¹⁰¹ empfand man dessen Rekurs auf den *Kleinen Katechismus* als angeblichen Beleg für seine gegen die manducatio impiorum angeführte These, dass »die heilsame Kraft und Nutzen des Abendmahls allein durch den Glauben/ und von den Glaubigen werde empfangen«¹⁰². Dieser aus Wittenberger Sicht fragwürdigen Inanspruchnahme Luthers setzte man die bekenntnishermeneutische Grundthese entgegen: »Was der eigentliche Verstand und rechte Meinung des Catechismi Lutheri sey/ hat Lutherus selber in seinem grossen Catechismus am besten erklärt.«¹⁰³ Gemäß dieser hermeneutischen Strategie des »Lutherus sui ipsius interpres« wurden die dogmatisch unbestimmteren Formulierungen des *Kleinen* durch die klaren Aussagen zu leiblicher Realpräsenz und manducatio indignorum bzw. impiorum¹⁰⁴ im *Großen Katechismus* erläutert.

CALINICH, Der Naumburger Fürstentag 1561, 1870, bes. 94ff. 110ff. 119ff. 163ff; vgl. auch H. HEPPE, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555 bis 1581, Bd. 1, 1852, 364ff; zu Georg von Anhalt vgl. nur: DBE.Th I, 2005, 485f; M. BEYER, Art. Georg III., RGG⁴ III, 693f; P. GABRIEL, Fürst Georg III. von Anhalt als evangelischer Bischof von Merseburg und Thüringen 1544–1548/50 (EHS.T 597), 1997.

¹⁰⁰ *Cons. Witt.* I, Tit. IV, N. 16: »Censura über eine calvinische Confession« (466^b–468^b). »Wir haben die überschickte drey Confessiones beneben eurem [N.N.] schreiben empfangen [...]« (aaO 466^b).

¹⁰¹ AaO 467^b.

¹⁰² Ebd. Im Hintergrund dürften die auf den Glauben bezogenen Aussagen im Zusammenhang des Abendmahlsabschnitts des Kleinen Katechismus stehen (BSLK 520,38–40; 521,8–11).

¹⁰³ *Cons. Witt.*, aaO (s. Anm. 100), 467^b.

¹⁰⁴ Vgl. BSLK 710,38ff; 709,24f: »[...] verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi in et sub pane et vino per verbum Christi [...]«; vgl. 711,20ff; unter Rekurs auf die Wittenberger Konkordie (vgl. M. Bucer, Deutsche Schriften, Bd. 6/1: Wittenberger Konkordie [1536] – Schriften zur Wittenberger Konkordie [1534–1537], hg. von R. STUPPERICH u. a. [Ders., Opera omnia I, 6/1], 1988, 124,1. 125,4) verstand der anonymisierte Verfasser der von der Wittenberger Fakultät begutachteten *Confessio* die »indigni« nicht im Sinne der »Gottlosen« (impii); zur Wittenberger Konkordie vgl. oben Anm. 5.

Dass die Lehrbeurteilung nach Maßgabe der Bekenntnisschriften zu erfolgen hatte, kann in Lehrbeurteilungsverfahren also grundsätzlich als Regel gelten. Immer dann, wenn es galt, die Grenzen zwischen Häresie und Orthodoxie in Bezug auf das eigene Kirchentum und seine Glieder zu definieren, d. h. Zugehörigkeit oder Verirrung derjenigen zu bestimmen, die offiziell ›lutherisch‹ waren, an deren ›Luthertum‹ aber begründete Zweifel geltend gemacht wurden, bediente sich die Wittenberger Fakultät der Bekenntnisschriften als heuristischer Instrumente. Ein weiteres Beispiel: Bei einem Gutachten zu einem in den Verdacht des Calvinismus geratenen Pfarrer im Erzstift Magdeburg prüfte man zwei eingesandte Predigten anhand der Schrift, der CA, der Schmalkaldischen Artikel, des Katechismus' Luthers und der Konkordienformel. Die Prüfung ergab, dass die Predigten diesen »durchaus nicht gemäß«¹⁰⁵ seien. Deshalb schlug man, da sonst keinerlei Beschwerden gegen den Pfarrer vorlagen, folgende Verfahrensweise vor: Der inkriminierte Geistliche sollte vor den amtierenden Administrator des Erzbistums und eine Theologenkommission zitiert und »aus der Epitome des christlichen Konkordienbuchs« über das Abendmahl belehrt werden. Daraufhin solle man ihn befragen, ob er es »in seinem Herzen« mit dieser Lehre halte; sofern er »Ausflüchte«¹⁰⁶ suche, sei er aus dem Amt zu entfernen. Stimme er hingegen der Lehre in jeder Hinsicht zu, sollten fünf weitere Fragen an ihn gerichtet werden, die als definitiver Beweis seiner lutherischen Rechtgläubigkeit in der Abendmahlsfrage gelten konnten. Falle dieses Lehrexamen befriedigend aus, habe er seine frühere Lehrauffassung schriftlich zu widerlegen und vor der Gemeinde seine Übereinstimmung mit der in der Bibel, »Lutheri catechismo/ und dem christlichen Concordienbuch«¹⁰⁷ enthaltenen Lehre zu erklären. Nun könne er zu einer Vokationspredigt zugelassen werden, die zwei Theologen allerdings zuvor zensurieren müssten. Falle auch diese Prüfung zufriedenstellend aus, »könnte er nachmals bei seinem Amt tolerieret und gelassen werden/ doch muss man fleissig aufficht auf ihn haben/ ihn ermahnen/ dass er reiner Lutherischer Theologen Bücher mit fleiß lesen sollte [...]«¹⁰⁸. Bei dem geringsten weiteren Verdacht einer Lehrabweichung sollte er unverzüglich und definitiv aus seinem Amt entfernt werden. Das strenge Lehrzuchtverfahren, das auf eine eindeutige und definitive, in eigenen Schrift- und Redakten der Beurteilten zu

¹⁰⁵ Gutachten vom 3.8.1611, adressiert an Christian Wilhelm, postuliertem Erzbischof von Magdeburg, über Anton Dürer, Pastor in Rot[t]ensleben (*Cons. Witt. I*, 469^a–470^a, hier: 469^a).

¹⁰⁶ AaO 469^{a/b}.

¹⁰⁷ AaO 469^b.

¹⁰⁸ Ebd.

erweisende Affirmation des geltenden Bekenntnisses abzielte¹⁰⁹ und sich der lauterer Motive des Beklagten zu versichern bestrebt war, lässt keinen Zweifel daran, dass für die Wittenberger Zionswächter der Orthodoxie das Konkordienbuch bzw. die in ihm thesaurierte Lehre nicht nur den doktrinalen Maßstab der Wahrheit, sondern auch den theologischen und religiösen Lebensnerv des *ministerium ecclesiasticum* darstellte.

Vergleichbare Beobachtungen ließen sich noch an einer ganzen Reihe ähnlicher Gutachten machen¹¹⁰. Auch wenn dem Bekenntnis vornehmlich im Konfliktfall eine regulative Bedeutung bei der Normenkontrolle zukam, so ging seine Rolle doch darin keineswegs auf. Aus der Sicht der führenden konfessionellen Identitätspropagandisten des lutherischen Christentums sollte das Bekenntnis eine jedem Christen in seinem jeweiligen Lebenszusammenhang dienliche Orientierungshilfe bieten. Dieser elementarste und ursprünglichste Sinn des Bekenntnisses ging im konfessionellen Zeitalter nicht einfach verloren, sondern wurde vor allem im Horizont realer oder imaginierter Notstands- und Verfolgungssituationen reflektiert.

¹⁰⁹ Instrukтив ist etwa die Kriteriologie, anhand derer eine etwaige ›*reservatio mentalis*‹ des Beurteilten festgestellt werden sollte: »Würde er aber in vorhaltung obbenanter Punct entweder tergiversiren [d. i. zögern]/ oder in einem und den andern Stück seiner Vocation Predigt zweifelhaft unn auf Schrauben gesetzte Reden gebrauchen: so würde er billich als ein unrichtiger Mann/ dem nicht zu trauen/ seines Dienst entsetzt« (aaO 469^b–470^a).

¹¹⁰ Nur einige Beispiele: Eine Lehrüberprüfung eines mährischen Falls (12.10.1616), der vornehmlich anhand der CA behandelt wurde (*Cons. Witt.* I, 470^{a/b}); ähnlich – vor allem aufgrund von Abweichung gegenüber der FC: aaO 471^a (Januar 1616); Gutachten gegen einen ›calvinisierenden‹ Ratsverwandten in Gronberg mit expliziter Exkommunikationsdrohung (Versagung der Sterbebegleitung): aaO 471^a–472^b. 1600 entscheidet die Wittenberger Fakultät einen Lehridissens zweier Personen über die Christologie aufgrund der FC (aaO 475^a–477^a); ein den Wittenbergern im Kontext der reformierten Konfessionalisierung in Hessen-Kassel (vgl. G. MENK, Die »Zweite Reformation« in Hessen-Kassel. Landgraf Moritz und die Einführung der Verbesserungspunkte [in: H. SCHILLING (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der »Zweiten Reformation« (SVRG 195), 1986, 154–183]) vorgelegtes ›lutherisches‹ Bekenntnis der Ritterschaft (aaO 477^a–479^b [29.9.1607]) wird trotz manchen Lobs der Fakultät in Richtung auf eine stärkere Aufnahme der FC gedrängt. Auch Huber wurde seitens der Wittenberger übrigens an der FC gemessen und von ihr aus kritisiert (aaO 539^a. 541); für die Bereinigung des konfessionellen Konflikts in Danzig (vgl. nur: M. G. MÜLLER, Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preußen, 1997, 111–138) schärfte man eine an CA und FC orientierte Theologie ein (aaO 468^b).

VI

Die religiöse Pflicht, die Wahrheit des Bekenntnisses gegen seine Verfolger aufrecht zu erhalten und gegebenenfalls sogar mit physischen Mitteln, selbst um den Preis des Martyriums, zu verteidigen¹¹¹, empfanden die Reformatoren aller Richtungen. Diese Pflicht bildete den religiös-theologischen Kristallisationskern der bekanntlich mit vielfältigen juristischen Argumenten ausgebauten, auch im lutherischen Protestantismus breit geführten Notwehr- und Widerstandsdiskussion¹¹². Im Schmalkaldischen Krieg¹¹³ und im Kampf um das Interim¹¹⁴ sahen nicht wenige evangelische Theologen die erste und schwerwiegendste kollektive Bewährungsprobe des reformatorischen Bekenntnisses im Reich, den *casus confessionis*, gegeben. Eine einschlägige Kampf- und Trostpublizistik suchte zu Glaubenstreue und Bekennermut anzuspornen, des ewigen Heils der Glaubenszeugenschaft zu versichern oder in Schreckensbildern verzweifelt verstorbener Apostaten die ewige Verdammnis der Glaubensleugner drohend vor Augen zu führen¹¹⁵. Auch in protestantischen Martyriologien wurden Vorbildgestalten der älteren und der jüngsten Vergangenheit zum

¹¹¹ Vgl. anhand frühreformatorischer Beispiele: B. MOELLER, Inquisition und Martyrium in Flugschriften der frühen Reformation (in: DERS., Luther-Rezeption, 2001, 219–244).

¹¹² Instruktive Übersichten bieten einzelne Beiträge in: L. SCHORN-SCHÜTTE (Hg.), Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts (HZ.B 39), 2004; DIES., Politische Kommunikation in der frühen Neuzeit: Obrigkeitskritik im alten Reich (GeGe 32, 2006, 273–304); M. VON GELDEREN / CH. SNIGULA / G. SCHMIDT (Hg.), Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400–1850) (Jenaer Beiträge zur Geschichte 8), 2006; R. VON FRIEDEBURG, »Confusion« around the Magdeburg Confession and the Making of »Revolutionary Early Modern Resistance Theory« (ARG 97, 2006, 307–318).

¹¹³ Vgl. nur: TH. KAUFMANN, Apokalyptik und politisches Denken im lutherischen Protestantismus in der Mitte des 16. Jahrhunderts (in: DERS., Konfession und Kultur [s. Anm. 6], 29–66); G. HAUG-MORITZ, »Ob wir uns auch mit Gott/ Recht und gutem Gewissen/ wehren mögen/ und Gewalt mit Gewalt vertreiben?« Zur Widerstandsdiskussion des Schmalkaldischen Krieges 1546/7 (in: L. SCHORN-SCHÜTTE [Hg.], Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt [SVRG 203], 2005, 488–510).

¹¹⁴ Vgl. KAUFMANN, Ende der Reformation (s. Anm. 7); zum Kontext der berühmten Wendung des Flacius »nihil esse ἀδιάρητον in casu confessionis« vgl. aaO 99f, Anm. 239.

¹¹⁵ Einzelne Beispiele aus dem Kontext der Magdeburger Publizistik bei KAUFMANN, Ende der Reformation (s. Anm. 7), 322ff; zur Martyriumsthematik kulturgeschichtlich umfassend: P. BURSCHEL, Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums der frühen Neuzeit (Ancien Regime, Aufklärung und Revolution 35), 2004; vgl. DERS., »Schöne Passionen«. Zur Konfessionalisierung des Leidens in der frühen Neuzeit (in: K. VON GREYERZ / K. SIEBENHÜNER [Hg.], Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen [1500–1800] [VMPIG 215], 2006, 249–264).

Zwecke der *imitatio confessionis* thesauriert und didaktisiert¹¹⁶. In den pastoralen und didaktischen Narrativen der Lutheraner waren das martyriumsbereite Bekenntertum des Einzelnen ebenso wie die Renitenz des ›kleinen Häufleins‹ der angefochtenen Kirche als kulturelle Verhaltensmuster wahren Christseins fest verankert.

Besonders akut stellte sich die Bekenntnisparänese in der protestantischen Türkenliteratur vor allem im Angesicht massenhafter Konversionen zum Islam dar. In Anknüpfung an Luther reflektierte man über die Bedingungen christenmenschlichen Überlebens ›unter dem Halbmond‹, wenn keinerlei institutionelle Reste kirchlicher Wort- und Sakramentsverwaltung mehr verblieben wären¹¹⁷. Angesichts eindrucksvoller religiöser Attraktionsmomente der siegreichen türkischen Kultur war der Christ in den türkisch besetzten Gebieten, so meinte man, auf die ›eiserne Ration‹ des Glauben – die Zehn Gebote, das Vaterunser, das Apostolikum – verwiesen. Doch allein der zweite Artikel sicherte das geistliche Überleben:

»Und durch diesen Artikel wird unser Glaube gesondert von allen andern Glauben auf Erden, denn die Jüden haben des nicht, die Türken und Sarrazener auch nicht, dazu kein Papist noch falscher Christ [...]. darumb, wo du ynn die Türckey komest, da du keine prediger noch bücher haben kanst, da erzele bey dir selbs, es sey ym bette odder ynn der arbeit, es sey mit worten odder gedancken, dein Vater unser, den Glauben und die Zehen Gebot, und wenn du auff diesen Artickel kömpst, so drucke mit dem daumen auff einen finger odder gib dir sonst etwa ein Zeichen mit der Hand odder fuss, auff das du diesen artickel dir wol einbildest und mercklich machest [...].«¹¹⁸

Wenn ein Christ in der Türkei von der Schönheit, Stille und Züchtigkeit des türkischen Gottesdienstes überwältigt zu werden drohte, sollte er sich wiederum des zweiten Artikels erinnern:

¹¹⁶ Zur einflussreichsten lutherischen Martyriologie, derjenigen des Ludwig Rabus, vgl. nur: J.-F. GILMONT, *Les Martyrologes du XVI^e siècle* (in: S. SEIDEL-MENCHI [Hg.], *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert* [Wolfenbütteler Forschungen 51], 1992, 175–192); vgl. auch: TH. FUCHS, *Protestantische Heiligenmemoria im 16. Jahrhundert* (HZ 267, 1998, 587–614); BURSCHEL (s. Anm. 115), 58ff.

¹¹⁷ Dazu: TH. KAUFMANN, »Türckenbüchlein«. Zur christlichen Wahrnehmung »türkischer Religion« in Spätmittelalter und Reformation (FKDG 97), 2008; C. GÖLLNER, *Turcica III. Die Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert* (BBAur 70), 1978, 311ff; DERS. (Hg.), *Chronica unnd Beschreibung der Turkey* (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 6), ND 1983; A. HÖFERT, *Den Feind beschreiben. »Türkengefahr« und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450–1600* (Campus Historische Studien 35), 2003, 76ff. 292ff; R. KLOCKOW (Hg.), *Georgius de Hungaria. Tractatus de Moribus, Conditionibus et Nequicia Turcorum* (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 15), 1994², 210–227.

¹¹⁸ WA 30/II, 186,15–24 (Heerpredigt wider den Türken, 1529).

»Da druecke aber mal mit dem daumen auff einen finger und dencke an Jhesum Christum, den sie nicht haben noch achten, Denn las sich zieren, stellen, geberden wer do wil und wie er wil, gleubt er nicht an Jhesu Christ, so bistu gewis, das Gott lieber hat Essen und trincken ym glauben, denn fasten on glauben, lieber wenig ordenlich geberde ym glauben, denn viel schoener geberd on glauben [...].«¹¹⁹

Der im Angesicht einer fremden Religion ganz auf sich selbst zurückgeworfene Christ vermochte allein im Bekenntnis zu Christus, dem elementarsten und ursprünglichsten aller Bekenntnisse (vgl. Röm 10,9), geistlich zu überleben. Gerade im Horizont der als eminente Heilsgefahr wahrgenommenen Optiona- lität im Verhältnis eines einzelnen Christen zu fremden Religionen oder Kon- fessionen übten sich die Lutheraner in Strategien der Gewissensschärfung: Mit gutem christlichen Gewissen konnte man an einem »abergläubischen«, d. h. pa- pistischen Gottesdienst nicht teilnehmen¹²⁰, seine Kinder nicht in »Päpstische

¹¹⁹ AaO 187,26–31.

¹²⁰ *Cons. Witt.* P III T. 2, 36^a; zur Regulierung lebenspraktischer Konfessionskon- flikte »in der Nachbarschaft« vgl. TH. KAUFMANN, Religions- und konfessionskultu- relle Konflikte in der Nachbarschaft. Einige Beobachtungen zum 16. und 17. Jahrhun- dert (in: G. PFLIEDERER / E. W. STEGEMANN [Hg.], Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis [Christentum und Kultur. Baseler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums 5], 2006, 139–172). Ein instruk- tives Beispiel für die Frage des Umgangs eines lutherischen Christen mit Menschen eines »falschen« Glaubens stellt eine Schrift Tilemann Heshusens dar: T. Heshusen, Frage. Ob ein rechtglaubiger Christ/ mit Unchristen als mit Juden/ Türcken/ Heiden oder mit öffentlichen überfürten Ketzern ... als mit Sacraments Sündern/ Papisten/ Wiederteuffern/ Mönchen und Pfaffen/ oder auch mit öffentliche Epicuren und Sün- dern ... müge Bürgerliche Gemeinschaft haben/ mit inen essen und trincken etc. Ant- wort ... Heshusii..., Jena 1572 (Ex.: MF 1486 Nr. 2467). Heshusen argumentiert von 1Kor 5 aus gegen eine ethisch exemplarische Bedeutung der Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern (A2^v–A3^v) und insistiert darauf, dass ein totaler Verzicht auf einen Umgang mit Irrgläubigen usw. immer dann gefordert sei, wenn das »be- kenntnis« (A3^v) ins Spiel kommen könne. Papisten luden Evangelische ein, um sie für ihren Glauben zu gewinnen; hier ist also äußerste Vorsicht geboten (A3^v). Ohne Ärger- nis der Schwachen sei auch mit Ketzern keine Tischgemeinschaft möglich (A4^v). Wer aus wirtschaftlichen Gründen den Kontakt mit Papisten suche, mache sich ihrer Sünde teilhaftig (A4^v). Wenn ein im Glauben Gefestigter, etwa ein Pastor, mit Ungläubigen in missionarischer Absicht isst, kann dies aber als Werk der Kirche angesehen werden (B1^{r/v}). Tischgemeinschaft mit Türken muss dem Zweck dienen, sie ihrer Sünde zu überführen (B1^v). Gemischtkonfessionelle Ehen sind grundsätzlich akzeptabel (B2^{r/v}), doch der lutherische Partner muss an seinem Glauben unbedingt festhalten; vor fremd- religiösen Frauen muss gewarnt werden (B3^v). Aus Gründen der Nächstenliebe aber kann ein Kontakt mit Türken möglich sein (B4^v). Heshusens (über ihn: TH. KRÜGER, Empfangene Allmacht. Die Christologie Tilemann Heshusens [1527–1588] [FKDG 87], 2003) konfessionelle »Apartheidskonzeption« dissimuliert also zwischen missiona- risch-kommunikativen Elementen, Abgrenzungsapellen und pragmatischen Konzes- sionen.

Schulen«¹²¹ schicken und sie nur dann in einer katholischen Kirche taufen lassen, wenn gesichert war, dass »man ihrem Aberglauben hierumb nicht beypflichte«¹²². Wer allerdings aus beruflichen Gründen ins papistische Ausland reisen musste und – etwa in Spanien – um des nackten Überlegens willen gezwungen werden konnte, sich bestimmten religiösen Praktiken zu unterziehen, der sollte sich vergegenwärtigen, wie schwer es werden musste, sein »Gewissen rein und unversehrt [zu] behalten«¹²³. Jungen, ungefestigten Handelsgesellen derartige Reisen aufzubürden, hielt man für unverantwortlich. Überhaupt sei es besser »solche örther/ da keine Erlassung der Ceremonien zu hoffen«¹²⁴, d. h. die Partizipation am papistischen Kult um des Überlebens willen unumgänglich war, zu meiden. Sich selbst also in leichtsinniger Weise in eine lebensgefährliche Bekenntnissituation zu begeben war ebenso abzulehnen wie eine äußerliche strategische Akkomodation an die Abgötterei.

Die letztverbindliche Verortung des Bekenntnisses im Gewissen des einzelnen Christenmenschen, wie sie am Angesicht von Not- und Verfolgungssituationen entwickelt wurde, stellte also ein wesentliches Ziel der konfessionspädagogischen und sozialdisziplinatorischen Anstrengungen des orthodoxen Luthertums im konfessionellen Zeitalter dar. Dies wurde insbesondere beim Ernstfall des Bekenntnisses, in Not- oder Widerstandsszenarien, auch für das fromme Individuum virulent. Die v. a. auf die zeitgenössischen Unterrichtsprin-

¹²¹ Gutachten für die schlesischen Lutheraner in Hirschberg, 9.12.1637 (*Cons. Witt.*, aaO 36^b–37^b, hier: 37^b); zum Kampf gegen den Besuch der Jesuitengemeinden durch Protestantenkinder vgl. KAUFMANN, *Konfession und Kultur* (s. Anm. 6), 222. 263. 265. 287. Anm. 311.

¹²² *Cons. Witt.*, aaO 37^b.

¹²³ AaO 46^b (8.11.1620).

¹²⁴ *Cons. Witt.*, aaO 93^a (22.6.1618). Da die Lehren von den Gnadenmitteln von den orthodoxen lutherischen Dogmatikern zu den primären Fundamentalartikeln – und zwar zu ihrer dritten Klasse, den *articuli consequentes* (vgl. W. JOEST, *Art. Fundamentalartikel*, TRE 11, [727–732] 729,45ff) – gezählt werden, kann das catechetische Wissen um Taufe und Abendmahl als hinreichende und zugleich unverzichtbare Basis für den Umgang mit fremdkonfessionellen Riten gelten. Die Gesamtheit der *articuli fundamentales* ist in den älteren und neueren Bekenntnissen der Kirche enthalten: »III. Summa verae religionis continetur in symbolis, christianam fidem complectentibus, quae sunt vel *antiquiora*, et *Oecumenica*, in toto Christiano Orbe recepta [sc. symb. apost., Nicaenum, Constantinopolitanum, Ephesinum, Chalcedonense et Athanasianum] vel *recentiora* et ratione minus solennis approbationis *particularia* [sc. Augustana confessio invariata, eisdem apologia, articuli Smalcaldici, catechismus uterque Lutheri et formula concordiae].« (Johann Andreas Quenstedt, *Theologia didactico-polemica*, Wittenberg 1691, I, 21); vgl. H. SCHMID, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, 1876⁶, § 13, (9); 65; vgl. zu den Fundamentalartikeln noch immer: M. KELLER-HÜSCHEMINGER, *Das Problem der Fundamentalartikel bei Johannes Hülsemann in seinem theologiegeschichtlichen Zusammenhang* (BFChTh 41,2), 1939.

zipien¹²⁵ der repetitio und der imitatio gegründeten katechetischen Strategien sollten zur allgemeinen Bekenntnisfähigkeit und -mündigkeit der Christenmenschen in allen Ständen beitragen. Durch seine enge Verschränkung von Elementen des Bildungs- und des Handlungswissens¹²⁶ leistete das Bekenntnis- oder Katechismuswissen des konfessionellen Luthertums einen eminenten Beitrag zur Deutung der Welt und ihrer Ordnungen, zum Verständnis der sozialständisch gegliederten Gesellschaft und zum Glauben an das Heil und seinen Grund. Insofern war das für alle Christen gleichermaßen verbindliche Bekenntnis, das v.a. in Gestalt des *Kleinen Katechismus* angeeignet wurde, ein Zuchtmeister zur Einübung der Freiheit eines Christenmenschen.

VII

Bilanzierend lässt sich festhalten:

1. Die Frage nach der Geltung der Bekenntnisse und der Bedeutung des Bekenntnisses ist in Bezug auf das Luthertum des konfessionellen Zeitalters in Hinblick auf die spezifischen Kontexte, in denen es wirksam wurde, unterschiedlich zu beantworten.

2. Die überragende, reichsreligionsrechtlich begründete Bedeutung der *Concessio Augustana* förderte und provozierte in Bezug auf das sich formierende Luthertum in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zunächst einen konfliktreichen Auslegungsprozess und wirkte erst mittelbar pazifizierend, insofern sich die innerlutherischen theologischen Kontroversen im Horizont einer in der

¹²⁵ Instruktive Hinweise zu Pädagogik und Schulwirklichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit bieten: M. LIEDTKE, *Schule und Bildung in der Reformationszeit* (in: D. HESS [Hg.], *Mit Milchbrei und Rute. Familie, Schule und Bildung in der Reformationszeit* [Kulturgeschichtliche Spaziergänge im Germanischen Nationalmuseum 8], 2005, 51–74); U. KÖPF, *Der Anspruch der Kirchen auf die Schule im 16. Jahrhundert* (in: M. LIEDTKE [Hg.], *Handbuch der Geschichte des Bayerischen Bildungswesens*, Bd. 1: *Geschichte der Schule in Bayern von den Anfängen bis 1800*, 1991, 491–503); N. HAMMERSTEIN, *Die historische und bildungsgeschichtliche Physiognomie des konfessionellen Zeitalters* (in: DERS. [Hg.], *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd. 1: *15.–17. Jahrhundert*, 1996, 57–101).

¹²⁶ Ich folge der Verwendung dieser Begriffe und ihrer primären Profilierung durch Deutungskompetenz einerseits, Anwendungspraxis andererseits bei M. KINTZINGER, *Wissen und Macht. Bildung im Mittelalter*, 2003, 25–30. Das Bekenntniswissen stellt m.E. ein Paradebeispiel für die Verbindung von Bildungs- und Handlungswissen dar, die nach Kintzinger dort am »engsten« war, »wo es um die Kenntnis, das Wiedererkennen und Verstehen von Wertschätzungen, Deutungsmustern und Ordnungsvorstellungen ging. Hier war »Allgemeinbildung« gefragt [...]« (aaO 30). Insofern stellt das Bekenntniswissen eine frühneuzeitliche Form der »Allgemeinbildung« dar.

Konkordienformel geleisteten Interpretation des Augsburgerischen Bekenntnisses bewährten. Die Pluralität kanonisierter lutherischer Bekenntnisschriften entsprach dem Anliegen, ein theologisches Verständnis des Bekenntnisses neben seiner exklusiv die *Confessio Augustana* berücksichtigenden reichsrechtlichen Funktion aufrechtzuerhalten.

3. Ein generalisierendes Urteil über die Relevanz der kodifizierten Bekenntnisse etwa im Sinne ihrer relativen Bedeutungslosigkeit ist vor der Mitte des 17. Jahrhunderts nicht für alle Kontexte gleichermaßen plausibel. Im Gegenteil: Während die innerlutherische Kontroverstheologie in der Regel die Geltung der Bekenntnisse voraussetzte und sich vornehmlich auf Sachfragen bezog, die nach Maßgabe der Bekenntnisse nicht eindeutig zu entscheiden waren, spielte das Bekenntnis bei der Lehrbeurteilung inkriminierter Positionen, d. h. bei der Definition der lutherisch-orthodoxen und der als häretisch perhorreszierten Positionen, eine durchweg zentrale Rolle.

4. Die Geltung des Bekenntnisses betraf jeden Christenmenschen, auch wenn sie sich für Personen in den drei Ständen in unterschiedlicher Form konkretisierte. Da der *Kleine Katechismus* als Inbegriff des geltenden Bekenntnisses anzusehen ist, dokumentiert sein Gebrauch die für die lutherische Konfessionskultur der Vormoderne charakteristische Verschränkung von ›privater und öffentlicher Religion‹ bzw. häuslicher und kirchlicher Frömmigkeit.

5. Die allgemeine Bedeutung des Bekenntnisses für jeden Christen wurde insbesondere in Bezug auf Gefahrensituationen erörtert, in denen es durch Begegnungen mit fremden Konfessionen oder Religionen zur Gefahr einer Verleugnung des angestammten und angeeigneten Glaubens kommen konnte. Der konfessorische ›Ernstfall‹ stellt die Probe aufs Exempel der allgemein geltenden christenmenschlichen Bekenntnismündigkeit dar.

6. In der Geltung des Bekenntnisses ist eine spezifische konfessionskulturelle Aktualisierung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen¹²⁷ zu sehen. Den theologischen Lebensnerv jedes lutherischen Bekenntnisses bildet der zweite Artikel.

7. In der Bekenntnisfrage verdichtet sich eine historische und theologische ›Paradoxie‹ der Reformation: Die Reformation hat das System konfessionell geschlossener *Corpora Christiana* gefördert und damit eine Sozial- und Lebensgestalt des Christentums begünstigt, die in mancher Hinsicht ›mittelalterlicher‹ war als das Spätmittelalter selbst. Und sie hat dies zugleich in den Sprach- und Denkformen eines Textes – des *Kleinen Katechismus* – getan, in dem alles am aneignenden »Ich glaube« hing: »*Ich* glaube, daß *mich* Gott geschaffen hat«;

¹²⁷ Vgl. nur: H. GOERTZ, Allgemeines Priestertum und geistliches Amt bei Luther, 1997.

»dass Jesus Christus [...] sei *mein* Herr«, daß »der heilige Geist hat *mich* durchs Evangelion berufen«¹²⁸.

Summary

During the confessional age, the Lutheran doctrine, codified in the corpus doctrinae of the Book of Concord, performed different functions. The confession was not only relevant for professional theologians, it also influenced – especially in Luther's Small Catechism – the everyday spirituality of the common man. In some of the conflicts on doctrinal subjects in early modern Lutheranism, faculties of theology, in the reports they submitted, argued by using the confessions of the Book of Concord. For Lutheran theologians, the personal status confessionis in situations of persecution and confrontation by foreign religions or different Christian denominations was of prime interest.

¹²⁸ BSLK 510,33; 511,23.26; 512,2f; vgl. Hanns Rückerts unter Rekurs auf Luthers Kleinen Katechismus formuliertes Urteil: »Mit dieser Struktur des Glaubens durchbricht die Reformation das ontologische Denkschema des Mittelalters, das von einer Welt des an sich Seienden ausgeht, an der der Erkennende schon durch das Erkennen selbst Anteil hat [...]« (H. RÜCKERT, Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation [1955; in: DERS., Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie, 1972, 52–70], hier: 64).

Die Confessio Augustana als Grundbekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland?

Anmerkungen und Überlegungen aus reformierter Perspektive¹

von

GEORG PLASGER

Die Evangelische Kirche in Deutschland hat gegenwärtig kein alle ihre Gliedkirchen einendes Bekenntnis. In den lutherischen Kirchen gilt mehrheitlich das gesamte Konkordienbuch (*Liber Concordiae* von 1577/80), daneben aber sind auch nichtkonkordistische lutherische Kirchen vorhanden, die alle in ihren Verfassungen die *Confessio Augustana* (1530) als Bekenntnis aufgenommen haben. In den unierten Kirchen stellt sich die Lage unübersichtlicher dar, weil dort keine einheitliche Bekenntnisgrundlage zu finden ist. In der Evangelischen Kirche der Pfalz wurde beispielsweise die *Confessio Augustana* (CA) erst Mitte des 19. Jahrhunderts für die gesamte Landeskirche als verbindliches Bekenntnis eingeführt (übrigens auf Veranlassung des Reformierten August Ebrard mit durchaus restaurativen Intentionen)², in der Evangelischen Kirche im Rheinland ist die CA explizit nur für die lutherischen Kirchengemeinden gültig, während die reformierten Kirchengemeinden dem Heidelberger Katechismus folgen; daneben existieren dort aber auch Gemeinden, die dem »Gemeinsamen beider Bekenntnisse«³ folgen. In der Evangelisch-reformierten Kirche (Synode evangelisch-reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland) fungieren und figurieren neben den altkirchlichen Bekenntnissen der Heidelberger Katechismus und die Barmer Theologische Erklärung (1934) als »Urkunden des Bekenntnisstandes«⁴. Aufgrund dieser verwirrenden und mühelos vermehrbaren Vielfalt ist der Wunsch durchaus nachvollziehbar, an die Stelle dieser Verschiedenartigkeit der Bekenntniskulturen ein gemeinsames Bekenntnis treten

¹ Leicht erweiterte Fassung eines Vortrags, der am 26. Oktober 2007 vor der Theologischen Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland gehalten wurde.

² Vgl. G. BIUNDO, Art. Pfalz, RGG³ V, (266–271) 268.

³ Vgl. Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland, 2003, Grundartikel 2. Für die lutherischen Gemeinden gelten allerdings neben der CA die Apologie der Augsburgischen Konfession, die Schmalkaldischen Artikel und der Kleine und Große Katechismus Luthers.

⁴ Verfassung der Evangelisch-reformierten Kirche (Synode evangelisch-reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland) vom 9. Juni 1988, 1988, § 1.4.

zu lassen, welches auch die EKD als Ganze zu stärken in der Lage sein könnte. Ebenso plausibel dürfte vielen die Überzeugung erscheinen, dass dieses gemeinsame Bekenntnis in der CA zu finden sei, weil sie statistisch gesehen von allen Bekenntnissen in den protestantischen Konfessionsfamilien diejenige ist, die am weitesten verbreitet ist.

Aber zuvor sind grundsätzliche Fragen zu stellen, weil die Einführung eines Bekenntnisses nicht leichtfertig geschehen darf. Denn die Frage, wozu ein gemeinsames Bekenntnis eingeführt werden soll, ist ebenso zu bedenken wie die Intention, durch ein gemeinsames Bekenntnis die Einheit stärken zu können. Grundsätzliche bekenntnishermeneutische Fragen sind also zu reflektieren: Was ist überhaupt der Sinn eines (gemeinsamen) Bekenntnisses? Und in welchem Verhältnis zu einem eventuell eingeführten Bekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland stünden dann die verschiedenen Bekenntnisse der einzelnen Gliedkirchen derselben?

1. Zur kirchengründenden Bedeutung des Bekenntnisses

Bei kirchenpolitischen Veränderungsprozessen wird zumindest in Deutschland die Relevanz und Verortung des Bekenntnisses bzw. der Bekenntnisse immer wieder thematisiert – in den letzten beiden Jahrhunderten vor allem von lutherischer Seite aus. Wichtige Stationen sind hier die Diskussion um die Grundordnung der EKD Ende der 1940er Jahre, in den 1930er Jahren wurde die Tragweite der reformatorischen Bekenntnisse im Horizont der Gründung der Bekennenden Kirche und dann später die Bekenntnishaftigkeit der Barmer Theologischen Erklärung kontrovers reflektiert⁵ und im 19. Jahrhundert wurde in der sich gründenden altpreußischen Union das Verhältnis von lutherischem und reformiertem Bekenntnis Gegenstand zahlreicher Debatten (und Zerwürfnisse)⁶ – insofern ist die gegenwärtig im Zusammenhang der Neuordnung der EKD stattfindende Diskussion⁷ prominent vorbereitet. Was aber motiviert dazu, diese Diskussion jetzt zu führen – und welche Funktion hat dabei das Bekennt-

⁵ Vgl. z.B. W.-D. HAUSCHILD, Die Relevanz von »Barmen 1934« für die Konstituierung der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945–1948 (in: DERS. / G. KRETZSCHMAR / C. NICOLAISEN [Hg.], Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, 1984, 363–398).

⁶ Vgl. H.-J. REESE, Bekenntnis und Bekennen. Vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit (AGK 28), 1974, 68–86.

⁷ Vgl. W.-D. HAUSCHILD, Die Geltung der Confessio Augustana im deutschen Protestantismus zwischen 1530 und 1980 (aus lutherischer Sicht) (ZThK 104, 2007, 172–206); J. ROHLS, Die Confessio Augustana in den reformierten Kirchen Deutschlands (aaO 207–245).

nis? Eine aus der Diskussion der 1940er Jahre bekannte lutherische Position lautete: Die EKD hat einen Anspruch auf den »Status Kirche« nur dann, wenn sie ein Bekenntnis als Grundlage besitzt – verbunden damit war die These, die unierten Kirchen könnten eigentlich gar nicht als Kirche verstanden werden, da sie kein Bekenntnis hätten⁸. Dogmatisch grundlegend für diese Position ist das kirchengründende Verständnis des Bekenntnisses, das auf den Kirchenbegriff der lutherischen Neoorthodoxie im 19. Jahrhundert zurückgeht⁹. Als prägende Gestalten sind hier zunächst Wilhelm Löhe, Theodosius Harnack, August Vilmar und Friedrich Julius Stahl zu nennen. Trotz divergenter Ausdifferenzierungen im Einzelnen zeigen sich in ihren Ekklesiologien markante Konvergenzen. Für Löhe gilt beispielsweise: »So alt das Bekenntnis ist, so alt ist die Kirche; denn das Bekenntnis hält jede Kirche zusammen«¹⁰. Gemäß Löhe ist es materialiter die schriftgemäße CA, die die lutherische Kirche zur Nährmutter aller anderen Kirchen macht – und darum zur Mitte aller Konfessionen. Die CA erhebt also nach Löhe einen ökumenischen Anspruch, insofern sie das einigende Band der Konfessionen repräsentiert. Auch nach Theodosius Harnack trägt die lutherische Kirche in ihrem Bekenntnis »das katholische Einheitsband

⁸ So urteilte der lutherische Oberkirchenrat Christian Stoll 1946 im Vorfeld der Bemühungen um die Gründung der EKD, dass die Bekennende Kirche ebenso wie die Unionskirchen unter einer »faktischen Bekenntnislosigkeit« lebten (CH. STOLL, Die Lage der Lutherischen Kirche innerhalb des deutschen Gesamtprotestantismus [in: EKID oder nicht? Eine Aufsatzreihe, zusammengestellt vom Ev. Vortragsdienst in der Mark, o. J.], zitiert nach: A. SMITH-VON OSTEN, Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948. Zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland [AKIZ.B 9], 1980, 182). Die Arbeit von Smith-von Osten dokumentiert die teilweise recht heftigen Auseinandersetzungen vor allem der beiden größeren Gruppen im evangelischen Deutschland, der aus der Bekennenden Kirche hervorgegangenen Bruderräte und der aus dem Lutherrat stammenden »Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland« (VELKD), im Ringen um das Kirche-Sein der sich gründenden EKD. Vorbehaltlos stimmten die Bruderräte auf dem Hintergrund der Barmer Theologischen Erklärung dem Kirchenstatus zu, deutliches Zögern und eher ein Votieren hin zu einem Kirchenbund ist bei der VELKD festzustellen. Zur Geschichte der VELKD vgl. jetzt TH. M. SCHNEIDER, Gegen den Zeitgeist. Der Weg zur VELKD als lutherischer Bekenntniskirche (AKIZ.B 49), 2008.

⁹ Ausführlich haben die Ekklesiologie der lutherisch-konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts aufgearbeitet: H. FAGERBERG, Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts, Uppsala 1952; H.-J. REESE, »Bekenntnisstand«, »Lehre der Kirche«, »Irrlehre« in der theologischen Diskussion vom 19. zum 20. Jahrhundert (in: HAUSCHILD / KRETZSCHMAR / NICOLAISEN [s. Anm. 5], 107–131); DERS., Bekenntnis (s. Anm. 6).

¹⁰ W. LÖHE, Drei Bücher von der Kirche (1845; in: DERS., Gesammelte Werke, hg. von K. GANZERT, Bd. V: Die Kirche im Ringen um Wesen und Gestalt, Teil 1, 1954, 83–179), 136.

der Kirche in sich«¹¹ – deshalb auch ruhe die Kirche auf dem Bekenntnis¹². Aufgenommen und stärker kirchlich im Sinne des sogenannten anstaltlichen Kirchenbegriffs prononciert wurde diese Vorstellung dann von Vilmar und vor allem von Stahl; bei Stahl übrigens ausdrücklich in Kritik von CA VII, weil dort die »organische Seite der Kirche«¹³, nämlich Amt und Regiment, ignoriert werde. Auf der Grundlage dieser theologischen Begründungsstrukturen war es dann vor allem Adolf Harleß, der die Begrifflichkeit des Bekenntnisstandes in kirchenjuristischer Hinsicht gefördert hat: »Nach dem Recht des westfälischen Friedens ist das Bekenntnis der Boden der gesamten Existenz des protestantischen Kirchenwesens.«¹⁴

Diese Auffassung eines kirchengründenden Bekenntnisverständnisses ist aber theologisch auch durchaus kritisch beurteilt worden. So pointiert etwa Ernst Wolf: »Das kirchengründende Bekenntnis steht in der Gefahr, sich zwischen das Wort Gottes und die Kirche zu stellen.«¹⁵ Deutlicher noch urteilt Karl Gerhard Steck: »Es gibt aber auch heute Theorien über die Bekenntnisschriften, [...] die davon reden, daß die Bek.-Schriften höher stehen als das sonstige Zeugnis der Kirche, daß sie in besonderer Weise ein Werk des hl. Geistes seien. Wir können für solche Lehre keinen Schriftgrund entdecken.«¹⁶ Hans Emil Weber leitet daraus die Konsequenz ab: »Die orthodoxe Ineinssetzung von Wort, Bekenntnis, Theologie ist wirklich nicht mehr möglich«¹⁷. Wolf, Steck und Weber zufolge steht dieses kirchenpolitisch-rechtlich orientierte Verständnis von Kirche, die auf dem Fundament eines gleichsam in den *logos apophantikos*

¹¹ TH. HARNACK, Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. Grundlegende Sätze mit durchgehender Bezugnahme auf die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche, (1862) ND 1934, 84.

¹² Vgl. aaO 85. Die Aussage, dass die Kirche auf dem Bekenntnis aufbaue, ist übrigens missverständlich – und das heißt richtig und problematisch zugleich. Denn dass die Kirche auf dem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn (vgl. 1Kor 12,3; Röm 10,9; Phil 2,11) gründet, ist eine neutestamentlich begründete und zutreffende Aussage und auch bei Harnack so grundlegend vertreten (vgl. ebd.). Wenn aber die nachapostolischen Bekenntnisse als »weitere Entfaltung und schärfere Bestimmtheit eben desselben und einigen Glaubensinhaltes« (ebd.) mit dem Urbekenntnis identifiziert werden und damit faktisch an dessen Stelle treten, wird diese Substitution für die evangelische Theologie zu einem unabweisbaren Problem.

¹³ F. J. STAHL, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 1862², 43.

¹⁴ So E. HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. V, 1964³, 176.

¹⁵ E. WOLF, Die Bindung an das Bekenntnis. Bemerkungen zu Wesen und Funktion des formulierten Bekenntnisses (in: Wort und Welt. FS Erich Hertzsch, hg. von M. WEISE, 1968, 323–336), 334.

¹⁶ K. G. STECK, Fragen an das Luthertum (TEH.NF 13), 1948, 15f.

¹⁷ H. E. WEBER, Union und Konfession (EvTh 8, 1948, 402–408), 404.

hineingebannten Bekenntnisses gründet, in einer fundamentalen Spannung, ja im Widerspruch zum grundlegenden reformatorischen Verständnis der lebendigen Kirche als *creatura verbi*. In diesem Sinne replizierte etwa Wolf auf den Oberpräsidenten der Provinz Sachsen, Friedrich von Bülow, der in einer Studie »Über die gegenwärtigen Verhältnisse des christlich-evangelischen Kirchenwesens in Deutschland« konstatiert hatte:

»Eine Kirche ist eine Gesellschaft von Menschen, vereinigt zu einer bestimmten Religion; ihr Band oder Symbolum macht die Vereinigung zu einem bestimmten Religions- und Lehrbegriffe aus; und wird dieser gemeinsame, bestimmte Begriff verändert oder aufgehoben, so geht damit auch die Kirche unter.«¹⁸

In einer Aussage wie dieser manifestiert sich die bekenntnishermeneutisch fehlgeleitete Preisgabe der Kirche an das als Lebens- und Lehrnorm verstandene Bekenntnis, weil und insofern diesem und nicht mehr dem *verbum Dei* allein kirchengründende Valenz zugesprochen wird: Erst das gemeinsame Bekenntnis mache die Kirche zur Kirche. Wolf hat dieses faktisch konkurrierende Verhältnis deutlich wahrgenommen und in der Vorstellung eines kirchengründenden Verständnisses der Bekenntnisse eine doppelte Gefahr erkannt und benannt: Einerseits wird das Bekenntnis faktisch zur *norma normans* überhöht und tritt damit an die Stelle der Heiligen Schrift, anstatt sich von derselben im Sinne der *norma normata* normieren zu lassen¹⁹. Sobald dem Bekenntnis nämlich kirchengründende Valenz zugebilligt wird, kann es nicht mehr aufgrund besserer Einsicht in die Heilige Schrift als »iudex, norma et regula«²⁰ verändert oder gar korrigiert werden. Und andererseits wird der dem Bekenntnis selbst inhärente Anspruch auf universale Geltung abgemildert, insofern es nur noch als Gruppenbekenntnis figuriert, das für eine bestimmte Religionsgemeinschaft als »Anstaltsstatement«, als mehr oder weniger distinkte Selbstkennzeichnung fungiert. Der Anspruch auf die Artikulation einer generellen Wahrheit für die ganze Christenheit wäre damit preisgegeben²¹. Dieser Ansatz kann somit der

¹⁸ Zitiert nach WOLF, Bindung (s. Anm. 15), 333.

¹⁹ Bekanntermaßen hält die Konkordienformel fest: »Wir glauben, lehren und bekennen, dass die alleinige Regel und Richtschnur (*unicam regulam et normam*), nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen (*secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et iudicari oporteat*), seind allein (*nullam omnio aliam esse quam*) die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neuen Testaments« (BSLK 767,14–19 [FC Epitome, Von dem summarischen Begriff]).

²⁰ AaO 769,22f.

²¹ Übrigens gab es das kirchengründende Verständnis von Bekenntnis nicht nur im lutherischen, sondern auch im reformierten Bereich. So begründete beispielsweise die damalige Evangelisch-reformierte Kirche der Provinz Hannover ihren spezifischen Weg im Dritten Reich, und das heißt ihren Sonderweg der Zusammenarbeit mit dem Nationalsozialismus genau mit ihrem reformierten Bekenntnisverständnis. Damit verkam das

Gefahr kaum entgehen, Opfer der eigenen Inkonsistenz zu werden. Er sägt gleichsam den Ast ab, auf dem er selbst sitzt. Im Zuge einer offenkundigen Reduktion von Geltungsansprüchen beraubt er sich des Fundaments, auf dem er zu gründen gedenkt²².

Sollte diese theologische Begründungs- und Reflexionsfigur hinter dem Vorschlag stehen, für die EKD ein gemeinsames Bekenntnis festsetzen zu wollen, dann wäre dies ein theologisch denkbar weitreichender Vorschlag, insofern er die Anerkennung seiner bekenntnishermeneutischen Prämisse einfordert, sozusagen als *conditio sine qua non* für die Anerkennung der EKD als Kirche. Die Diskussion um die Grundordnung der EKD in den 1940er Jahren würde damit repristiniert. Es dürfte evident sein, dass damit weitreichende ekklesiologische Fragen hinsichtlich des Verständnisses der EKD nicht zu vermeiden wären, die Grundfragen des christlichen Glaubens und Kernbestände konfessioneller Identität elementar und fundamental betreffen.

Wenn aber hinter dem Vorschlag, die CA als Grundbekenntnis der EKD einzuführen, nicht die kirchengründende Bekenntnisvorstellung steht, und es also nicht essentiell für das Kirche-Sein der EKD ist, ein gemeinsames Bekenntnis haben zu müssen, stellt sich noch deutlicher die Frage, was eigentlich die Intention der Überlegung ist, der EKD ein gemeinsames Bekenntnis geben zu wollen: Soll etwa die Einigkeit und die Zusammengehörigkeit der EKD-Gliedkirchen gestärkt werden? Wäre dies der Fall, so müssten auch bezüglich dieser Auskunft kritische An- und Rückfragen gestellt werden: Kann ein Bekenntnis dies überhaupt leisten? Würde es nicht in bedenklicher Weise funktionalisiert?

Bekenntnis hier zu einer reformierten Eigentümlichkeit und die Nichtteilnahme der Ev.-ref. Kirche an der Bekenntnissynode 1934 in Barmen erwies sich insofern als konsequent. Mit der Aufnahme der Barmer Theologischen Erklärung als Bekenntnis hat übrigens die jetzige Ev.-ref. Kirche 1947 nur indirekt (und leider nicht direkt) ihr Versagen in der Zeit nach 1933 ausgedrückt. Vgl. G. PLASGER, Die ev.-ref. Landeskirche Hannovers und Otto Weber von 1933 bis 1945 (in: DERS. [Hg.], Otto Weber. Impulse und Anfragen, 2002, 33–54).

²² Vgl. STECK (s. Anm. 16), 11: »Diese Identität und Kontinuität des Geistes Gottes in Jesus Christus ist nicht eine geistesgeschichtliche oder theologiegeschichtliche Gegebenheit; sie kann auch nicht zum Erbe der Väter werden, das der Kirche zu wahren und zu verlebendigen anvertraut ist. Sondern die Identität und Kontinuität des hl. Geistes ist Urteil des Glaubens und der Hoffnung, ist Gegenstand des Gebets.«

*2. Partikularität und Universalität.
Zu grundlegenden Aspekten des Bekenntnisverständnisses
in reformierter Sicht*

Das reformierte Verständnis von Bekenntnis ist durch den differenzierten Zusammenhang zweier Aspekte gekennzeichnet: Partikularität und Universalität²³.

Als charakteristisch für das reformierte Bekenntnisverständnis gilt allgemein der partikulare Aspekt, der durch zwei Fakten als Bezugsgrößen gekennzeichnet ist:

Einmal gibt es kein reformiertes Bekenntniscorpus²⁴, das weltweit Gültigkeit beansprucht. So können in den deutschen reformierten Kirchen und Gemeinden neben den altkirchlichen Bekenntnissen der Heidelberger Katechismus und die Theologische Erklärung von Barmen zu den Bekenntnissen gerechnet werden (so jedenfalls in der Evangelisch-reformierten Kirche), in den Niederlanden sind die Confessio Belgica (1561), der Heidelberger Katechismus und mit Einschränkungen die Dordrechter Lehrsätze (1619) als Bekenntnisschriften verbreitet, in Schottland galt die Confessio Scotica (1560), in Ungarn u. a. das Erlauthaler Bekenntnis (1562) und das Ungarische Bekenntnis (1562), bis dort schließlich Heinrich Bullingers Confessio Helvetica Posterior (1562/66) die Alleinherrschaft errang, in den USA haben längst nicht alle reformierten Kirchen genau die gleichen Bekenntnisse (etwa in Gestalt des »Book of Confessions«, das nur in der Presbyterian Church [USA] Bestandteil von deren »Constitution« ist²⁵) – und diese Liste wäre mühelos verlängerbar. Die Bekenntnisse bilden kein einigendes Band innerhalb der reformierten Konfessionsfamilie, auch wenn sie manche Kirchen miteinander verbinden und auch über Landesgrenzen hinweg gelten. Die Partikularität der Geltung ist vor allem in territorialer, aber zuweilen auch in chronologischer Hinsicht zu konstatieren, weil es reformierte Bekenntnisse gegeben hat, die durch andere Bekenntnisse ersetzt wurden, so z. B. in Schottland die Confessio Scotica durch die Westminster Confession (1647).

²³ Vgl. dazu G. PLASGER, *Universality in particularity. The ecumenical meaning of the reformed confession* (in: *Faith and Ethnicity*, Vol. 2 [Studies in Reformed Theology 7], hg. von E. A. J. G. VAN DER BORGH / D. V. KEULEN / M. E. BRINKMANN, Zoetermeer 2002, 267–279); DERS. / M. FREUDENBERG, *Einführung* (in: DIES., *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2005, 7–19), 9ff.

²⁴ Zur Genese der verschiedenen Textsammlungen reformierter Bekenntnisschriften vgl. H. FAULENBACH, *Einleitung* (in: *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bd. 1/1: 1523–1534, bearb. von E. BUSCH u. a., 2002, 1–67).

²⁵ *The Constitution of the Presbyterian Church (USA), Part I: Book of Confessions*, published by The Office of the General Assembly, Louisville/KY 1996.

Diese Vielfalt ist kennzeichnend für den reformierten Protestantismus – und gleichzeitig oft verwirrend für Außenstehende. Ein dem Konkordienbuch vergleichbarer Kanon ist nicht vorhanden und die verschiedenen Sammlungen reformierter Bekenntnisschriften sind eher als Dokumentation denn als Lehr- und Lebensnorm zu verstehen. Verschiedene Bekenntnisse stehen nebeneinander: »Von einer Insel zur anderen grüßt man herüber von Genf nach Zürich, von Basel nach Straßburg«²⁶. Weder hat es in der Reformationszeit viele Versuche gegeben, hier eine Einheitlichkeit oder gar Uniformität zu formulieren, noch ist später wirklich ernsthaft ein breiter Konsens entstanden, dass so etwas möglich oder nötig sei.

Die Partikularität erweist sich aber noch stärker durch eine dogmatische Aussage: Die prinzipielle Überbietbarkeit bzw. Revidierbarkeit aller Bekenntnisaussagen. Diese Geltungseinschränkung des Bekenntnisses wird mit dem Vorbehalt besserer Einsicht in die Heilige Schrift begründet. Exemplarisch ist hier auf die Vorrede der *Confessio Helvetica Posterior* aus dem Jahre 1566 zu verweisen:

»Vor allem aber bezeugen wir, daß wir immer völlig bereit sind, unsere Darlegungen im allgemeinen und im besonderen auf Verlangen ausführlicher zu erläutern, und endlich denen, die uns aus dem Worte Gottes eines Besseren belehren, nicht ohne Danksagung nachzugeben und Folge zu leisten im Herrn, dem Lob und Ehre gebührt.«²⁷

Ähnlich formuliert die *Confessio Scotica*:

»Deshalb erklären wir in aller Form und bitten alle inständig: wenn jemand irgendeinen Artikel oder auch nur einen Satz bemerkt, der dem heiligen Worte Gottes widerstreitet, so möge er uns nach seiner Menschenpflicht und der Liebe, mit der er Christus und seiner Herde anhängt, schriftlich ermahnen. Wenn er das tut, so versprechen wir ihm feierlich, daß wir ihm Bescheid geben werden nach dem, was Gott, d. h. was das Wort der Heiligen Schrift redet, oder daß wir abstellen werden, was er uns als von diesem Wort abweichend nachgewiesen hat.«²⁸

Die Verfasser der Bekenntnisse konzedieren also dezidiert: Unser Bekenntnis ist revidierbar, gebunden an unsere begrenzte Einsicht und deshalb prinzipiell veränderbar. Indem die Bekenntnisschriften ausdrücklich betonen: »Wir, hier, jetzt – bekennen dies!«²⁹, benennen sie explizit ihre eigene Relativität.

²⁶ K. BARTH, *Die Theologie der Reformierten Bekenntnisschriften*. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923, hg. von der Karl Barth-Forschungsstelle an der Universität Göttingen (Karl Barth-Gesamtausgabe, Abt. II: Akademische Werke), 1998, 19.

²⁷ Zitiert nach: H. Bullinger, *Das zweite Helvetische Bekenntnis*, ins Deutsche übertragen von W. HILDEBRANDT / R. ZIMMERMANN, 1966, 12.

²⁸ Vorrede zur *Confessio Scotica*, zitiert nach: P. JACOBS (Hg.), *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung*, 1949, 129f.

²⁹ K. BARTH, *Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses* (1925; in: DERS., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, hg. von

Ohne diese theologisch signifikante Einschränkung könnte ein Bekenntnis als Überhöhung eigener Erkenntnisse missverstanden werden. Eine prinzipielle Differenz zwischen der Erkenntnis der Verfasser und also dem Text der Bekenntnisse auf der einen Seite und der Heiligen Schrift auf der anderen Seite wird hingegen in verschiedenen reformierten Bekenntnissen³⁰ nachdrücklich angezeigt und erweist sich als essentiell für reformiertes Bekenntnisverständnis. Hier bewährt sich der reformatorische Grundsatz der Superiorität der Heiligen Schrift über die kirchliche Tradition, zu der die Bekenntnisse gehören.

Allerdings ist neben der Partikularität auch ein zweiter wesentlicher Zug im Selbstverständnis der reformierten Bekenntnisse zu fokussieren, der gegenwärtig auf reformierter Seite allerdings nicht in gleicher Weise betont wird. Denn mit Betonung der territorialen, zeitlichen und sachlichen Begrenztheit des Bekenntnisses und damit in klarer Akzeptanz dieser Partikularität wird ein Anspruch weitergegeben, der über diese Begrenztheit hinausragt: Der Anspruch auf universale und das heißt nicht nur die eigene Umgebung betreffende Wahrheit. So formuliert die *Confessio Scotica*:

»Deshalb ist es im Vertrauen auf die gegenwärtige Hilfe unseres allmächtigen Herrn Jesus Christus unser Vorsatz, bei dem Bekenntnis unsers in den folgenden Artikeln bekannten Glaubens zu beharren.«³¹

Das Beharren ist nicht als trotziges Bleiben bei der einmal gefundenen Erkenntnis zu verstehen, weil dann die schon benannte partikulare Dimension missachtet würde. Vielmehr sind, wenn es keine berechtigten Einwände gegen das Bekenntnis aufgrund besserer biblischer Einsichten gibt, die Erkenntnisse des Bekenntnisses dauerhaft gültig – das ist der Anspruch, der ebenso deutlich erklingt wie die genannte Relativierung. Allerdings könnte nun eingewendet werden, dass hier die Verfasser oder Unterzeichner des Bekenntnisses zwar eine bestimmte Auffassung als für sich persönlich bindend ansehen, diese aber eben doch nur als *ihre* subjektive Wahrheit, bei der *sie* bleiben wollen, anzusehen sei. Das aber reflektierte zu sehr auf die persönliche Intention der Verfasser und zu wenig auf die inhaltliche Erkenntnis. Denn der universale Anspruch ist nicht der Anspruch der Verfasser oder Unterzeichner des Bekenntnisses, sondern er

H. FINZE [Karl Barth-Gesamtausgabe, Abt. III: Vorträge und kleinere Arbeiten], 1990, 604–643), 616.

³⁰ Neben den noch zu erwähnenden Vorreden der *Confessio Helvetica Posterior* und der *Confessio Scotica* kann u. a. auch auf das bekannte Vorwort des Berner Synodus (1532) und den weniger bekannten Abschluss des Basler Bekenntnisses (1534) verwiesen werden: »Zu letst wellend wir ditz unser bekanthus dem urtheyl göttlicher Biblischer schrifft underworfen, und uns darby erbotten haben, ob wir uß angeregten heyligen schrifften etwas bessern berichtet, daß wir yeder zyt, Gott in sinem heiligen wort, mit grosser dancksagung gehorsamen wellend« (BSRK 100,14–18).

³¹ Vorrede zur *Confessio Scotica*, zitiert nach: JACOBS (s. Anm. 28), 130.

ergibt sich aus dem Inhalt des Bekenntnisses und verweist auf eine fremde Autorität. Die Bekenntnisse sind eben Texte, die zu einer ganz bestimmten Zeit von ganz bestimmten Autoren mit begrenztem Horizont geschrieben worden sind. Aber im Bekenntnis macht die bekennende Kirche deutlich, dass dieses Bekenntnis kein Privatbekenntnis ist, sondern ein Bekenntnis, in dem die eine Kirche, der Leib Jesu Christi, ausdrückt, was sie glaubt. Die eine universale Kirche Jesu Christi wird hier als Bekennerin gesehen: »Die diese Erkenntnis aussprechende Kirche ist an ihrem Ort die Vertretung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.«³² Diesem theologischen Selbstverständnis entsprechend handelt es sich bei der »bekennenden Kirche« nicht um eine bestimmte Konfession, die nur eine Selbstbeschreibung oder Eigencharakterisierung vornimmt: Uns charakterisieren folgende Erkenntnisse... Nein, an einem ganz bestimmten Ort und zu einer ganz bestimmten Zeit werden mit dem Bekenntnis Aussagen von universaler Reichweite getroffen: Das ist rechte Lehre, richtige Erkenntnis nicht nur für die Kirche in Schottland im Jahre 1560, sondern es ist *die* rechte Lehre, *die* richtige Erkenntnis – schlechthin, für die gesamte Kirche, ja, für die ganze Welt. Wer da bekennt, ist zwar – so muss und kann man sagen – nur ein Teil der Kirche und insofern hat das von diesem Teil artikulierte Bekenntnis einen entsprechend begrenzten Geltungsbereich. Anderswo wird die Wahrheit, die dieses Bekenntnis auszusprechen beansprucht, nicht anerkannt. Zugleich kennzeichnet dieses Bekenntnis aber seine universale Reichweite, zumal die Kirche für die ganze Welt bekennt und zugleich mit ihrem Bekenntnis auf denjenigen verweist, dessen Prädikat allein wahre Universalität ist, nämlich Gott³³. Der Hinweis auf diese Universalität Gottes muss im Bekenntnis impliziert sein, weil nur dann eine Kirche den Anspruch auf die Gültigkeit ihres Bekenntnisses über ihre eigene Denomination hinaus erheben kann. Denn im Bekenntnis behauptet die Kirche ja nichts weniger, als dass ihre Erkenntnis der Heiligen Schrift richtig und gültig ist – und bekennt zuweilen auch explizit, dass andere Erkenntnisse als häretisch anzusehen sind. Die universale Valenz eines Bekenntnisses resultiert nach reformiertem Verständnis aus der Referenz auf die Universalität Gottes, der das Partikulare erwählt, indem er in Jesus Christus in Israel zur Welt kommt. Insofern ist jedes reformierte Bekenntnis als Zeugnis von präzise dieser Universalität zu verstehen. Das so verstandene Bekenntnis beansprucht, die gültige, wenngleich faktisch bzw. subjektiv nicht überall geltende Wahrheit für die eine, ganze Kirche Jesu Christi

³² E. BUSCH, Die Nähe der Fernen – Reformierte Bekenntnisse nach 1945 (in: M. WELKER / D. WILLIS [Hg.], Zur Zukunft der Reformierten Theologie. Aufgaben – Themen – Traditionen, 1998, 587–606), 592.

³³ Zur Unterscheidung zwischen Reichweite und Geltungsbereich von Aussagen vgl. G. SAUTER, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung (UTB 2064), 1998, 237f.

auszusprechen. Dies geschieht zugleich in dem Bewusstsein, dass dieser Anspruch nicht von der universalen Kirche aller Zeiten, sondern eben nur von »uns, hier und heute« artikuliert wird. Das Bekenntnis drückt Universalität aus – im Bewusstsein der Partikularität³⁴.

Der Grundsatz der Bekenntnisbildung in reformierter Perspektive lautet: Die versammelte Gemeinde³⁵ – im Regelfall ist hier nicht eine einzelne Gemeinde, sondern eine synodale Gemeinschaft von Gemeinden zu sehen³⁶ – drückt als Teil der universalen Kirche Jesu Christi in einem Bekenntnis unter dem Vorbehalt besserer Einsicht in die Heilige Schrift ihre unaufgebbare Erkenntnis des Evangeliums aus. Ein Bekenntnis ist also Ausdruck eines Erkenntnisstandes. Und weil das Evangelium als *viva vox* Jesu Christi zu verstehen ist und die Herausforderungen keine Konstante, sondern eine Variable sind, rechnen die reformierten Kirchen mit immer neuen Erkenntnissen. Im Anschluss an Gerhard Sauter kann man die aktuellen, mehr oder weniger kontingenten Herausforderungen als Entdeckungszusammenhang³⁷ eines Bekenntnisses bezeichnen. Nach reformiertem Bekenntnisverständnis ist damit zu rechnen, dass sich das eine für die Kirche maßgebliche Wort Gottes in verschiedenen Entdeckungszusammenhängen je neu als dasselbe zu erkennen gibt. Daraufhin

³⁴ Im Blick auf den römischen Katholizismus wird man tatsächlich sagen können, dass hier eine einseitige Option gewählt wurde, weil zuungunsten der Partikularität die Universalität betont wird. Zwar wird auch in der römisch-katholischen Kirche zwischen Geltungsbereich und Reichweite etwa lehramtlicher Aussagen unterschieden, zumal man sich natürlich auch dort der Tatsache bewusst ist, dass diese nicht überall als wahr anerkannt werden. Allerdings wird die Universalität hier nicht nur von der Kirche bekannt, sondern in der Kirche selber verortet, indem die römisch-katholische Kirche beansprucht, nicht nur eine Vertretung, sondern die universale Kirche selbst zu sein und infolgedessen etwa evangelischen Gemeinden aus der protestantischen Konfessionsfamilie den »Status Kirche« nicht zusprechen kann (vgl. z. B. die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre: »Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche« [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148], 2007⁴, 32). Diese ekklesiologische Vereinnahmung der Kirche Jesu Christi und damit zumindest indirekt von Jesus Christus selbst ist aus evangelischer Sicht natürlich als äußerst problematisch zu beurteilen.

³⁵ Vgl. O. WEBER, Versammelte Gemeinde, 1975².

³⁶ Zu Recht betont BUSCH, Nähe (s. Anm. 32), 589 den Zusammenhang zwischen reformiertem Bekenntnisverständnis und dem »Verständnis der Kirche als der konkret »versammelten Gemeinde«, die nicht die Dépendance einer oberhalb von ihr befindlichen Kirche, sondern an ihrem Ort die eine heilige Kirche ist. [...] Was »oberhalb« der »versammelten Gemeinde« ist, kann nur aus ihnen delegiert, Syn-odus sein, d. h. nur noch einmal »versammelte Gemeinde.«

³⁷ Vgl. z. B. G. SAUTER, Grundzüge einer Wissenschaftstheorie der Theologie (in: DERS. [Hg.], Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien – Analysen – Entwürfe, 1973, 211–332).

kann eine theologisch sachgemäße Explikation des Bekenntnisses im theologischen Begründungszusammenhang reformierter Lehre erfolgen. Weil das Wort Gottes als je aktuelles Ereignis verstanden wird, das die sich wandelnden Herausforderungen immer wieder neu erschließt, ist die Bekenntnisbildung auf reformierter Seite nie als abgeschlossen denkbar. Neben den klassischen reformierten Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts haben reformierte Kirchen neue Bekenntnisse entwickelt – hier hat die Barmer Theologische Erklärung inspirierend gewirkt und in die Welt ausgestrahlt³⁸. Eberhard Busch spricht im Blick auf die Vielzahl neu entstandener reformierter Bekenntnisse treffend von einer »neue[n] Bekenntnisfreudigkeit«³⁹.

3. Einige konkrete Überlegungen im Blick auf die Geltung der CA als Bekenntnis der EKD

Was folgt aus diesen grundsätzlichen Überlegungen aus reformierter Sicht im Blick auf die Erwägungen, die CA zum Bekenntnis der EKD werden zu lassen? Wenn die Einführung der CA als Bekenntnis der EKD lediglich als Dokumentation des Weges der Bekenntnis-Geschichte verstanden werden soll, den ein Teil der in der EKD verbundenen Kirchen gegangen ist, bedeutet dies, dass die Einführung der CA ohne inhaltlichen Anspruch an die ganze EKD geschieht – dann aber wäre es ein letztlich belangloses Geschehen. Wenn hingegen die im Jahr 1530 entstandene CA im Jahre 2008 nahtlos und ungebrochen als heute gültiges Bekenntnis der EKD gelten soll, dann steht das zumindest in Spannung zur Partikularität jedes Bekenntnisses. Denn die Aussagen jedes Bekenntnisses sind zeitgebunden – und der EKD heute dieses Bekenntnis geben zu wollen, das sie ja als Ganze gegenwärtig nicht hat, beinhaltet die Gefahr, eine Repristinatio vergangener Zeiten erzielen zu wollen. Das Evangelium Jesu Christi und mit ihm alle auf dasselbe Bezug nehmenden Bekenntnisse zielen ab auf heutiges Bekennen⁴⁰. Dass die lutherischen Kirchen mit ihren Bekenntnissen und damit auch der CA ihre Väter und Mütter ehren und in ihrer Kontinuität stehen, sich auch von ihnen Wegweisung geben lassen, ist davon unbenommen. Wer die CA mit dem Geltungsanspruch auf Wahrheit einführt, ohne diesen material neu

³⁸ Der Sammelband: L. VISCHER (Hg.), *Reformiertes Zeugnis heute. Eine Sammlung neuerer Bekenntnistexte aus der reformierten Tradition*, 1988 stellt eine spannende Auswahl dar, wobei insbesondere Bekenntnisse aus den Kirchen in Südafrika und Asien herausfordernde Impulse geben.

³⁹ BUSCH, *Nähe* (s. Anm. 32), 588.

⁴⁰ Dies betont zu Recht M. WEINRICH, *Kirche bekennen. Ökumene in reformierter Perspektive* (in: DERS. [Hg.], *Einheit bekennen. Auf der Suche nach ökumenischer Verbindlichkeit*, 2002, 37–47).

auszuweisen oder ausweisen zu wollen – denn einzelne Aussagen der CA sind nicht in allen Kirchen der EKD als schriftgemäß anerkannt –, der überhöht sie und setzt sie der Heiligen Schrift gleich. Und wer die CA einführt und sie nur als einigendes Band der verschiedenen Kirchen der EKD verstehen will, ohne dass die in ihr enthaltenen Aussagen als gegenwärtig universal gültig angesehen werden, der nimmt sie nicht ernst genug. In Bezug auf eine Mitte der 1920er Jahre im Reformierten Weltbund geführte Diskussion um die mögliche Einführung eines die verschiedenen reformierten Kirchen weltweit einenden Bekenntnisses schrieb Karl Barth 1925:

»Als Dokument menschenfreundlicher Liebe zur Einigkeit, als Ausdruck eines gemeinsamen Wunsches oder Ideals, als Kompromißformel zwischen Richtungen, hinter denen gar kein lebendiges christliches Denken mehr steht, die nur darum gemeinsam bekennen, weil sie gar nicht mehr wissen, worüber sie einst gestritten haben, als Präambel einer Kirchenverfassung, weil eine Kirchenverfassung nun einmal eine bekennnismäßig klingende Präambel haben muß, als schöne Fahne, die, wenn das Regiment ausmarschiert, in der Kaserne bleibt – als alles derartige und Ähnliches stünde ein Glaubensbekenntnis völlig in der Luft, wäre es gar kein Glaubensbekenntnis.«⁴¹

Wenn also die universale Dimension des Bekenntnisses, die weder die Kirche selbst einlösen noch irgendein Bekenntnis garantieren kann, ernstgenommen wird, wäre es nötig, die universale Gültigkeit der Aussagen der CA innerhalb der EKD einmütig anzuerkennen. Wenn man aber die CA als gemeinsames Bekenntnis der EKD einführt, ohne dass eine weitere theologische Aufarbeitung vorhandener strittiger dogmatischer Aussagen stattfände und ohne dass die Gliedkirchen der EKD die Frage der gegenwärtigen Relevanz der CA heute thematisierten, nähme man die CA hinsichtlich ihres Wahrheitsanspruches und hinsichtlich ihres Status als Bekenntnisschrift nicht ernst.

Ein Bekenntnis ist zunächst einmal ein Bekenntnis derjenigen, die das Bekenntnis in einer bestimmten historischen Situation verfasst haben – und schon eine Woche danach Teil der Geschichte. Ihm inhäriert aber zugleich die Aufforderung an andere Menschen, es nicht nur zu lesen und zu hören, sondern sich zu ihm zu verhalten, prüfend zunächst und nach Möglichkeit zustimmend. Im Blick auf die damit angezeigte große Relevanz der Bekenntnisse muss man sagen, dass auch in den reformierten Kirchen und Gemeinden der Umgang mit manchen ihrer Bekenntnisse zuweilen mindestens nachlässig ist. Denn wenn das Kriterium für die Relevanz eines Bekenntnisses die Verankerung im Leben der Kirche sein sollte, so genügt im Blick auf die altkirchlichen Bekenntnisse vor allem das weitgehend unbekannte Athanasianum diesem Anspruch nicht. Anders verhält es sich hinsichtlich des Bekanntheitsgrades mit dem Heidelberger Katechismus, der Barmer Theologischen Erklärung, dem Apostolischen

⁴¹ BARTH, Wünschbarkeit (s. Anm. 29), 636.

Glaubensbekenntnis und – mit Abstrichen – auch dem Nicäno-Konstantinopolitanum. Die CA »lebt« in den reformierten Gemeinden und Kirchen nicht. Als gegenwärtig bereits in Geltung stehendes reformiertes Bekenntnis kann man sie kaum ansehen. Dies setzen ja auch diejenigen implizit voraus, die die Forderung nach ihrer EKD-weiten Anerkennung stellen, da die Forderung ja nicht erhoben werden müsste, wenn die CA bereits in Geltung stünde bzw. anerkannt wäre. Die rein historisch verfahrenende Weise, aus der einmaligen Geltung eines Bekenntnisses die fortdauernde Geltung abzuleiten, kann nicht überzeugen, denn sie schließt Geltung und Genese letztlich nur miteinander kurz. Im Blick auf die Geltung der CA in reformierten Gemeinden heißt das: Selbst dann, wenn die reformierten Kirchen ihre Zustimmung zur CA in früheren Jahrhunderten nicht vornehmlich aus taktischen Erwägungen gegeben haben sollten⁴², kann daraus keine automatische Gültigkeit in der Gegenwart geschlossen werden. Es lassen sich vielmehr durchaus reformierte Vorbehalte gegenüber der CA finden. So stand zum Beispiel Johannes Calvin trotz seiner Unterschrift unter die CA *variata* ihr nicht kritiklos gegenüber. In seinem Brief an Gaspard de Coligny aus dem Jahre 1561 heißt es:

»Vor allem bitte ich Sie, mein Herr: sorgen Sie dafür, dass die Confessio Augustana nicht ins Spiel kommt, denn sie wäre nur eine Fackel um ein Feuer der Zwietracht zu entfachen. In der Tat ist sie so dürftig aufgebaut, so lau und so undeutlich, dass man an ihr nicht festhalten sollte.«⁴³

Die Frage nach der Geltung der CA innerhalb der EKD ist nicht neu, sondern wurde besonders in den Unionskirchen, die sich selbst eher nicht als Verwaltungs-, sondern als Bekenntnisunion verstehen, immer wieder gestellt. So hat in den 1950er Jahren die damals noch sogenannte »Vereinigte Evangelisch-protestantische Landeskirche Badens« auch die Frage diskutiert, welche Rolle der CA in der Grundordnung der Badischen Kirche zukomme. Beauftragt wurde der kleine Verfassungsausschuss der Badischen Kirche, der seinerseits bei der Heidelberger Theologischen Fakultät ein Gutachten in Auftrag gab. Dieses beinhaltete u. a. die Fragen: »Welche Fassung der Confessio Augustana

⁴² Diesbezüglich ist eine unterschiedliche Deutung des reformierten Verhaltens zur CA erkennbar. So hat etwa ROHLS (s. Anm. 7), 244 deutlich zu machen versucht, dass die Zustimmung zur CA nicht »nur eine politische Taktik gewesen« sei. Ganz anders urteilte beispielsweise Karl Barth, wenn er für die Aufnahme der CA in reformierten Kirchen vor allem politische Gründe geltend machte, weil sich die reformierten Kirchen damit in den »heilsamen Schatten« der CA gestellt hätten (BARTH, Theologie [s. Anm. 26], 15).

⁴³ CO 18, 733: »Surtout ie vous prie, Monsieur, tenir la main que la Confession d'Augsbourg ne vienne en ieu, laquele ne seroit quun flambeau pour allumer un feu de discordes. Et de fait elle est si maigrement bastie, si molle et si obscure quon ne si scauroit arrester.«

ist für die Vereinigte Evang.-Prot. Landeskirche maßgebend?«, »In welchen Stücken stimmen CA und Heidelberger Katechismus überein?«, aber auch: »Ist es lehrmäßig möglich, dass in derselben Kirche CA, Luthers kl. Katechismus und der Heidelberger Katechismus unverkürzt in Geltung stehen?«⁴⁴

Das im Juni 1953 vorgelegte Gutachten betrachtet die CA *invariata*⁴⁵ in Baden als in Geltung stehend. Als Differenzen zwischen der CA und dem Heidelberger Katechismus werden ausführlich das Abendmahlsverständnis, das Taufverständnis, die Christologie und der sogenannte *sylogismus practicus* (letzterer nur am Rande) benannt. Daraus wurde gefolgert, dass ein Nebeneinander der verschiedenen Bekenntnisse bei gleichem Geltungsanspruch in derselben Kirche nicht möglich sei: »Jeder Dissensus macht eine unverkürzte gleichzeitige Geltung unmöglich.«⁴⁶ Im Sinne des Gutachtens empfahl dann der kleine Verfassungsausschuss 1954 folgende Formulierung:

Die Badische Landeskirche »anerkennt [...] die Geltung des unveränderten Augsburger Bekenntnisses sowie des Kleinen Katechismus Luthers und des Heidelberger Katechismus, insoweit die beiden Katechismen von dem Augsburger Bekenntnis nicht abweichen«⁴⁷.

Im Ergebnis sehen also Ausschuss und Gutachten hier Differenzen zwischen den verschiedenen Bekenntnissen. Diese seien für die Badische Kirche so zu lösen, dass die CA den anderen Bekenntnissen als übergeordnet verstanden werden solle; deshalb dürfe der Heidelberger Katechismus nur insofern gelten, als er der CA nicht widerspreche.

Wenn man dieser Argumentation im Blick auf die EKD folgte, so führte die Einführung der CA innerhalb der EKD zu einer Überordnung der CA und damit zu einer Relativierung anderer Bekenntnisse und Einsichten. Die reformierten Kirchen müssten dann etwa den Heidelberger Katechismus dem Primat der CA unterordnen und im Zuge dieser Priorisierung ihr Bekenntnis verändern. Das aber ist auf Seiten der reformierten Kirchen nur aufgrund besserer Einsicht in die Heilige Schrift möglich. Eine grundlegende theologische Aufarbeitung der sachlichen Differenzen wäre mithin unumgänglich.

In einem Gegengutachten zum Heidelberger Fakultätsgutachten für die Badische Kirche hat Ernst Wolf die benannten Differenzen nicht in Frage gestellt⁴⁸.

⁴⁴ Vereinigte Evangelisch-protestantische Landeskirche Badens (Hg.), Präambel zur Grundordnung. Entwurf und Bericht des Kleinen Verfassungsausschusses vom Oktober 1955, o. J., 13. 15.

⁴⁵ Ob bei der Einführung der CA als Bekenntnis der EKD die CA *invariata* oder die CA *variata* gelten soll, ist eine weitere Schwierigkeiten andeutende Problematik.

⁴⁶ Landeskirche Baden, Präambel (s. Anm. 44), 18.

⁴⁷ AaO 3.

⁴⁸ E. WOLF, Revisionismus oder Entfaltung. Zur Frage des Bekenntnisstandes der Badischen Union (in: Landeskirche Baden, Präambel [s. Anm. 44], 22–27).

Stattdessen reflektiert er, welche Funktion des Bekenntnisses bereits in den an die Heidelberger Fakultät gestellten Fragen erkennbar ist – und sieht schon in ihnen die Gefahr, dass hier eine »Lehrnorm« gesucht werde, die eher rückwärts als vorwärts gewandt zu verstehen sei:

»Nicht Revision im Sinne des Rückzugs auf restaurativ zu verfestigende historische Ausgangspunkte, sondern theologische Entfaltung des als Erbe zu bejahenden wirksamen Ansatzes der Union dürfte der Weg sein, auf dem die Frage des Bekenntnisstandes einer Unionskirche überhaupt legitim zu behandeln ist.«⁴⁹

Infolgedessen beurteilte Wolf schon die (An-)Fragen der Badischen Kirche an die Heidelberger Fakultät deutlich kritischer als die Heidelberger Gutachter.

Damit ist die Frage aufgeworfen: Wozu sollte die EKD überhaupt ein Bekenntnis aus dem Jahre 1530 oder 1540 als gemeinsame Bekenntnisgrundlage einführen?

Diese offene Frage wäre im Zusammenhang mit dem bislang jedenfalls nicht explizit reflektierten Bekenntnisverständnis zu diskutieren. Wenn die Bekenntnisbildung als prinzipiell nicht abgeschlossen gedacht wird, ist es möglich, dass zwischen 1530 und heute Dimensionen des christlichen Bekenntnisses neu in den Blick getreten sind. So ist die Barmer Theologische Erklärung das erste gemeinsame evangelische Bekenntnis von Lutheranern, Unierten und Reformierten gewesen: In Kontinuität zu den reformatorischen Bekenntnissen wurden angesichts der Herausforderungen der nationalsozialistischen »Machtergreifung« neu- bzw. wiederentdeckte Wahrheiten bekannt. Diese Wiederentdeckung hat die Konfessionen zusammengeführt und einander näher gebracht. Die Leuenberger Konkordie hat einen anderen Weg beschritten. Die vorhandenen Differenzen etwa beim Abendmahlsverständnis wurden nicht eingegebenet, sondern im Blick auf ihre die Konfessionen trennende Funktion relativiert. Gemeinsam betonten die beteiligten Konfessionen: Ohne ein gemeinsames Verständnis bezüglich des Modus der Präsenz Jesu Christi im Abendmahl erzwingen zu können, sind wir in ihm gemeinsam Zeugen und Gäste, Gäste und Zeugen Jesu Christi. Damit forderte die Leuenberger Konkordie nicht die Übernahme theologischer Einsichten einer anderen Konfession. Zugleich wurde die Kirchengemeinschaft und mit ihr die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft der verschiedenen beteiligten Kirchen anerkannt.

⁴⁹ AaO 27.

4. Fazit

Im Blick auf den aktuell erwogenen Vorschlag, die CA als gemeinsames Bekenntnis der EKD-Gliedkirchen einzuführen, müssen aus reformierter Perspektive kritische Rückfragen gestellt werden: Zieht die Einführung der CA als Bekenntnis nicht sachnotwendig eine Relativierung gültiger reformierter Bekenntnisse wie z.B. des Heidelberger Katechismus nach sich? Wenn dies der Fall sein sollte, dann wäre ein solches Ansinnen für die reformierten Gemeinden kaum akzeptabel. Wenn man als Antwort auf die Frage nach der Funktion eines gemeinsamen Bekenntnisses allein auf die Stärkung der bereits bestehenden Gemeinschaft rekurrierte, degradierte man damit das Bekenntnis zu einem Mittel zum Zweck. Eine ganz andere und im Blick auf die gegenwärtige Diskussionslage noch nicht zur Sprache gebrachte Intention bestünde darin, mit der Einführung eines gemeinsamen Bekenntnisses eine gemeinsame Lehrnorm für die EKD zu erzielen. Das aber provozierte neue Grundsatzdiskussionen nicht nur im Blick auf den Status von Bekenntnissen, sondern allgemein im Blick auf den pluralistischen Charakter von Theologie(n) in unseren Kirchen und Gemeinden. So wünschenswert diese Diskussionen grundsätzlich sind, so schwierig dürfte es sein, auf kirchenleitender Ebene diesbezüglich Einigungen zu erreichen.

Denkbar wäre natürlich auch der Fall, dass die reformierten und unierten Kirchen ihre bisherigen inhaltlichen Vorbehalte gegenüber einigen Aussagen der CA fallen ließen und damit zum Beispiel zu einem anderen Abendmahls- oder Taufverständnis kämen. Dafür, dass dies in naher Zukunft eintreten wird, lassen sich zumindest im Augenblick keinerlei Anhaltspunkte erkennen.

Aus allen genannten Gründen bestehen aus reformierter Perspektive größte theologische Bedenken gegen die Einführung der CA als gemeinsames Bekenntnis der EKD. Dieses Ansinnen nimmt die bislang gültigen Bekenntnisgrundlagen der Gliedkirchen nicht ernst. Die EKD als eine Kirche der verschiedenen evangelischen Kirchen zu stärken aber müsste bedeuten, auch die Verschiedenheiten dieser Kirchen ernst zu nehmen.

Summary

In order to answer the question of whether or not the Confessio Augustana should be the basic confession of the Protestant church in Germany, it is necessary to consider the hermeneutics of confession. The author of this essay deals with this subject by outlining the concept of reformed confession and showing the problems involved in a harmonization of the differences between the Confessio Augustana and for example the Heidelberg Catechism.

Biblische Predigt angesichts der Herausforderungen der Religionswissenschaft

VON

CHRISTIAN ALBRECHT

»Biblische Predigt angesichts der Herausforderungen der Religionswissenschaft« ist das mir gegebene Thema¹, und ich will eingangs sagen, wie ich diese Themenformulierung verstehe. Hinter ihr steht die Frage: Wie ist eine der Verbindlichkeit der Bibel und ihrer Texte verpflichtete Predigt möglich unter den neuzeitlichen Bedingungen der Einsicht in die Historizität der Texte, also in ihre Kontextualität und in ihren literarischen Charakter? Angesprochen ist also ein Problem, das zwar im Kern besteht, seit die Auffassung von der übernatürlichen Inspiriertheit der Texte unter neuzeitlichen Bedingungen zweifelhaft geworden ist, das zugleich aber jeden wachen Prediger Sonntag für Sonntag mehr oder weniger explizit beschäftigen dürfte.

Die Herausforderungen kommen zustande durch die Religionswissenschaft, soweit sie Religionsgeschichte ist. Nicht Religionswissenschaft als empirisch-statistische Beschreibung von gegenwärtigen oder vergangenen Religionen im Sinne einer Religionskunde ist gemeint. In diesem Sinne stellt die Religionswissenschaft ja kaum eine wirkliche Herausforderung für die biblische Predigt dar. Aber die Religionswissenschaft als Religionsgeschichte, insofern sie den Blick dafür geöffnet hat, dass alle Religionen, auch das Christentum, den Bedingungen der Geschichte unterliegen, dass also ihre Entstehung, ihre Entwicklung und ihre Zukunft innergeschichtlichen Charakter haben und keine der Geschichte enthobenen Gründe für sich in Anspruch nehmen können, artikuliert echte Herausforderungen. Denn sie ist es, die die entscheidende Frage nach dem Verbindlichkeitsgrund der Texte aufwirft. Im Folgenden werde ich also die Herausforderungen verstehen als Herausforderungen durch die Religionswissenschaft, soweit sie Religionsgeschichte ist.

Ich gestehe, dass ich die Themenstellung ihrerseits als eine gewisse Herausforderung betrachte und mich frage, ob man an ihr nicht notwendig scheitern muss. Denn in dieser Themenstellung geht es ja um nichts Geringeres als um die zwar homiletisch konkretisierte, aber im Hintergrund mitgeführte und mit zu

¹ Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags auf der Öffentlichen Herausgebertagung der ZThK zum Thema »Biblische Hermeneutik« am 2. Februar 2008 in München. Der Vortragscharakter ist beibehalten.

bedenkende grundsätzliche Frage nach den Gründen der Geltung und der Plausibilität des Christentums im Horizont der Einsicht in den geschichtlichen Charakter des Christentums.

Als historisch denkender Praktischer Theologe möchte ich das Thema bearbeiten, indem ich es anhand einer Konstellation fruchtbarsten religionswissenschaftlichen Einflusses auf die Selbstreflexion der Theologie erwäge, nämlich im Blick auf die Zeit zwischen 1880 und 1900. Hier zeigt sich eine exemplarische Problemkonstellation – schärfer, als sie sich in früheren oder späteren Konstellationen bis auf die Gegenwart zeigt. Denn die sich zunehmend institutionalisierenden modernen Religionswissenschaften formieren sich hier unter der Flagge der Religionsgeschichte und stellen eingespielte Selbstverständlichkeiten der zeitgenössischen Theologie massiv in Frage. Im Gegenzug formiert sich innerhalb der Theologie die »Religionsgeschichtliche Schule« und reagiert, indem sie die Möglichkeiten und Grenzen der Übernahme religionsgeschichtlichen Denkens in die Theologie reflektiert und am Material erprobt.

Die Erwägung des mir gegebenen Themas möchte ich so vornehmen, dass ich in einem ersten Schritt diese materiale Anwendung religionsgeschichtlichen Denkens auf exegetische Probleme referiere. In einem zweiten Schritt möchte ich dann zeigen, wie die zeitgenössische Homiletik auf diese exegetischen Ergebnisse reagiert hat. Dies wird einige Probleme erkennen lassen, die – und darum geht es im dritten Abschnitt – die systematische Reflexion auf die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie herausgefordert haben, wie sie insbesondere von Ernst Troeltsch geleistet worden ist. In einem vierten und letzten Abschnitt möchte ich diese systematischen Erwägungen dann auf ihre konkreten Konsequenzen für die Frage nach den Möglichkeiten biblischer Predigt unter den Bedingungen theologisch reflektierter Geschichtlichkeit des Christentums bedenken. Das ist ein aufwendiger gedanklicher Weg. Aber er scheint mir unumgänglich. Denn nur auf diesem Weg kann ich meine These begründen, nämlich: dass die Herausforderung der Religionsgeschichte für die biblische Predigt darin besteht, das entschlossen historische Denken in der Homiletik zu kultivieren.

I

Bekanntlich fand sich in Göttingen ab der Mitte der 1880er Jahre eine Gemeinschaft nahezu gleichaltriger Privatdozenten der Theologischen Fakultät zusammen, die in den 1890er Jahren unter der Bezeichnung »Religionsgeschichtliche Schule« in der Theologie bekannt wurde². Zu dieser Gruppe gehörten neben

² Vgl. G. LÜDEMANN / A. ÖZEN, Art.: Religionsgeschichtliche Schule, TRE 28, 618–624 (Lit.).

anderen die Neutestamentler Wilhelm Bousset, Johannes Weiß und William Wrede, die Alttestamentler Alfred Rahlfs und Hermann Gunkel sowie als führender Systematischer Theologe Ernst Troeltsch.

Verbunden waren die Mitglieder dieser Gruppe durch das gemeinsame, programmatische Interesse an einer konsequent historischen Untersuchung des Christentums: die Entstehung und Entwicklung des Christentums sollte frei von dogmatischen Vorgaben und rein im Blick auf die profangeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Kontexte erforscht werden. Dieses methodisch ambitionierte Interesse verdankte sich einer Gemengelage unterschiedlichster Faktoren. Zwei Grundmotive möchte ich nennen.

Zum einen nahmen die jungen Göttinger Theologen die Entwicklung und allmähliche Institutionalisierung der modernen, historisch verfahrenen Religionswissenschaft, die sich aus dem Zusammenwirken von Altertumsforschung, altorientalischer Philologie und Ethnologie ergab, aufmerksam wahr. Zeigte sich diese moderne Religionswissenschaft ihren Wurzeln in der theologischen Aufklärung längst entwachsen, so schien sie sich nun anzuschicken, die Theologie in der Konsequenz der Anwendung historischer und kritischer Methoden zu übertreffen³.

Zum anderen mussten die Göttinger Privatdozenten sich ihre wachsende Skepsis gegenüber einem als allzu optimistisch und fortschrittsgläubig empfundenen Modell der Harmonie von Christentum und moderner Kultur in der Theologie ihres Lehrers Albrecht Ritschl eingestehen. Zunehmend zweifelhaft wurde ihnen im Blick auf ihre Gegenwart, aber auch im Blick auf die Geschichte des Christentums die Annahme, dass der religiöse Sinn des Christentums und seine Bedeutung für den Aufbau einer sittlichen Kultur in eins flößen; zugleich wuchs das Bedürfnis, den Krisen, Brüchen und Widersprüchen der Kulturbedeutung des Christentums angemessene Aufmerksamkeit zukommen zu lassen.

Es ist darum nicht zufällig, dass die Protagonisten der Religionsgeschichtlichen Schule sich zunächst vor allem exegetischen Fragestellungen zuwandten, indem sie sich mit neuer Entschlossenheit der historisch-kritischen Erforschung der biblischen Texte widmeten. Denn so ließen sich die beiden genannten Grundmotive am ehesten verbinden: Die Anwendung modern-religionswissenschaftlicher Methoden philologischer Textforschung führte notwendig zu einer kritischen Bestreitung der als apodiktisch empfundenen bibelwissenschaftlichen Voraussetzungen Ritschls. Zu diesen zählte etwa die Umwelteinflüsse abblendende, isolierte Betrachtung des Kanons oder seine umweglose In-

³ Vgl. H. G. KIPPENBERG, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, 1997; A. L. MOLENDIJK / P. PELS (Hg.), *Religion in the making. The emergence of the sciences of religion* (SHR 80), Leiden 1998.

bezugsetzung von Altem und Neuem Testament oder auch eine von dogmatischen Prämissen geleitete, als allzu unkritisch empfundene Neigung, dem Anspruch der biblischen Texte entgegenzukommen, sie als historisch zuverlässige Quellen zu betrachten.

Bald nach dem Tode Ritschls 1889 erschienen in rascher Folge bahnbrechende exegetische Untersuchungen aus dem Kreis der Religionsgeschichtlichen Schule. Sie verdankten sich nicht nur einer gemeinsamen methodischen Stoßrichtung, sondern erzielten auch hinsichtlich ihrer Ergebnisse eine auffällige Übereinstimmung. Wenn ich im Folgenden an einige dieser Schriften erinnere, will ich damit nicht behaupten, dass sie alle auf der Höhe gegenwärtiger exegetischen Einsichten wären. Es kommt mir vielmehr darauf an, zu zeigen, mit Hilfe welcher Methodik ihre Ergebnisse erzielt worden sind.

Blickt man auf die neutestamentliche Exegese, so kann man zunächst an Johannes Weiß und seine kurze Schrift »Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes« denken⁴, in der er zeigte, dass jüdisch-apokalyptische Vorstellungen den Hintergrund der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu darstellen, die deshalb einen streng futurisch-eschatologischen Charakter trage. Das war zunächst ein schneidender Widerspruch gegenüber Ritschls sittlich-innerlichem Verständnis des Reiches Gottes. Ihm gegenüber machte Weiß deutlich: Die ethischen Forderungen Jesu können nicht als Ableitungen allgemein gültiger ethischer Normen aus einem innerweltlich-gegenwärtigen Ideal menschlicher Gemeinschaft verstanden werden. Jesu Ethik ist vielmehr ganz und gar von der Erwartung des bevorstehenden Weltendes bestimmt gewesen. Aus diesen exegetischen Beobachtungen zieht Weiß den Schluss, »dass das Reich Gottes nach der Auffassung Jesu eine schlechthin überweltliche Größe ist, die zu dieser Welt in ausschliessendem Gegensatze steht. Damit ist aber gesagt, dass von einer *innerweltlichen* Entwicklung des Reiches Gottes im Gedankenkreise Jesu die Rede nicht sein kann«⁵.

Von besonderer Bedeutung in unserem Zusammenhang ist die Frage, wodurch die von Weiß in Anspruch genommene religionsgeschichtliche Methodik ausgezeichnet ist. Auffällig ist zunächst, dass Weiß sich materialiter auf die kanonischen Schriften des Neuen Testaments beschränkt⁶. Nicht das Nebenein-

⁴ J. WEISS, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892.

⁵ AaO 49f.

⁶ Eine Ausweitung der Materialbasis auf die zwischentestamentlichen apokryphen Schriften bringt erst die zweite, völlig neubearbeitete Auflage 1900, die allerdings zugleich die Ergebnisse der ersten Auflage abschwächt. Es ist Weiß, wie auch aus der verarbeiteten Literatur hervorgeht, ersichtlich gar nicht darum gegangen, die Predigt Jesu vergleichend neben die messianischen Hoffnungen des Judentums zu stellen. Nicht einmal auf E. SCHÜRER, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. I: Einleitung und politische Geschichte, 1886²; Bd. II: Die inneren Zustände

ander verschiedener Religionen interessiert ihn, sondern die Geschichtlichkeit der einzelnen Religion. Die religionsgeschichtliche Methode bedeutet für Weiß nicht den Vergleich der Geschichte unterschiedlicher Religionen, sondern den geschichtlichen Blick auf einzelne religiöse Phänomene.

Wenige Monate nach Weiß' Untersuchung, im selben Jahr 1892, erschien Wilhelm Boussets Arbeit über »Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum«⁷. Das Ziel bestand darin, auf dem Hintergrund der religionsgeschichtlichen Erforschung des zeitgenössischen Judentums und methodisch auf dem Wege des »religionsgeschichtlichen Vergleichs«, wie bereits der Untertitel der Arbeit zu erkennen gibt, eine Gesamtauffassung von Leben und Wirken Jesu zu gewinnen. Der notwendige »exegetische Einzelkampf«⁸ wird geführt von der Einsicht aus, dass »der Grundton seines [sc.: Jesu] ganzen frommen Lebens [...] der Gottvaterglaube«⁹ ist. Im Ausgang von einem solchen im religionswissenschaftlichen Vergleich gewonnenen Ansatz erhofft sich Bousset, Vereinsseitigungen und Verabsolutierungen einzelner Begriffe vermeiden zu können und vermag sich ebenso gegen die Stilisierung Jesu zum »Idealmenschen«¹⁰ zu wenden wie für die Ergänzungsbedürftigkeit der rein eschatologischen Perspektive Weiß' auszusprechen¹¹. Doch auch Bousset kommt zu dem Ergebnis des »völlig überweltlichen Standpunkt[es] Jesu«¹²: »Von der Gewissheit seines Gottvaterglaubens aus ist ihm der ganze kommende Weltverlauf etwas im wesentlichen gleichgültiges. [...] Für Jesus bleibt die Welt immer die Welt, das Diesseits im unauflöselichen Gegensatz zum Jenseits.«¹³

Palästinas und des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 1890², das bis zum Erscheinen der durch Emil Kautzsch besorgten Edition der Apokryphen und Pseudepigraphen im Jahr 1900 (Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, zwei Bände, übers. und hg. von E. KAUTZSCH, 1900) als Standardwerk gelten muss, bezieht Weiß sich in seiner Arbeit; lediglich durch die von Weiß als Anlass seiner Auseinandersetzungen hervorgehobenen zeitgenössischen Preisschriften Otto Schmollers (O. SCHMOLLER, Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments. Bearbeitung einer von der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion gestellten Aufgabe, Leiden 1891) und Ernst Issels (E. ISSEL, Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament. Eine von der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift, Leiden 1891) wird der Bezug auf die messianischen Vorstellungen im zeitgenössischen Judentum mittelbar eingeführt.

⁷ W. BOUSSET, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich, 1892.

⁸ AaO 113.

⁹ AaO 41.

¹⁰ AaO 113.

¹¹ Vgl. z.B. aaO 5f, Anm. 2; 113.

¹² AaO 102.

¹³ AaO 102f.

Wieder soll ein kurzer Blick der Methodik gelten. Anders als Weiß schlägt Bousset durchaus den Weg des Religionsvergleiches ein. Ihm geht es um die breite »Heranziehung der religiösen Gedanken- und Stimmungs-Welt des Spätjudentums zum Verständnis der geschichtlichen Erscheinung Jesu«¹⁴. Doch genauso wie Weiß will Bousset sich damit in den Kontext der »realistische[n] Geistesströmung unsrer Zeit [stellen], die sich auch auf [dem] Gebiet theologischer Arbeit geltend gemacht hat«¹⁵, und er erklärt deren Pointe wie folgt: »Vor allem aber wird hier energisch die Aufgabe erfasst, ein wirklich geschichtliches Verständnis zu gewinnen«¹⁶.

Ein wirklich geschichtliches Verständnis: Damit ist das Stichwort gewonnen, das im weiteren Verlauf noch an Bedeutung gewinnen wird. Ich belasse es bei diesen beiden Beispielen religionsgeschichtlich inspirierter und verfahrenender neutestamentlicher Exegese. Weitere Arbeiten der neutestamentlichen Religionsgeschichtler ließen sich anführen, von Hermann Gunkels »Wirkungen des Heiligen Geistes«¹⁷, bereits aus dem Jahre 1888, bis hin zu William Wredes »Messiasgeheimnis«¹⁸ aus dem Jahre 1901. Doch mir kommt es hier nur auf Folgendes an: Die neutestamentlichen Religionsgeschichtler machten sich das methodische Ideal rein geschichtlicher Forschung zu eigen und befreiten sich damit insbesondere von dogmatischen Vorgaben. Sie betrachteten das Christentum, wie alle Religionen, als eine durch und durch historische Erscheinung. In dieser Perspektive konnte das Christentum nicht mehr als eine von außen in die Geschichte tretende Macht gelten, sondern wurde als eine innergeschichtliche Größe aufgefasst. Destruiert war für die Religionsgeschichtler damit die Auffassung von der Übernatürlichkeit des Christentums – nicht aber, wie sofort hinzuzufügen ist, seine Einzigartigkeit und sein Wahrheitswert. Dieser methodische Weg einer geschichtlichen Betrachtung des Christentums führte die neutestamentlichen Religionsgeschichtler – weitgehend übereinstimmend – zu der inhaltlichen Entdeckung einer Zentralstellung der Eschatologie innerhalb der religiösen Vorstellungswelt des Urchristentums. Die religionshistorische Betrachtungsweise des Christentums ließ Züge hervortreten, die eine Distanz zur Welt ausdrückten, vor allem eschatologische und apokalyptische Vorstellungen. Damit geriet dieses neue Bild des Christentums in einen Gegensatz zum liberaltheologischen Kulturprotestantismus Ritschlschen Gepräges, in dem der re-

¹⁴ AaO 6.

¹⁵ AaO 5.

¹⁶ AaO 6.

¹⁷ H. GUNKEL, Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie, 1888.

¹⁸ W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, 1901.

ligiöse Sinn des Christentums und seine Bedeutung für den Aufbau des Ethos weitgehend zusammenfielen. Im Widerspruch gegen dieses harmonistische Modell haben die Neutestamentler der Religionsgeschichtlichen Schule »die im eschatologischen Charakter des urchristlichen Kerygmas liegenden Spannungen zwischen Religion und ›Welt‹ zu einem für das Wesen wahrer Christlichkeit konstitutiven, normativen Gegensatz radikalisiert«¹⁹.

Eine diesen Tendenzen vergleichbare Zielrichtung wird man auch in der von den zeitgenössischen religionswissenschaftlichen Entwicklungen inspirierten alttestamentlichen Exegese feststellen können. Allerdings zeigt sich diese Zielrichtung nicht erst bei den Mitgliedern der Religionsgeschichtlichen Schule, sondern eindrücklich vor allem in der vorangehenden Generation. Zu denken ist daran, dass die konsequent historische Methode vor allem durch die Entdeckung der Gestalt des Propheten die Einsicht in das Überschießende religiös-asketischer Weltverneinung über jede Kulturtätigkeit befördert hatte. Nicht erst Bernhard Duhm wäre hier zu nennen, der die schöpferische religiöse Eigenkraft der Propheten dadurch freizulegen versuchte, dass er das Ursprüngliche ihrer Verkündigung von deren Abschleifungen durch spätere Bearbeitungen unterschied. Man müsste wohl bereits auf Julius Wellhausen hinweisen, der – bei all seiner Kritik an Duhms Hochschätzung der Prophetie – doch mit der Spätdatierung der Priesterschrift erst die freie Sicht auf die Prophetie und das ihr eigentümliche religiös Klare und Lebendige ermöglicht hat. Bei allen notwendigen Präzisierungen wird man sagen können, dass die religionsgeschichtlich verfahrenende alttestamentliche Exegese zu Ergebnissen führte, die eine programmatische Entgegensetzung von Priester und Prophet nahelegte, in der das Überschießende authentischer prophetischer Welt- und Kulturdistanz über alle späteren und epigonalen Formen der Ethisierung, Institutionalisierung und Kulturanpassung der jüdischen Religion betont werden konnte.

Ich möchte das Ergebnis dieses ersten Teils folgendermaßen zusammenfassen: Die Anwendung der geschichtlichen Methode, die Beschreibung des Urchristentums (bzw. des Judentums) in religionsgeschichtlicher Perspektive führt zu einer Infragestellung von eingespielten, dogmatisch entfaltenen Selbstverständlichkeiten der Ritschlschen Schultradition. Dem wissenschaftlichen Blick kaum noch erschwinglich ist die Ansicht, dass Christus von außen in die Geschichte trat als supranaturale Selbstoffenbarung Gottes mit entsprechender Begründungskraft für dogmatisch und ethisch zu konkretisierende Konsequenzen. Viel näher liegt nun die Ansicht, dass Jesus der in der Geschichte und unter ihren Bedingungen auftretende religiöse Genius ist, der in höchst vollendeter, konkreter und wirkungsvoller Form die Einzigartigkeit der von ihm aus-

¹⁹ F. W. GRAF, Max Weber und die protestantische Theologie seiner Zeit (ZRG 39, 1987, 122–147), 127.

gehenden christlichen Religion zum Ausdruck zu bringen vermochte. Die religionsgeschichtliche Methode stellt also den Einspruch gegen übergeschichtlich-jenseitige Argumentationen in der Dogmatik und der Ethik dar, wie beispielsweise Ritschl sie in Anspruch genommen hatte.

II

Damit gehe ich über in den zweiten Teil meiner Überlegungen, in dem ich nach den Auswirkungen dieser Impulse der religionsgeschichtlichen Exegese auf die zeitgenössische Homiletik fragen möchte. Hier ist eine Vorbemerkung nötig:

Die Homiletik im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts war quer durch die theologischen Schulrichtungen zutiefst vom Bedürfnis nach einer Neuorientierung geprägt. Die Plausibilitätskrise, die das Christentum und die Theologie am Ende des Jahrhunderts zunehmend zu erfassen begann, wurde in der Homiletik vergleichsweise scharf wahrgenommen. An Reformvorschlägen herrschte kein Mangel, und gemeinsam ist ihnen die Absicht, die Verkündigung des Evangeliums näher an der Wirklichkeit, am Alltag, am Erleben und am Lebensgefühl der Hörer auszurichten. Diesem Grundmotiv sind die homiletischen Konkretionen der unterschiedlichen theologischen Lager durchweg verpflichtet.

Zugleich wird man sagen müssen, dass die überwiegende Fülle der Reformimpulse aus dem Umfeld der von der Theologie Albrecht Ritschls geprägten Homiletik stammte. Ohnehin verdankte Ritschls Theologie ihrem praktischen Interesse und ihrer ethisch-personhaften Ausrichtung eine starke und nicht ungewollte Inanspruchnahme durch predigttheoretische und predigtpraktische Umsetzungen²⁰. Nun ließen sich vom Boden dieser Theologie aus und in der – kritischen – Weiterentwicklung der homiletischen Impulse, die sie bereits gegeben hatte, auch vergleichsweise leicht die innovativen Konzepte der »Modernen Predigt« gewinnen, die die Debatten um die Zukunft der Predigt ab ca. 1890 stark bestimmten und für die vor allem die Namen Paul Drews, Otto Baumgarten und Friedrich Niebergall stehen²¹. Daneben spielten – das muss man einleitend deutlich sagen – die Auseinandersetzungen mit den Impulsen der Religionsgeschichtler in der Homiletik nur eine vergleichsweise geringe Rolle.

Wo allerdings diese Auseinandersetzungen doch geführt wurden, sind sie höchst aufschlussreich, weil sie das Problem der Predigt unter den Bedingungen der Neuzeit sehr viel grundsätzlicher berühren als andere homiletische Reformkonzepte. Diese Auseinandersetzungen kennen keine endlose Zahl von Argu-

²⁰ Vgl. dazu F. WINTZER, Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der »dialektischen Theologie« in Grundzügen (APTh 6), 1969, 133–137.

²¹ Vgl. dazu aaO 137–183.

menten, sondern folgen bestimmten, wiederkehrenden Mustern. Drei Haupttypen wird man erkennen können, die ich im Folgenden durch exemplarische Belege beschreiben möchte.

1.) Der erste zu nennende Typus der homiletischen Auseinandersetzung mit den Impulsen der Religionsgeschichtler ist der ihrer trotzigen Relevanzbestreitung bei gleichzeitigem Rückzug auf den Standpunkt des frommen Bekenntnisses. Diese Form ist die schroffste Art des Umganges mit den religionsgeschichtlichen Einsichten. Sie muss aber hier genannt werden, weil sie im methodischen homiletischen Bewusstsein der Prediger am weitesten verbreitet gewesen sein dürfte, mithin das – ja kaum sicher erreichbare und erhebbare, weil literarisch nicht einschlägige – individuelle homiletische Normalbewusstsein weitgehend bestimmt haben dürfte. Einen eindrücklichen Niederschlag hat diese Ablehnung in der Homiletik des Berliner Praktischen Theologen Leonhard Fendt gefunden²². Zwar ist sie, 1949 erschienen, in zeitlicher Hinsicht wahrlich nicht mehr als direkte Reaktion auf die Religionsgeschichtler zu sehen, aber in der Kräftigkeit ihrer Zurückweisung zeigt sie eine unmittelbare Betroffenheit, die exemplarisch sein dürfte.

Fendt setzt ein mit der Beobachtung, dass die neuerdings aufgekommenen Einsichten in die religionsgeschichtlichen Probleme des Alten und des Neuen Testaments den Prediger, der den Exegeten befragt, »wirklich verwirren«, weil »alle großen Glaubens-Bastionen hinfällig zu werden« scheinen²³. Als Beispiel wird darauf verwiesen, dass man nach der Lektüre Wilhelm Boussets am Ende nicht mehr wisse, »wo aus und wo ein«. Fendt fährt fort: »Hier muss dem Prediger geholfen werden. Und das kann nur die Kirche Jesu Christi.« Sie kann dies, indem sie – eingedenk der Vorläufigkeit und der ständigen Wandelbarkeit aller wissenschaftlichen Einsichten – daran erinnert, dass Jesus selbst für den Prediger der »Leiter und Garant« der Inhalte seiner Verkündigung sei. Daraus folgt der Imperativ:

»Verkündigt den ›Menschensohn‹, nicht weil er iranisch sein könnte, sondern weil die Apostel Jesum mit dem ›Menschensohn‹ gleichsetzten, ja weil Jesus selbst sich mit dem ›Menschensohn‹ feierlich identifizierte! Verkündigt die Besiegung des Satansreiches durch das Gottesreich, nicht weil es persisch so gedacht wurde, sondern weil Jesus es so verkündigte und wirkte!«

Man sollte diese Reaktion nicht vorschnell als unangemessen verwerfen. Sie ist zunächst ein ausdrucksstarkes Indiz dafür, dass religionsgeschichtliche Einsichten als Kränkungen der individuellen Frömmigkeit erlebt werden können, die so tief sitzen, dass ihnen nur noch mit dem Beharren auf der frommen Gewissheit begegnet werden kann. Vor allem aber zeigen sich hier schon – freilich

²² L. FENDT, *Homiletik. Theologie und Technik der Predigt* (STö.H 4), Berlin 1949.

²³ AaO 29. Alle folgenden Zitate ebd.

wohl eher unbewusst – die Ansätze eines genuin religionsgeschichtlichen Argumentes²⁴, indem die Wirkungsgeschichte eines biblischen topos als Gewicht gegenüber seinem religionsgeschichtlichen Ursprung geltend gemacht wird.

2.) Auf den ersten Blick entgegengesetzt ist der zweite Typus, der die religionswissenschaftlichen Impulse zustimmend in die Homiletik zu integrieren versucht. Freilich geschieht dies in einer Weise, die sich ausschließlich auf die *Inhalte* der religionsgeschichtlichen Forschungen bezieht, ihren *methodischen* Grundsätzen dabei aber zuwiderhandelt. Zu beobachten ist dies etwa an den Ausführungen Friedrich Niebergalls. Sein Programm der modernen Predigt, wie es sich vor allem in der 1902 erschienenen Homiletik²⁵ zeigt, geht aus von der ethischen Schwerpunktsetzung und von der zentralen Bedeutung des Reich-Gottes-Gedankens, wie Niebergall sie in der Theologie Ritschls vorfand. Niebergall bemüht sich jedoch um deren homiletisch konkretisierende Ergänzung und Weiterentwicklung unter anderem durch den Versuch der Integration religionspsychologischer und – hier von besonderem Interesse – religionsgeschichtlicher Einsichten. Ausführlich hervorgehoben wird der Umstand, dass die neuere religionsgeschichtliche Forschung die zentrale Bedeutung eschatologischer Motive in der Lehrweise Jesu erschlossen und den eschatologischen Charakter des Reiches Gottes unterstrichen habe²⁶. Daraus zieht Niebergall die Konsequenz, den Reich-Gottes-Gedanken um die eschatologische Dimension zu bereichern und als teils jenseitige, teils innerweltliche Größe darzustellen. In dieser gegenüber Ritschls Reich-Gottes-Begriff modifizierten Gestalt behält der Reich-Gottes-Gedanke aber seine Funktion als Zentralbegriff der Ethik, insofern in ihm »alles Bemühen um ein gutes und zufriedenes Leben« als eines »Gott wohlgefälligen Lebens« begründet ist²⁷. In einen eigentümlichen Widerspruch zum Geist religionsgeschichtlichen Denkens gerät Niebergall aber nicht durch diesen Gedanken allein, sondern durch den ungeschichtlichen Gebrauch, den er von seiner Einsicht in die Zentralstellung der Eschatologie für die Verkündigung Jesu macht: diese geschichtlich gewonnene Einsicht wird den geschichtlichen Zusammenhängen enthoben, umstandslos auf die Anforderungen biblischer Ethik überhaupt projiziert und damit in ungeschichtlicher Weise festgeschrieben²⁸.

²⁴ Zur weiteren Entfaltung dieses Argumentes vgl. unten Abschnitt IV.

²⁵ F. NIEBERGALL, *Wie predigen wir dem modernen Menschen. Eine Untersuchung über Motive und Quietive*, 1902.

²⁶ Vgl. aaO 10–20.

²⁷ AaO 13.

²⁸ In einer verkürzten Form kann man dieses Verfahren auch in der Homiletik des Tübinger Praktischen Theologen Paul Wurster beobachten: Die religionsgeschichtliche Einsicht in die Zentralstellung der Eschatologie wird als Argument gegen Ritschls Kulturoptimismus in Anschlag gebracht und in die Forderung nach dem eschatologischen

3.) Der dritte Typus ist dadurch bestimmt, dass er die Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung in ihrer Bedeutung und Reichweite einschränkt. Exemplarisch zu studieren ist dies an der 1906 erschienenen Homiletik des Gießener Praktischen Theologen Martin Schian²⁹. Zunächst hält er fest: Die Predigt soll auf der Höhe der theologischen Einsichten der Zeit gehalten werden³⁰. Schian bekennt sich rückhaltlos zur »geschichtlichen Theologie« seiner Zeit³¹ und nimmt zustimmend auf konkrete Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung Bezug: »Uns ist durch die Riesenarbeit der Forschung erst das Verständnis für die Persönlichkeit der Propheten und für ihre geschichtliche Stellung und Hoffnung aufgegangen.«³²

Gleichwohl setzt Schian ausführlich auseinander, dass das Alte Testament als vollgültige Stoffquelle der Predigt ausscheide, weil es »weder religiös, noch ethisch auf christlicher Höhe«³³ stehe. Vielmehr biete es lediglich »vorchristliche Gedanken«³⁴ und müsse daher als »Vorstufe des Christentums«³⁵ betrachtet werden. Nur als mittelbare Stoffquelle komme das Alte Testament dieses seines Verweisungscharakters halber in Frage. Darum gilt: »Treffliche Stoffquellen finden wir überall da, wo das Sehnen und Hoffen des israelitischen Volks in religiöser Bestimmtheit, wenschon in unvollkommener Form, zu Tage tritt.«³⁶ In der Predigt werden alttestamentliche Texte darum als Verweise auf neutestamentliche Texte eingesetzt und mit diesen zusammengestellt. Schian führt aus: Der Prediger wird die Texte »nie so verwerthen, wie es nur unter der Voraussetzung strenger Geschichtlichkeit möglich wäre. Aber wir haben das fröhliche Bewußtsein, dass wir dadurch auch nicht das Geringste an religiösem Wert verlieren.«³⁷ Das gilt als hermeneutische Maxime dann aber auch für neutestamentliche Texte: Auch sie geben »wichtigen, religiös-ethischen Stoff, den wir ganz unabhängig von der kritischen Würdigung derselben nützen können«³⁸. Schian schließt seine Ausführungen mit dem Satz:

Zuschnitt der christlichen Weltanschauung und insbesondere der Predigt umgemünzt (vgl. P. WURSTER, Text und Predigt [Handreichung für das geistliche Amt 1], 1921, 76. 82). Auch hier zeigt sich also: Die Petrifizierung der religionsgeschichtlichen Einsicht widerruft die Methode, mit der jene Einsicht erst gewonnen werden konnte.

²⁹ M. SCHIAN, Die Predigt. Einführung in die Praxis (PThHB 2), 1906.

³⁰ Vgl. aaO 9–19.

³¹ AaO 92.

³² AaO 96.

³³ AaO 85.

³⁴ AaO 84.

³⁵ AaO 86.

³⁶ AaO 95f.

³⁷ AaO 98.

³⁸ AaO 100.

»Eine herrliche Stoffquelle, die Bibel. Um so herrlicher, je weniger wir uns zur Benützung unfruchtbarer Partien zwingen lassen. Wahren wir uns die Freiheit der Wahl, und wir finden unendlich viel Ähren, die Körner haben!«³⁹

Die religionsgeschichtliche Forschung kann hier also ohne weiteres zugelassen werden, weil sie das Problem der Normativität der biblischen Texte gar nicht berührt. Denn die Geltungsgründe der biblischen Texte sind ohnehin nur im religiösen Bewusstsein zu finden. Es wird gewissermaßen das Begründungsverhältnis umgekehrt: Nicht die biblischen Schriften bestimmen das religiöse Bewusstsein, sondern die im religiösen Bewusstsein lebendigen normativen Kriterien dessen, was der christliche Glaube sei, begründen die Geltung der – nach diesen Kriterien ausgewählten und gewichteten – biblischen Texte. Normativität ist also nicht mehr Sache der biblischen Texte bzw. ihrer Auslegung oder Wirkung, sondern Sache des religiösen Bewusstseins.

So viel zu den Haupttypen der Aufnahme und Verarbeitung religionsgeschichtlicher Einsichten durch die Homiletik. Der voranstehende Überblick zeigt: wo die religionswissenschaftlichen Forschungen in der Homiletik nicht schlechterdings zurückgewiesen werden, da werden ihre Impulse auf zwei Hauptwegen in die Homiletik integriert.

Entweder werden ihre Ergebnisse lediglich als Umdeutungen der Aussagegehalte der biblischen Texte verstanden und gleichsam dogmatisch festgeschrieben. Es wird also der Versuch unternommen, die Ergebnisse des religionsgeschichtlichen Denkens (wie etwa die Bedeutung der Eschatologie) so aufzunehmen, dass diese zum übergeschichtlichen, allem geschichtlichen Wandel enthobenen spezifischen Sinn biblischer Texte erklärt werden. Das aber ist problematisch, weil so die Ergebnisse religionsgeschichtlichen Denkens verabsolutiert werden, was dem sie hervorbringenden geschichtlichen Denken widerspricht.

Oder aber der zweifelhaft gewordenen Offenbarungsgemäßheit der biblischen Texte wird die Offenbarungsgemäßheit des frommen Bewusstseins vorgeordnet, um überhaupt Offenbarungsgemäßheit festzustellen und festzuhalten. Auch das ist problematisch, weil recht umstandslos in ein undurchschaubares Bewusstsein verlegt wird, was sich in den Texten nicht mehr finden lässt. So wird vermieden, die Allgemeingültigkeit historischer Bedingungen, die die Religionsgeschichtler auch für das Christentum geltend zu machen suchten, akzeptieren zu müssen.

Der Überblick macht also die Herausforderungen, die sich aus den religionsgeschichtlichen Forschungen für die biblische Predigt ergeben, umso deutlicher: Wie kommt die für die Predigt notwendige und in der Predigt voraus-

³⁹ AaO 107.

gesetzte Verbindlichkeit biblischer Texte zustande, wenn die beiden hauptsächlichen Reaktionsmuster, die die exemplarischen Antworten der homiletischen Tradition erkennen ließen, uns nicht ohne weiteres erschwänglich sind? Die Frage lautet zugespitzt: Wie lässt sich eine homiletische Begründung biblischer Predigt finden, die nicht übergeschichtliche, offenbarungsmäßige Voraussetzungen in Anspruch nimmt, sondern sich den Bedingungen historischen Denkens und religionsgeschichtlicher Wandelbarkeit verpflichtet weiß? Es zeigt sich also: Die Frage nach der Möglichkeit biblischer Predigt angesichts der Herausforderungen religionsgeschichtlichen Denkens ist nichts Geringeres als eine konkrete Variante der großen Frage nach den Geltungsgründen des Christentums unter den Bedingungen des neuzeitlich-aufgeklärten, historischen Bewusstseins. Sie kann darum auch nur als konkrete Variante der Bearbeitungsversuche, die diese große Frage erfahren hat, erörtert werden.

III

Darum möchte ich im nächsten Schritt an zwei Grundgedanken Ernst Troeltschs erinnern. Der Systematiker der Religionsgeschichtlichen Schule reagierte mit ihnen auf die von den Erkenntnissen seiner exegetischen Freunde aufgeworfenen systematisch-theologischen Fragen und entwickelte diese zugleich weiter.

Troeltsch hat 1898 in einer Analyse der zeitgenössischen theologischen Lage⁴⁰ die systematische Pointe der Theologie der Religionsgeschichtler darin gesehen, dass sie sich entschlossen gegen jede »Isolirung des Christentums«⁴¹ aus seinen geschichtlichen Zusammenhängen und religionsgeschichtlichen Kontexten gewendet hätten. Zwei Aufgaben entstünden für die Theologie aus dieser Absicht. Zum einen gehe es darum, »die allgemeinen religionsgeschichtlichen Methoden [...] ohne jeden Vorbehalt anzuwenden und zu sehen, was dabei herauskommt«⁴². Zum anderen komme es darauf an, *gerade unter den Bedingungen dieser Methoden und ihrer Anerkennung* »doch Möglichkeit und Notwendigkeit fester religiöser Ueberzeugungen zu erweisen, die nicht bloß für die Theologie, sondern vor allem für unsre in Skepsis und Relativismus verweichlichende Gesittung unentbehrlich sind«⁴³.

Beide Aufgaben hängen eng miteinander zusammen. Denn Troeltschs Auffassung lautet, kurz zusammengefasst: Erst der konsequent und ausnahmslos

⁴⁰ E. TROELTSCH, Zur theologischen Lage (ChW 12, 1898, 627–631. 650–657).

⁴¹ AaO 629.

⁴² AaO 629f.

⁴³ AaO 630.

historische Blick kann die Einsicht eröffnen, dass die Geltungsgründe des Christentums in seiner religionsgeschichtlichen Einzigartigkeit liegen – und umgekehrt: allein diese Einsicht ist es, die den Selbstanspruch des Christentums unter den Bedingungen modernwissenschaftlichen, das heißt stets: geschichtlichen, Denkens plausibel machen kann. Die Frage nach der Methode und diejenige nach den Geltungsgründen werden von Troeltsch also geradezu als zwei Seiten ein und derselben Frage gesehen. Das muss stets berücksichtigt werden, wenn im Folgenden Troeltschs Ausführungen referiert werden sollen.

Die historische Methode gilt Troeltsch als die die Neuzeit kennzeichnende und auszeichnende Denk- und Forschungsweise der modernen Wissenschaft, insofern sie sich von metaphysischen Setzungen befreit hat und gegenüber naturwissenschaftlicher Begriffsbildung selbständig bleibt. Sie bedeutet die Erweiterung des Horizontes »rückwärts in die Vergangenheit und seitwärts über die ganze Breite der Gegenwart«, die die »naive Zuversicht jedes herrschenden Kulturtypus und Wertsystems zur Selbstverständlichkeit seiner eigenen Geltung erschüttert«⁴⁴. Diese werden ein historisches Objekt neben anderen. Das historische Denken ist insofern auf allen Gebieten »das Ende der dogmatischen Begriffsbildung, die die naiven Geltungsansprüche mit irgend welchen verhältnismäßig einfachen Begriffen hypostasierte, sei es zu Offenbarungen, sei es zu natürlichen Vernunftwahrheiten«⁴⁵.

Am anschaulichsten werden die Reichweite des historischen Verfahrens und seine Bedeutung für die Theologie anhand von Troeltschs 1900 verfasstem Aufsatz »Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie«⁴⁶. In der Auseinandersetzung mit der Bestimmung des Christentums als der absoluten Religion, die Friedrich Niebergall im Zusammenhang einer im Wesentlichen apologetisch ausgerichteten Argumentation gegeben hatte, wirft Troeltsch dessen Theologiekonzeption eine »dogmatische Methode« vor: Sie operiere mit dem Dualismus von Heilsgeschichte und Profangeschichte, sehe ihre Aufgabe in der Konstruktion der Heilsgeschichte, die ihren Ausgang bei übergeschichtlichen Setzungen des religiösen Bewusstseins nehme, vernachlässige damit alle Profangeschichte und verunmögliche eine unbefangene Analyse der geschichtlich gegebenen Wirklichkeit des Christentums.

Troeltschs Gegenprogramm sieht, unter dem Stichwort der »historischen Methode«, den »Aufbau der Theologie auf historischer, universalgeschichtli-

⁴⁴ E. TROELTSCH, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912), mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen (KGA 5), hg. von T. RENDTORFF / S. PAUTLER, 1998, 113.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ E. TROELTSCH, Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie (1900; jetzt auch in: Ernst Troeltsch Lesebuch, hg. von F. VOIGT [UTB 2452], 2003, 2–25).

cher Methode«⁴⁷ vor, mithin die »phänomenologisch-historische Beschäftigung mit der Religion«⁴⁸. Es wird also abgelehnt, dass leitende Prämissen des religiösen Bewusstseins wie Offenbarung, Wunder, Wiedergeburt, innere Erfahrung usw. als nur dem Glauben zugängliche, vorwissenschaftlich-übernatürliche Wahrheiten zur Grundlage aller nachfolgenden theologisch-wissenschaftlichen Reflexion gemacht werden. Das wäre das Verfahren der dogmatischen Methode. Wer die historische Methode anwendet, weiß dagegen, dass die Normen, die er setzt, geschichtlich entstanden sind und geschichtlichen Wandlungen unterliegen. Die historische Methode hat ihre Pointe darin, dass das Verfahren der Setzung oder Inanspruchnahme von Normen erstens mit Blick auf die Zusammenhänge geschieht, in denen diese oder jene Norm steht, und zweitens mit der auf Dauer gestellten, selbstkritischen Frage im Hintergrund geschieht, warum diese oder jene Norm gesetzt wird.

Allein auf der historischen Methode kann Troeltschs Auffassung zufolge eine Theologie begründet werden, die dem zeitgenössischen modernwissenschaftlichen Bewusstsein angemessen und vermittlungsfähig bleibt. Die Begründung der Theologie aus religiöser Gewissheit und die Verortung ihrer Ansprüche in den religiösen Überzeugungen der Gemeinde – wie sie etwa der Schule Albrecht Ritschls vorschwebte, von der Troeltsch sich hier abgrenzt – erscheinen Troeltsch dagegen als apologetischer Rückzug.

Troeltschs Plädoyer für die historische Methode im Gegensatz zur dogmatischen Methode markiert also scharf den Zusammenstoß von historischem Denken und unhistorisch normativ gesetzter Wahrheit. Diesem Zusammenstoß korrespondiert aber als Kehrseite Troeltschs Überzeugung der Vereinbarkeit von Christentum und modernem Bewusstsein⁴⁹, die sich ihm nun gerade im religionsgeschichtlich vergleichenden Blick auf das Christentum erweist.

In der 1902 erschienenen Absolutheitsschrift hat Troeltsch diese Auffassung ausführlich erläutert⁵⁰. Hier legt er dar, dass im Christentum die persönliche Gottesbeziehung des Einzelnen und mit ihr der Wert der individuellen Persönlichkeit in höchster Weise ausgebildet sind. Diese Einsicht in die »personalistische Signatur des Christentums«⁵¹ begründet dann zwar nicht die »Absolutheit« des Christentums – ein solches Urteil ist unter den Bedingungen histori-

⁴⁷ AaO 11.

⁴⁸ AaO 16.

⁴⁹ Vgl. T. RENDTORFF, Einleitung (in: TROELTSCH, KGA 5 [s. Anm. 44], 1–50), 3 im Rückgriff auf einschlägige Formulierungen Troeltschs.

⁵⁰ S. Anm. 44.

⁵¹ F. VOIGT, Die historische Methode der Theologie. Zu Ernst Troeltschs Programm einer theologischen Standortepistemologie (in: F. W. GRAF [Hg.], »Geschichte durch Geschichte überwinden«. Ernst Troeltsch in Berlin [Troeltsch-Studien, NF 1], 2006, 155–173), 161.

scher Einsicht kaum erschwinglich –, aber die relative »Höchstgeltung« im gegebenen Kulturkreis.

In unserem Zusammenhang kommt es auf die nähere inhaltliche Ausführung zunächst aber weniger an als auf Troeltschs Verfahren, mit Hilfe der historischen Methode den Personalismus als Zentralanschauung des Christentums festzuhalten. Es unterscheidet sich von der sogenannten dogmatischen Methode erstens dadurch, dass das Ergebnis durch die Suche nach dem Zusammenhang mit anderen, ebenfalls in Frage kommenden Anschauungen und nach dem Zusammenhang mit dem Ganzen gefunden werden sollte. Der zweite Unterschied besteht darin, dass die selbstkritische Frage, ob der Personalismus tatsächlich – wie behauptet – die normative Zentralanschauung des Christentums ist, auf Dauer gestellt wird. Denn jede theologische Aussage, die den Gedanken des Personalismus in Anspruch nimmt oder entfaltet, wird zugleich verstanden als eine implizite – sei es zustimmend weiterentwickelnde, sei es kritisch in Frage stellende – Stellungnahme zu der Behauptung, dieser Gedanke sei die Zentralanschauung des Christentums. Abgekürzt und zusammengefasst gesagt: Normbildung im Sinne der historischen Methode zielt nicht – wie bei Inanspruchnahme der dogmatischen Methode – darauf, ein für alle Mal einen ewigen Wert zu gewinnen; sondern Normbildung im Sinne der historischen Methode ist der Vorgang einer permanenten, selbstkritischen Form der Orientierungsbildung, der stets zwischen Kritik und Konstruktion oszilliert und in dem das Ergebnis sich stets von neuem bewähren muss. Die Ergebnisse solcher Normbildung, so muss man nüchtern sagen, sind vorläufig. Es wird damit gerechnet, dass sie sich wandeln, so wie sie auch jetzt schon das Ergebnis ständiger Wandlungen sind.

IV

Im letzten Gedankenschritt muss es darum gehen, die großen Fragestellungen des vorangegangenen Abschnittes auf die gegebene homiletische Fragestellung zu beziehen. Das bedeutet, das gewichtige Erbe der prinzipiellen Fragestellungen in die kleineren Münzen der Homiletik zu wechseln und zu sehen, welcher spezifische Ertrag sich dabei für die Fragestellung nach der Möglichkeit biblischer Predigt angesichts der Herausforderungen der Religionswissenschaft ergibt. Es ist jedoch zugleich zu sehen, dass damit ein dringendes Anliegen Troeltschs aufgenommen wird, der selbst ebenfalls das oben entfaltete prinzipielle Problem als eine religionspraktische Gegenwartsfrage ansah.

In diesem Sinne hat Troeltsch eingeschärft, dass der geschilderte und von ihm vehement geforderte Umbau der Theologie in eine religionsgeschichtliche Theologie auch tatsächlich eine Forderung an den Umbau der *Theologie* bedeu-

tet, nicht aber etwa einen Umbau der *Frömmigkeit* in eine religionsgeschichtliche Frömmigkeit. Die Frömmigkeit, die fortfährt, im Christentum die große Offenbarung Gottes zu finden, wird so wenig desavouiert wie die religiöse Sprache, in der sie sich wiederfindet oder ausdrückt. Troeltsch hat scharf gesehen und verteidigt, dass der Fromme deswegen ein Christ sein wird, »weil er hier die stärkste und einfachste Offenbarung der höheren Welt empfindet«⁵²: Seine Christlichkeit wird er von den religionsgeschichtlichen Theorien nicht abhängig machen.

Die religionsgeschichtliche Perspektive wird darum, das ist eingangs festzuhalten, nicht mehr und nicht weniger als Konsequenzen für die *homiletische Reflexion* auf die Predigt, auf ihren Zweck und auf ihre Form, auf ihre Absicht und ihre Gestaltung haben. Sie bedeutet eine Erweiterung des Problemhorizonts der Prediger, die im Idealfall eine Steigerung der Zielsicherheit der Predigt bewirkt. Aber die religionsgeschichtliche Perspektive bedeutet nicht zwangsläufig eine Umstellung der Themen oder Sprache der *Predigt selbst*. Ja, man kann sogar sagen, dass die konkrete Praxis der Auslegungspredigt von der religionsgeschichtlich verfahrenen Theologie erstaunlich wenig verändert, sondern, wie sich zeigen wird, vielmehr in ihrem Programm bestätigt wird.

Aber das ist konsequent. Denn dass die christliche Predigt die historisch sich wandelnde Auslegung eines biblischen Textes darstellt, die übliche Praxis der Auslegungspredigt also, gehört ja selbst zu den entscheidenden Faktoren der erfolgreichen Selbstkontinuierung des Christentums. Und gerade die religionsgeschichtliche Beschreibung dieser Predigtpraxis lässt die Bedeutung ihrer kontinuierlichen Fortführung für die Selbsttradierung des Christentums umso klarer hervortreten.

Daraus ergeben sich zwar nicht unwichtige, aber im Ganzen entdramatisierende Folgen für die Frage nach der biblischen Predigt angesichts der Herausforderungen der Religionswissenschaft. Die drei mir am wichtigsten erscheinenden Konsequenzen sollen abschließend umrissen werden.

1.) Das religionsgeschichtliche Denken realisiert sich nicht erst, wie deutlich geworden ist, in der Fixierung auf die Frage nach wechselseitigen Einflüssen unterschiedlicher Religionen. Von mindestens ebenso großer Bedeutung ist die Frage nach Entwicklungen innerhalb der einzelnen Religion. Die Predigt angesichts der Herausforderungen durch das religionsgeschichtliche Denken wird darum weder explizit apologetische Predigt mit dem Seitenblick auf andere Religionen noch simple religionsvergleichende Predigt, etwa nach dem in der Gegenwart gelegentlich modischen »Ich-bin-ok-du-bist-ok«-Harmonieschema. Das basiert auf einem Missverständnis religionsgeschichtlichen Denkens. Grundsätzlich bleibt die Predigt unter dem Einfluss religionsgeschichtlichen Denkens vielmehr

⁵² TROELTSCH, Absolutheit (s. Anm. 44), 202.

genau das, was sie immer gewesen ist (oder zumindest sein sollte): Die unter je gegenwärtigen Bedingungen konkretisierende und aktualisierende Auslegung eines biblischen Textes für Hörer, die als Christen angesprochen werden; sie bleibt somit ein Vorgang der Selbststradierung des Christentums.

2) Das führt schon zum nächsten Punkt, der mit einer schlichten Beobachtung einsetzen muss: Es wird faktisch ja im oben genannten Sinne auslegend gepredigt, und zwar Sonntag für Sonntag; im vorneuzeitlichen wie im neuzeitlichen Christentum, vor und nach den Einsichten der Religionsgeschichtler und auch unter den heutigen Bedingungen eines gewissen Booms multireligiöser Fragestellungen. Die biblischen Texte entfalten also in ihren gepredigten Auslegungen eine breite Wirkungsgeschichte. Die biblischen Texte sind mithin nicht Ausdruck von etwas abgeschlossen Einmaligem, sondern Teil einer Wirkungsgeschichte, in der wir selbst stehen. Und diese Wirkungsgeschichte setzt sich mit jeder einzelnen Auslegung immer noch fort. Das ist das schlechterdings entscheidende, nur dem historischen Denken einsichtige Indiz für die Einzigartigkeit der biblischen Texte. Diese Texte sind selbst *Bestandteil* einer einmaligen Geschichte, nicht nur *Ausdruck* von geschichtlich einmaligen Ereignissen. Die biblischen Texte sind Teile der historisch individuellen Geschichte des Christentums, die unter ständigen Wandlungen bis in die Gegenwart und darüber hinaus reicht. Das historisch Einmalige muss also nicht erst mühsam hinter den Texten als Frage nach dem, worauf sie verweisen, gesucht werden. Dieses historisch Einmalige besteht vielmehr in der historischen Einmaligkeit des Christentums selbst.

Ein wichtiger Aspekt ist in diesem Gedanken inbegriffen. Wenn die biblischen Texte nicht Ausdruck von etwas abgeschlossen Einmaligem sind, sondern Bestandteil von etwas noch fortgehend Einmaligem, an dem wir selbst predigend und auslegend beteiligt sind, dann bedeutet dies: Jeder Prediger beteiligt sich im Vorgang des Predigens über einen biblischen Text an der Aufstellung und Inanspruchnahme von normativen Gehalten dieses Textes. Jede Predigt nimmt den Text nicht einfach nur als etwas Gegebenes mit normativem Charakter in Anspruch, sondern sie beteiligt sich im Vorgang des Predigens über den Text an der Konstitution seines normativen Gehaltes. Die Normativität des Textes wird also nicht einfach nur behauptet oder vorausgesetzt, sondern in jedem einzelnen Vorgang seiner Auslegung konkretisiert, bestätigt, tradiert und weiterentwickelt.

Das schließt allerdings die formal-homiletische Forderung ein, dass der Prediger seine Predigt auch tatsächlich als Auslegung eines biblischen Textes konzipiert und gestaltet. Das gilt in zwei Hinsichten: Einmal, die Predigt muss als Auslegung des biblischen Textes, auf den sie sich bezieht, erkennbar sein. Sie kann diese Bezugnahme in aller Freiheit gestalten, aber sie muss zumindest dem Anspruch nach erkennbar bleiben als Auslegung des biblischen Textes. Sodann,

die Auslegung muss als konkrete und der je gegenwärtigen Situation adäquate Auslegung erkennbar sein auch im Unterschied zur reinen und gleichsam unhistorischen Paraphrase der Gehalte des biblischen Textes im Horizont seiner Entstehungssituation. Eine Auslegung wird stets so verfahren, dass sie die biblischen Texte, Bilder oder Begriffe über ihre Entstehungssituationen heraushebt und in neue, historisch sich wandelnde Kontexte stellt. Diese Übertragung muss – ebenfalls zumindest dem Anspruch nach – erkennbar werden.

3) Die biblischen Texte zeigen in diesem Übertragungsvorgang ihre Erschließungskraft immer wieder von neuem. Sie müssen ihre Erschließungskraft stets neu beweisen und über diese Erschließungskraft ihren Geltungsanspruch einholen. Im Horizont des geschichtlichen Denkens kann man sich nicht mehr mit einmal Erreichtem, sei es in biblischen Zeiten oder am vergangenen Sonntag, beruhigen. Die Geltungsgründe der Bibel als ganzer, aber auch jedes einzelnen Textes müssen in jeder einzelnen Predigt und in jeder konkreten Auslegungssituation erkennbar sein, zumindest erkennbar sein wollen. Jeder predigende Ausleger eines Textes leistet dabei im Vorgang der Auslegung seinen Beitrag zur Konstitution und historisch sich wandelnden Weiterentwicklung der Verbindlichkeit des Textes. Ein diesem Grundsatz verpflichtetes Predigtverständnis wird darum großen Wert darauf legen, das Bewusstsein für die Differenz zwischen historischer Ursprungssituation des Textes und gegenwärtiger Auslegungssituation festzuhalten. Die Predigt im Horizont religionsgeschichtlichen Denkens ist stets eine Predigt im Bewusstsein der Differenz zwischen damals und heute und mit dem Selbstanspruch, das jeweils Individuelle in diesen Situationen scharf zu markieren. Denn nur wenn das jeweils Einzigartige, auch als Unterschiedliches, scharf zum Ausdruck kommt, kann deutlich werden, in welcher konkreten Hinsicht oder mit welchem konkreten Zug des Textes oder auf welche konkrete Eigenart meiner gegenwärtigen Situation hin der überlieferte Text meine Situation orientierend und vergewissernd zu erschließen vermag. Diese Vermittlung versteht sich ja nicht von selbst und legt sich nicht von allein nahe, sondern sie ist eine konstruktive Leistung, eine konstruktive Arbeit am Verbindlichkeitsanspruch des Textes. Und sie kann nur geleistet werden im Ausgang einer Markierung der Differenzen, die die Anknüpfungspunkte für Verbindendes und Erschließendes hervortreten lassen, und mit dem Ziel, dem Hörer diese Anknüpfungen zu ermöglichen.

Ein Beispiel für ein solches konstruktiv differenzmarkierendes homiletisches Verfahren liefert, und damit möchte ich schließen, Johannes Weiß am Ende der Erstauflage seiner »Predigt Jesu vom Reiche Gottes«⁵³. Uns Heutigen, so beginnt er, ist die eschatologische Stimmung der urchristlichen Weltanschau-

⁵³ WEISS (s. Anm. 4), 67. Alle folgenden Zitate ebd.

ung nicht mehr ohne weiteres erschwinglich. »Wir bitten nicht mehr: es komme die Gnade und es vergehe die Welt, sondern wir leben in der frohen Zuversicht, dass schon *diese* Welt der Schauplatz einer »Menschheit Gottes« immer mehr werden wird.« Wie aber lässt sich der Sinn für die Vergleichbarkeit dieser auf den ersten Blick kaum verbundenen Situationen wecken? Weiß hält das für eine Aufgabe der Predigt. Den Sinn für die Stimmung Jesu, so führt er aus, werden wir am ehesten gewinnen können, wenn wir »das Gebot zur Grundlage unsres Lebens machen, das ein weiser Mann unsrer Tage ausgesprochen hat« (gemeint ist Christian Fürchtegott Gellert): Lebe, wie du, wenn du stirbst, wünschen wirst, gelebt zu haben. Erst wenn sich uns, so Weiß, in diesem Imperativ unsere eigene, heutige Lebensstimmung erschlossen hat, dann erschließt sich uns der Sinn für Anknüpfungsmöglichkeiten in der Lebensstimmung der ersten Christen – und erst dann werden wir »auch empfinden und sprechen [können], wie es die alten Christen gethan haben: Dein Reich komme«.

Summary

This article deals with the challenge posed to biblical sermons by modern religious studies. This challenge is exemplified by the demand for consistent historical methods in theology and in homiletics. From this perspective, the Christian practice of preaching by interpreting a biblical text is seen as one of the decisive factors for the successful continuation of Christianity.

»Theologien und Religionswissenschaften
an deutschen Hochschulen« –
Anfragen des Wissenschaftsrats
an den Evangelisch-theologischen Fakultätentag

von

CHRISTIAN GRETHLEIN

Schon seit einiger Zeit kann man kritische Anfragen aus unterschiedlichen Richtungen an die Theologien in den deutschen Universitäten hören:

Für manche Rektor/innen bzw. Präsident/innen von Universitäten erscheinen die Theologischen Fakultäten nach den Standards der gültigen Curricula-normwerte als unterausgelastet.

Wissenschaftspolitisch erweisen sich die Theologien dadurch hinderlich, dass sie sich der im Rahmen des sogenannten Bologna-Prozesses verordneten Stufung der Studiengänge nicht anschließen¹ und ihnen die Kirchen dabei einen nur schwer zu überwindenden rechtlichen Rückhalt geben.

Zudem sind kritische Anfragen an die Wissenschaftlichkeit der Theologien als bekenntnismäßig gebundener Fächer unüberhörbar. So kann gefragt werden, ob sie nicht durch die – scheinbar – objektiven und neutralen Religionswissenschaften abgelöst werden sollten.

Dazu finden sich in den großen Zeitungen immer wieder Artikel, die kritisch den Zustand der gegenwärtigen Theologie darstellen. Auf katholischer Seite bieten hier wenig durchsichtige bischöfliche (oder päpstliche) Verweigerungen des »nil obstat« gutes Material. Auf evangelischer Seite profiliert sich vor allem der Professor für Systematische Theologie an der Münchener Evangelisch-Theologischen Fakultät, Friedrich Wilhelm Graf, in dieser Hinsicht. Erst am 21. Februar 2008 veröffentlichte er einen polemisch geschliffenen Artikel über die »Akademische Theologie in der Krise«². Durch seine Lektüre erhält man einen schnellen Überblick über die wichtigsten Ressentiments gegenüber universitärer Theologie, die gegenwärtig im Umlauf sind – kurz zusammengefasst: Die Theologien haben sich – reformunwillig, mit abseitigen Specialissima be-

¹ S. die Zusammenfassung der wichtigsten Gründe jetzt bei M. BEINTKER, Reform der Reform vorprogrammiert. Das Theologiestudium an Deutschlands Universitäten steht vor einem gewaltigen Umbruch (Zeitzeichen 9, 2008, Nr. 5, 48–51).

² F. W. GRAF, Tumult im Theotop. Akademische Theologie in der Krise (FAZ, 21.2.2008, 8).

fasst und ohne innovative Kraft – in ein von überholten staatskirchenrechtlichen Bestimmungen geschütztes »Theotop« zurückgezogen und verpassen dort den anstehenden kulturwissenschaftlichen Aufbruch. Dass eine solche schneidende Kritik von dem evangelischen Theologen stammt, der 1999 als erster seiner Zunft den begehrten Leibniz-Preis erhielt und sich in zahlreichen Veröffentlichungen als exzellenter Kenner der Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts und dabei vor allem des deutschen Kulturprotestantismus hervorgetan hat, verleiht den Attacken für die interessierte Öffentlichkeit Gewicht.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass jetzt genauer die Lage der Theologien überprüft werden soll. Dazu erscheint kein anderes Gremium so geeignet wie der Wissenschaftsrat. Er – so seine Aufgabenbeschreibung – »berät die Bundesregierung und die Regierungen der Länder. Er hat die Aufgabe, Empfehlungen zur inhaltlichen und strukturellen Entwicklung der Wissenschaft, der Forschung und des Hochschulbereichs zu erarbeiten sowie zur Sicherung der internationalen Konkurrenzfähigkeit der Wissenschaft in Deutschland im nationalen und europäischen Wissenschaftssystem beizutragen«. Und weiter: »Seine Empfehlungen sollen mit Überlegungen zu den quantitativen und finanziellen Auswirkungen und ihrer Verwirklichung verbunden sein; sie sollen den Erfordernissen des sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebens entsprechen.«³

Anfang 2008 richtete der Wissenschaftsrat – wie bei der Vorbereitung seiner Stellungnahmen üblich – eine Arbeitsgruppe ein mit dem Titel »Theologien und Religionswissenschaften an deutschen Hochschulen«. In ihr arbeiten neunzehn Mitglieder, darunter auch der bereits genannte Systematiker Graf, unter Vorsitz des Trierer Professors für Neuere und Neueste Geschichte Lutz Raphael. In einem Schreiben vom 14. April 2008 an mich als Vorsitzenden des Evangelisch-theologischen Fakultätentages teilte der Generalsekretär des Wissenschaftsrats mit, »die zentrale Aufgabe der Arbeitsgruppe« bestehe »darin, die Rolle von Theologien und Religionswissenschaften angesichts der Pluralisierung der Bekenntnisse und der tiefgreifenden Veränderungen im deutschen Hochschulsystem neu auszuloten.«

Dem Brief war folgender auf den 10. April 2008 datierter »Auftrag der Arbeitsgruppe (Auszug aus dem Arbeitsprogramm)« beigefügt:

»Die Evangelischen und Katholischen Theologischen Fakultäten nehmen in den Hochschulen eine besondere Position ein. Sie betreiben und integrieren Theologie im Spektrum der Wissenschaften und organisieren zugleich eine Ausbildung für bekenntnisgebundene Berufe. Mit beiden Aufgaben gehen vielfältige, unter anderem rechtlich ko-

³ So die Aufgabenbeschreibung auf dem Internet-Portal des Wissenschaftsrates: http://www.wissenschaftsrat.de/Aufgaben/aufg_org.htm.

difizierte institutionelle Beteiligungen der Kirchen an den Entscheidungen in den Hochschulen einher. Die Arbeitsgruppe wird sich der Frage annehmen, welche Veränderungen der Status der Theologie in den Hochschulen vor allem unter drei Perspektiven erfährt: (1) der zunehmenden Pluralisierung der religiösen Bekenntnisse der Bevölkerung, (2) der wachsenden Autonomie und Profilierung der Universitäten sowie (3) dem Verhältnis der Theologie zu den anderen Wissenschaften, insbesondere zur Religionswissenschaft und zu den Geistes- und Sozialwissenschaften. Ein Empfehlungsentwurf soll dem Wissenschaftsrat im Laufe des Jahres 2009 vorgelegt werden.«

Zugleich wurden zwölf Fragen mitgeteilt, um deren schriftliche Beantwortung bis zum 16. Mai, also bei Eingang des Briefes etwa drei Wochen später, gebeten wurde. Diese schriftliche Stellungnahme sollte als Grundlage für ein Gespräch mit der Arbeitsgruppe dienen, das für den 5. Juni anberaumt wurde. Schließlich enthielt die Postsendung einen Ablaufplan für die Anhörung. Aus diesem ging hervor, dass die Arbeitsgruppe folgende Personen zu der Anhörung eingeladen hatte: jeweils den Vorsitzenden der beiden Theologischen Fakultätentage, je einen Vertreter der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz, den Rektor der Katholischen Fakultät Paderborn, eine weitere Vizepräsidentin und eine Rektorin einer Universität sowie den Direktor eines Instituts, an dem Religionslehrer/innen ausgebildet werden.

Im Folgenden sind die Fragen der Arbeitsgruppe des Wissenschaftsrats in kursiver Schrift und meine Antworten in Normaldruck⁴ wiedergegeben⁵. Sachlich markieren die Fragen Probleme, denen sich heute die Evangelische Theologie stellen muss, wenn sie ihren Platz an der Universität behaupten will.

⁴ Es sind lediglich formale Anpassungen an das in der ZThK Übliche vorgenommen worden.

⁵ Dabei habe ich folgenden (in alphabetischer Reihenfolge genannten) Kollegen sehr zu danken, die trotz der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit meine Ausarbeitungen – in unterschiedlichen Stadien – nicht nur kritisch durchsahen und Fehler korrigierten, sondern mir auch vielfältige Ergänzungs- und Formulierungsvorschläge machten und mir uneigennützig gestatteten, diese wörtlich zu übernehmen: Michael Beintker, Albrecht Beutel, Martin Laube, Volker Leppin, Jens Schröter. Dazu erhielt ich von Reinhold Bernhardt und Alexa Köhler-Offierski jeweils einen wichtigen Hinweis zu einem speziellen Punkt. So stellt der Text auch ein erfreuliches Produkt unpräziser, vom gemeinsamen Interesse an der Evangelischen Theologie getragener Kollegialität dar.

1. Welche (historischen und/oder systematischen) Gründe sprechen für oder gegen eine Verankerung der Theologien in den Universitäten? Welche Rolle spielt dabei der Fakultätsstatus? Wirft die Umstrukturierung der Universitäten während der letzten Jahre besondere Probleme für die Theologie auf?

a) Jede Institution, und damit auch die Universität, ist durch ihre Gründungsbedingungen und ihre geschichtliche Entwicklung geprägt⁶. Von daher verdient die Tatsache Interesse, dass neben der artistischen Fakultät die theologische Fakultät (noch im Singular!) zusammen mit den beiden anderen höheren Fakultäten, der juristischen und medizinischen, zum Grundbestand der europäischen Universität gehört⁷. Dazu wurden und werden bis heute nicht nur später als Theologen, sondern auch in vielen anderen Wissensgebieten Tätige an Theologischen Fakultäten wissenschaftlich ausgebildet. In diesen Fakultäten wurden hermeneutische Methoden anhand des Bibeltextes entwickelt, die erheblichen Einfluss auf den Umgang mit anderen Texten in den Philologien und historischen Disziplinen haben, wie umgekehrt deren Forschungen in den Theologien rezipiert werden⁸.

Das bis heute zu beobachtende Mit- und Ineinander theologischer und außertheologischer Forschung findet in jüngster Zeit einen eindrücklichen Niederschlag in der Fertigstellung der beiden weltweit umfangreichsten theologischen

⁶ Auf drei verschiedene Formen der Verhältnisbestimmung der Theologie im Rahmen der Universität und damit der Theologie in ihrem Selbstverständnis weist hin CH. MARKSCHIES, Was leistet die wissenschaftliche Theologie für Hochschule und Gesellschaft? (in: Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für Kirche, Hochschule und Gesellschaft. Dokumentation der XVI. Konsultation »Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie« [EKD Texte 90], 2007, 47–66). Dass dazu auch ganz pragmatisch die Übernahme leitender Ämter in der Universität gehört, lässt sich schon an der Person des Inhabers eines kirchengeschichtlichen Lehrstuhls durch seine gegenwärtige Funktion als Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin erkennen. Markschies steht dabei in einer langen Tradition von Universitätsrektoren, die aus Theologischen Fakultäten stammen.

⁷ Vgl. zu den Anfängen der Theologie und ihrer sie von Anfang an begleitenden Selbstreflexion U. KÖPF, Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert, 1974; aus systemtheoretischer Perspektive vgl. E. HERMS, Die Theologie als Wissenschaft und die Theologischen Fakultäten an der Universität (in: J. HENKYS / B. WEYEL [Hg.], Einheit und Kontext. Praktisch-theologische Theoriebildung und Lehre im gesellschaftlichen Umfeld, 1996, 155–185).

⁸ Knapp skizziert entsprechende Prozesse H. U. J. KÖRTNER, Vielfalt und Verbindlichkeit. Christliche Überlieferung in der pluralistischen Gesellschaft, 2002, 68–78 (Kapitel: »Sola Scriptura? Biblische Hermeneutik im Konflikt der Interpretationen«).

Lexika in Deutschland⁹, deren Erarbeitung in enger Kooperation mit Wissenschaftler/innen anderer Fächer aus dem In- und Ausland wesentlich durch Mitglieder deutscher Evangelisch-theologischer Fakultäten getragen wurde. Dazu tritt die Mitarbeit von Theolog/innen in großen historischen Lexika wie z. B. der im Erscheinen befindlichen fünfzehnbändigen »Enzyklopädie der Neuzeit«¹⁰. Ähnliches ist bei Sonderforschungsbereichen oder Exzellenz-Clustern zu beobachten¹¹. Es besteht also bis heute ein enger institutioneller, biographischer, methodischer und inhaltlicher Verbund zwischen der Theologie und anderen Wissenschaften, wie er nur durch den gemeinsamen Ort der Universität ermöglicht wird.

Schließlich entspricht die Verortung der Theologie an den Universitäten den Herausforderungen, die mit der Konstellation einer postsäkularen Gesellschaft verbunden sind. Vor dem Hintergrund einer zunehmend »entgleisenden Modernisierung« kommt der Religion die Aufgabe zu, den normativen Grundlagen der modernen Gesellschaft diejenige Schubkraft zu verleihen, welche die säkulare Vernunft aus sich selbst nicht zu erzeugen vermag¹². Diese Aufgabe kann sie aber nur erfüllen, wenn sie sich einerseits einer nivellierenden Aufhebung in die säkulare Vernunft widersetzt und sich zugleich andererseits um eine Plausibilisierung ihrer Sinnstiftungsressourcen bemüht. Dafür bedarf es der Einbindung von Theologie in die wissenschaftlichen Diskurse, eben ihrer Verankerung an der Universität. Diese Institution, die wiederum in Distanz zur praktizierten Religion steht, ermöglicht es weiter der Theologie, die historisch und aktuell unübersehbaren problematischen Seiten von Religion aufzudecken und zu entschärfen.

⁹ Die »Theologische Realenzyklopädie« (TRE) umfasst 36 Bände und 2 Registerbände und erschien von 1977 bis 2007. Die vierte Auflage der »Religion in Geschichte und Gegenwart« (RGG⁴) umfasst 8 Bände und einen Registerband und erschien von 1998 bis 2007; ihre englische Übersetzung (»Religion in Past and Present«) erscheint seit 2007 (gegenwärtig liegen drei Bände vor).

¹⁰ Hier ist z. B. ein Achtel des Gesamtumfangs dem Fach »Kirchen und religiöse Kultur« eingeräumt.

¹¹ Exemplarisch seien genannt der Sonderforschungsbereich »Transformationen der Antike« in Berlin oder das Exzellenz-Cluster »Religion and Politics« in Münster, an denen jeweils mehrere Theologen beteiligt sind.

¹² Vgl. J. HABERMAS, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie (in: DERS., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2005, 216–257), 218: »Die reine praktische Vernunft kann sich nicht mehr so sicher sein, allein mit Einsichten einer Theorie der Gerechtigkeit in ihren bloßen Händen einer entgleisenden Modernisierung entgegenwirken zu können. Dieser fehlt die Kreativität der sprachlichen Welterschließung, um ein ringsum verkümmertes normatives Bewusstsein aus sich heraus zu regenerieren.«

b) Das grundlegende Strukturprinzip der Fakultätsgliederung erweist sich auch in der Neuzeit als flexibel gegenüber der wissenschaftlichen Weiterentwicklung. Der Zusammenhalt der genannten höheren Fakultäten ist wesentlich durch gesellschaftliche Aufgaben geprägt, die sich im Zuge entsprechender Professionalisierungsvorgänge als spezifische Berufsgruppen formierten und grundlegende Wissensvorräte zum Nutzen der Allgemeinheit kommunizierten bzw. kommunizieren: die Pfarrer die Religion, die Richter das Recht, die Ärzte das Wissen um Gesundheit und Krankheit. Diese Vermittlung gesellschaftlich-kultureller Orientierung hängt aufs Engste mit diesen Berufen zusammen. Die für deren Ausübung erforderliche Ausbildung ist nur unter Beachtung und Verschränkung verschiedener fachspezifischer, nämlich historischer, empirischer, normativer und handlungsbezogener, Perspektiven zu erfüllen. Dies geschieht im Zusammenspiel der einzelnen Fachdisziplinen, die in einer Fakultät organisatorisch integriert sind.

Dabei kommt es aber in den solchermaßen auf die Ausbildung bestimmter Berufe (soziologisch: Professionen) konzentrierten Fakultäten zu keiner Trennung zwischen Wissenschaft und Berufsausbildung. Denn die genannten Berufe sind gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie der steten wissenschaftlichen Forschung und damit Weiterentwicklung der Wissensbestände für die Erfüllung ihrer praktischen Tätigkeiten bedürfen¹³.

Eine besondere institutionelle Akzentuierung erhalten die Theologien seit der Akademisierung der Lehrerausbildung. In ihr werden entsprechend den verfassungsmäßigen Vorgaben zum Religionsunterricht (heute nach Grundgesetz Art. 7,3) selbstverständlich Evangelische und Katholische Religion angeboten und mit anderen Fächern von Studierenden belegt. Hierdurch hat sich mittlerweile in sogenannten Religionspädagogischen Instituten o.ä. eine zweite institutionalisierte Form von Theologie an der Universität etabliert, die in Philosophischen Fakultäten, Erziehungswissenschaftlichen Fachbereichen o.ä. verankert ist, aber zugleich durch ihre Thematik und ihre Ausbildungsziele in enger Verbindung zur jeweiligen Kirche steht. Damit wird den Erfordernissen der Lehrerausbildung wie auch spezifischen Anforderungen des Berufs von Religionslehrer/innen Rechnung getragen. Zugleich wird hier aber in institutioneller und biographisch vermittelter Weise die Interdisziplinarität im Raum der Universität gepflegt.

c) Die Aufgaben der Pfarrer/innen für die Vermittlung von Religion in der Gesellschaft wie der diesbezügliche Auftrag der Religionslehrer/innen im Rah-

¹³ Vgl. hierzu grundlegend professionstheoretisch R. STICHWEH, *Wissenschaft – Universität – Professionen*, 1994; in Zuspitzung auf den Pfarrberuf vgl. I. KARLE, *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*, 2001.

men des allgemeinen Bildungsauftrags der Schule sind Ausdruck der prägenden Wirkung des Christentums für die europäische Kultur. Mit dieser Prägung stehen vielfältige Äußerungen und Problemstellungen heutiger europäischer Kultur auch dort im Zusammenhang, wo dies nicht explizit wird. Nicht zuletzt in der kritischen Wahrnehmung der europäisch-westlichen Kultur durch Angehörige andersreligiös geprägter Kulturkreise wird diese religiöse Grundierung wahrgenommen und thematisiert, so dass vor diesen Herausforderungen, aber auch in den internen Selbstverständigungsdebatten Europas eine Selbstvergewisserung über die christlichen Wurzeln und ihre dauerhafte Wirkung unverzichtbar ist. Eine kompetente Erschließung des christlichen Zeichensystems ist damit in der Gegenwart eine der zentralen Aufgaben der Selbstverständigung Europas über seine kulturelle Stellung innerhalb der globalen Gemeinschaft. Dieser komplexe Vorgang umschließt historische, empirische, normative und handlungsleitende Perspektiven, wie sie im Gesamtzusammenhang der Theologie und jeweils schwerpunktmäßig in deren einzelnen Disziplinen bearbeitet werden.

Diese gesamtgesellschaftliche Aufgabe kultureller Selbsterschließung verbindet sich damit, dass sich – wie bei den beiden anderen genannten klassischen Professionen – auch lebensweltlich Aufgaben stellen, deren grundsätzliche und kasuelle Bearbeitung einer wissenschaftlich fundierten Reflexion bedürfen. Beim Religionsthema sind dies die mit der Kontingenz menschlichen Lebens gegebenen Fragen und Probleme, die sich jedem Menschen im Lauf seines Lebens stellen. Für den Umgang mit ihnen bildet nach den vorliegenden empirischen Daten im überwiegenden Teil der Gesellschaft die christliche Religion und Theologie den allgemein akzeptierten Rahmen: Die – in den Regionen Deutschlands, in denen nicht eine staatliche Repressionspolitik zu entsprechendem Rückgang führte – insgesamt hohe Stabilität der Kirchenmitgliedschaft (im Vergleich zu anderen Großorganisationen) sowie die empirischen Einsichten zur religiösen Praxis zeigen, dass den Pfarrer/innen hierbei eine hervorragende Kompetenz eingeräumt wird. Nicht von ungefähr rangiert diese Berufsgruppe seit längerem – hinter den Ärzten – auf dem zweiten Platz des Allensbacher Berufsprestige-Rankings¹⁴. Empirische Untersuchungen in den neuen Bundesländern zeigen, dass auch dort hohe Orientierungserwartungen im allgemein-kulturellen wie im biographischen Bereich an den schulischen Religionsunterricht gerichtet werden, und zwar weit über den Kreis der Kirchenmitglieder hinaus¹⁵.

¹⁴ S. zuletzt allensbacher berichte 2008, Nr. 2 (Archivnummer der Umfrage: 10015; Zeitraum der Befragung: 11. bis 21. Januar 2008).

¹⁵ Vgl. H. HANISCH / D. POLLACK, Religion – ein neues Schulfach. Eine empirische Untersuchung zum religiösen Umfeld und zur Akzeptanz des Religionsunterrichts aus der Sicht von Schülerinnen und Schülern in den neuen Bundesländern, 1997; H. HANISCH,

Solche – noch ergänzbaren – Befunde lassen vermuten, dass sich die wissenschaftlich sorgfältige, universitäre Ausbildung der Pfarrer/innen und Religionslehrer/innen als der wesentlichen Experten in rebus religionis im Interesse des Gemeinwohls bewährt hat und auf absehbare Zeit weiter bewähren wird.

d) Vor diesem Hintergrund enthält die sich unter dem Signum »Bologna-Prozess« vollziehende Umstrukturierung der Universitäten gleichermaßen Chancen und Gefährdungen für die Theologien¹⁶:

Die mit dem Stichwort »employability« verbundene Stufung der Studiengänge, konkret die Einführung eines kurzen Bachelor-Studiengangs, erscheint für Theologie hinsichtlich der zum Pfarrberuf führenden Ausbildung nicht sinnvoll. Denn die Aufgabe der Vermittlung grundlegender Einsichten christlichen Glaubens mit den konkreten Biographien Einzelner wird eher komplexer. Sie bedarf eingehender Kenntnisse sowohl der christlichen Tradition, wozu nach reformatorischem Verständnis auch die Befähigung zur Lektüre und philologischen Analyse der Bibel in ihren zwei wesentlichen Originalsprachen gehört, als auch ihrer Verantwortung vor den Herausforderungen durch gegenwärtige Kultur und Lebenswelt. Dazu tritt die Notwendigkeit, erfahrungswissenschaftliche Einsichten für die Kommunikationsprozesse in der pastoralen Praxis aufzunehmen und gegebenenfalls zu transformieren.

Dagegen bietet die Modularisierung der Studiengänge eine gute Möglichkeit, das Theologiestudium didaktisch konsistenter zu strukturieren und so zügiger studierbar zu machen. Auch die Intention der Stärkung interdisziplinärer Lehrveranstaltungen kommt der Grundstruktur der Theologien entgegen, die in sich selbst zumindest methodisch interdisziplinär strukturiert sind. Angesichts der Besonderheit theologischer Wissensbestände, die auf Grund ihres Bezugs auf die Fragen menschlicher Kontingenz Anforderungen an die über kognitive Prozesse hinausreichende personale Entwicklung stellen, muss allerdings darauf geachtet werden, dass auch unter den neuen Studienbedin-

»Sie sollen die Möglichkeit haben, sich mit dem christlichen Glauben zu beschäftigen ...« Die Schule als Lernort des Glaubens im ostdeutschen Kontext (in: M. DOMSGEN [Hg.], *Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands*, 2005, 185–240).

¹⁶ S. hierzu grundsätzlich die kritisch abwägenden Überlegungen von M. BEINTKER, *Zwischen Bologna und Pisa. Die Arbeit der Gemischten Kommission zur Reform des Theologiestudiums / Fachkommission I von 1999 bis 2003* (in: M. AHME / M. BEINTKER [Hg.], *Theologische Ausbildung in der EKD. Dokumente und Texte aus der Arbeit der Gemischten Kommission/Fachkommission I zur Reform des Theologiestudiums [Pfarramt und Diplom] 1993–2004*, 2005, 179–203); aus studentischer Sicht vgl. T. MEYN u.a., *Menu Bologna. Das Theologiestudium vor seiner grundlegenden Neustrukturierung* (DtPfrBl 107, 2007, 420–423). Zum staatskirchenrechtlichen Hintergrund vgl. J. CHRISTOPH, *Die Ev.-theol. Fakultäten und das evangelische Kirchenrecht – Rechtsstellung und aktuelle Probleme* (ZevKR 50, 2005, 46–94).

gungen personenbezogene Aneignungsprozesse möglich sind. Dazu bedarf es ausreichender Zeit, damit sich Studierende selbstbestimmt – und nicht in vorgeplanter Form – ihnen besonders wichtig erscheinende Themen vertieft erarbeiten und deren lebenspraktische Bedeutung erproben können (etwa durch diakonisches Engagement).

Schließlich eröffnen die mit interdisziplinären Strukturen gegebenen Veränderungsprozesse große Chancen für die Theologien. Angesichts der Aufgabe, einen wesentlichen Beitrag zur kulturellen Selbstverständigung Europas zu leisten, sind die Theologien auf interdisziplinäre Kooperationen ausgerichtet. Dabei bieten sie zum einen ihr in jahrhundertelangen Prozessen gewonnenes hermeneutisches Wissen sowie wichtige Einsichten aus der Christentumsgeschichte an, zum anderen gewinnen sie nicht zuletzt durch die Außensicht anderer Disziplinen neue Einsichten in den eigenen Gegenstand. Der besonderen kulturellen Aufgabe, unthematische Residuen christlicher Prägung explizit zu thematisieren, kommt es zugute, dass entsprechend der Ausrichtung der Theologien auf die Berufsausbildung diese interdisziplinäre Arbeit auf dem Fundament einer binnendifferenzierten, gleichwohl durch die Organisationsform Fakultät integrierten theologischen Arbeit möglich ist. Von daher ist darauf zu achten, dass die Einrichtung interdisziplinärer Verbünde (wie z. B. Exzellenz-Cluster) nicht auf Kosten, sondern in enger Verbindung mit den Fakultäten und zu deren Förderung geschieht.

2. Wie konstituiert sich die Einheit der Theologie bzw. der theologischen Fakultät? Konstituiert sich die Einheit primär über die Ausbildungsleistung? Oder gibt es weitere integrierende gesellschaftliche Bezüge?

a) Historisch, aber auch systematisch ist für die Struktur Theologischer Fakultäten die Ausbildungsaufgabe, konkret von Pfarrer/innen und Religionslehrer/innen (sowie von künftigen akademischen Lehrer/innen), grundlegend¹⁷. Schon der eben skizzierte besondere Professionscharakter dieser Berufe bedingt¹⁸, dass

¹⁷ Sachlich nach wie vor grundlegend ist § 5 von F. D. E. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, kritische Ausgabe, hg. von H. SCHOLZ (QGP 10), (1910³), ND 1973), 2: »Die christliche Theologie ist sonach der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist.«

¹⁸ Zur hier im Hintergrund stehenden Differenzierung zwischen Religion und Theologie und den daraus resultierenden Konsequenzen für Theologie s. grundlegend D. RÖSSLER, *Positionelle und kritische Theologie* (ZThK 67, 1970, 215–231); hinsichtlich der aktuellen Entwicklung weiter ausgeführt bei KÖRTNER (s. Anm. 8), 58–67.

diese Ausbildung eine wissenschaftliche, also unter gegenwärtigen institutionellen Bedingungen eine universitäre ist. Dies gilt umso mehr, als der Theologie – wie skizziert – eine gesamtgesellschaftlich kulturhermeneutische Funktion zukommt, auf deren wissenschaftlich fundierte Erschließung und Bearbeitung der europäische Kulturraum konstitutiv angewiesen ist. »Ausbildungsleistung« und »weitere integrierende gesellschaftliche Bezüge« sind deshalb nicht zu trennen, sondern bedingen sich gegenseitig.

Die Erfahrung zeigt, dass Theologische Fakultäten zwar primär auf das Pfarr- und Religionslehramt ausgerichtet sind, zugleich aber auch Menschen ausbilden, die auf Grund ihrer hier erworbenen wissenschaftlichen Befähigung in anderen Tätigkeiten erfolgreich sind. Absolventen theologischer Studiengänge finden sich heute vermehrt – neben sozialen Tätigkeiten – im Bereich von Wirtschaft und wirtschaftsnahen Tätigkeitsfeldern wie Consulting oder Fundraising. Eine ähnliche Entwicklung kann im Pfarrberuf selbst beobachtet werden. Im Rahmen der sogenannten Funktionspfarrstellen, die heute EKD-weit etwa ein Viertel aller Pfarrstellen ausmachen, bearbeiten Pfarrer/innen Aufgaben, die weit über die traditionellen Tätigkeiten in Liturgie, Unterricht und Seelsorge hinausgehen¹⁹. Auch hierfür bietet das universitäre Theologiestudium eine gute Grundlage.

b) Dies verwundert nicht, wenn man die für Theologie grundlegende interne Vermittlungsleistung sowie die Breite der möglichen Inhalte bedenkt. Um hermeneutisch und semiotisch bewusst die Aufgabe einer »Interpretation von Interpretationen«²⁰ wahrzunehmen, bedarf es angesichts der Komplexität von Christentumsgeschichte, christlichen Lehren und Lebensformen methodisch und inhaltlich weiter und vielfältiger Perspektiven, um die vorliegenden komplexen Abbildungs- und Vermittlungsprozesse zu rekonstruieren. Die dabei erworbenen formalen, aber auch inhaltlichen Kompetenzen des Umgangs mit Komplexität, nicht zuletzt hinsichtlich kultureller Pluralität, bewähren sich offenkundig auch außerhalb von Kirche und explizit christlichen Organisationen.

Die soeben angesprochene Integrationsfunktion wird in der Theologie je nach konkreter Sachthematik unterschiedlich bearbeitet und umfasst regelmäßig die Einbeziehung außertheologischer Einsichten, sowohl in methodologischer als auch in inhaltlicher Sicht. Genau gesehen ist Theologie »keine methodisch eigenständige Wissenschaft, sondern eine Ingebrauchnahme verschiedener Wissenschaften zur Bearbeitung der theoretischen und praktischen Aufgaben, die

¹⁹ S. hierzu z. B. D. BECKER, Pfarrberufe zwischen Praxis und Theorie. Personalplanung in theologisch-kirchlicher und organisationsstrategischer Sicht, 2007, der deshalb nur noch von »Pfarrberufen« im Plural spricht.

²⁰ So bestimmt I. U. DALFERTH, Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung, 2004, 60–64 zeichentheoretisch Theologie.

sich mit christlicher Glaubens- und Lebenspraxis stellen«²¹. Jede theologische Disziplin könnte für sich genommen auch außerhalb Theologischer Fakultäten betrieben werden und erhält erst durch den in einer Fakultät – bzw. der auf den Lehrerberuf spezifizierten Fassung eines Religionspädagogischen Instituts o. ä. – geforderten und gewährleisteten Bezug auf die anderen theologischen Disziplinen ihren spezifisch theologischen Charakter. Demnach ist also die traditionell in der Organisationsform der Fakultät dargestellte Zusammengehörigkeit der einzelnen theologischen Disziplinen konstitutiv für deren Theologizität. Sachlich generiert sie besondere Fragestellungen, die über den disziplinspezifischen, etwa historisch-philologischen oder empirisch-deskriptiven Zugriff hinausführen und so besondere, eben theologische Fragestellungen und Aufgaben in den einzelnen theologischen Disziplinen ergeben.

c) In diesem Zusammenhang zeigt auch die konfessionelle Differenzierung ihre Bedeutung für wissenschaftliche Forschung. So ergeben sich z.B. durch das konfessionelle Gegenüber und die hierdurch entstehenden unterschiedlichen Heuristiken recht unterschiedliche Zugänge zur geschichtlichen Rekonstruktion der Genese der Neuzeit, aber auch von christlichen Ritualen oder der Grundfrage eventueller Rechtsförmigkeit religiöser Praxis. Die jeweilige konfessionelle Prägung präformiert zwar keine konkreten Forschungsergebnisse, eröffnet aber durch unterschiedliche Interessen und Fragestellungen einen spezifischen Zugang zu Epochen, Phänomenen und Fragestellungen. Sie macht damit unterschiedliche Formen des kulturellen Selbstverständnisses der Gesellschaft sichtbar und schafft einen Referenzrahmen für deren Diskussion.

*3. Wie sollte heutzutage eine optimale Fächergliederung
in einer theologischen Fakultät aussehen?
Welche Rolle spielt die interkulturelle Theologie?*

a) Die heutige Fächergliederung der Evangelischen Theologie hat erst im Lauf der letzten zweihundert Jahre zu einer entsprechenden Spezialisierung bei der Bezeichnung von Professuren geführt und ist nach wie vor in Bewegung. Sie verdankt sich zum einen den Ausbildungserfordernissen und zum anderen der Wissenschaftsentwicklung. Die dabei unvermeidlich entstehenden Spannungen – stärkeres Elementarisierungsinteresse aus didaktischen Gründen und stärkeres Differenzierungsinteresse aus Forschungsnotwendigkeiten – spiegeln sich in vielen Denominationen von Professuren, in denen eine allgemeine Fachbezeichnung durch einen Zusatz ergänzt wird. Nimmt man Studien- und Prüfungsordnungen als Ausdruck des gegenwärtigen Zustands eines Fachs, so ist

²¹ AaO 51.

die Evangelische Theologie heute in fünf Disziplinen gegliedert: Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie (Dogmatik und Ethik), Praktische Theologie²².

b) Grundsätzlich ergab sich im Prozess der Differenzierung von Evangelischer Theologie das Problem, inwieweit bei einem Thema bzw. einer Fragestellung eine sektorale oder eine perspektivische Fokussierung angemessener sei. Aus didaktischer Sicht legt sich eine Strukturierung nach bestimmten Sachgebieten in Form einer eigenständigen Disziplin nahe. Allerdings besteht dabei die Gefahr, dass wichtige Zusammenhänge und damit die theologische Ausrichtung verloren gehen. Umgekehrt droht bei Perspektivierung die didaktisch notwendige thematische Konzentration auf ein Sachgebiet zu kurz zu kommen. Auf jeden Fall ist also bei den genannten Disziplinen der Evangelischen Theologie darauf zu achten, dass deren grundsätzlich jedes theologische Thema betreffende perspektivische Dimension nicht ausgeblendet wird. So ist z. B. in kirchenhistorischem oder praktisch-theologischem Zusammenhang die neutestamentliche Perspektive von großer Bedeutung, wie umgekehrt bei der Exegese eines neutestamentlichen Textes dessen kirchengeschichtlich zu eruiierende Wirkungsgeschichte und dessen praktisch-theologisch zu bestimmender Bezug auf die gegenwärtige kirchliche Praxis grundlegend für dessen Verstehen sind.

Tatsächlich lässt sich diese Spannung in der Entwicklung Evangelischer Theologie in verschiedener Hinsicht beobachten. So kam es z. B. nur selten zur Einrichtung von Dozentenstellen für Feministische Theologie; zugleich wurde aber die feministische Theologie als Forschungsperspektive in den verschiedenen klassischen theologischen Disziplinen vielfältig aufgenommen. Gegenläufig erscheint die Entwicklung im Bereich der Religionspädagogik. Hier hat sich an vielen Orten ein eigenes Fach mit entsprechend ausgewiesenen Professuren etabliert. Zugleich ist jedoch die pädagogische Perspektive grundlegend für jede evangelisch-theologische Arbeit²³. Beide Beispiele zeigen, dass zu wissenschaftstheoretischen und didaktischen Überlegungen noch weitere Faktoren mit erheblichem Gewicht hinzutreten, wenn es um die Verselbständigung einer Fragestellung als eigener theologischer Disziplin geht. Bei der Religionspädagogik wurde dieser Prozess, der sich im Wesentlichen in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts vollzog, dadurch begünstigt, dass der Beruf

²² So die gegenwärtig gültige »Rahmenordnung für die Erste Theologische Prüfung/die Diplomprüfung in Evangelischer Theologie« (in: AHME / BEINTKER [s. Anm. 16], 109–124), 116f. Daneben werden als Fächer (nicht Hauptfächer) noch »Philosophie« und »Religions- oder Missionswissenschaft« genannt, die aber im Rahmen des Studiums abgeprüft werden können. In den Lehramtsstudiengängen tritt »Religionspädagogik« an die Stelle von »Praktischer Theologie«.

²³ Vgl. CH. GRETHLEIN, Theologie und Didaktik. Einige grundsätzliche Verhältnisbestimmungen (ZThK 104, 2007, 503–525).

Religionslehrer/in eine klare didaktische Herausforderung darstellt und zudem in dieser Zeit ein allgemeiner Ausbau der Hochschulen, nicht zuletzt im pädagogischen bzw. erziehungswissenschaftlichen Bereich erfolgte. Zwar gewinnt mit dem Anstieg des Frauenanteils an den Studierenden und den pastoral und religionspädagogisch Tätigen die Feministische Theologie eine wichtige berufspraktische Seite, zugleich fiel ihre Ausarbeitung (in Deutschland) aber in eine Zeit zunehmender finanzieller Engpässe²⁴.

c) Hinsichtlich der interkulturellen bzw. Interkulturellen Theologie²⁵ spielt sich der skizzierte Prozess gegenwärtig ab, ohne dass ein klarer Ausgang schon erkennbar wäre²⁶. Dabei sind unterschiedliche Ebenen von Bedeutung:

Wissenschaftshistorisch ist Interkulturelle Theologie ein Neologismus für Missionswissenschaft, eine zunächst vielfach in der Praktischen Theologie, aber auch in der Kirchengeschichte und Systematischen Theologie angesiedelte und sich dann verselbständigende Disziplin²⁷, die auf Grund kolonialer Implikationen, aber auch theologischer Neuausrichtung problematisch erscheint, ohne dass die Frage der Mission bisher theologisch überzeugend geklärt wäre. Die Auseinandersetzungen um den Begriff, aber auch die Sache der Mission dauern noch an²⁸. Es geht dabei um nichts weniger als eine grundsätzliche theologische Klärung, die biblisch-hermeneutische, christentumsgeschichtliche, religions-theoretische, kulturhermeneutische und praktische Dimensionen umfasst.

Abgesehen von diesen schwierigen Fragen ist unbestritten, dass es sich bei der interkulturellen Theologie auf jeden Fall um eine wichtige Perspektive für Evangelische Theologie, und zwar für jede ihrer Disziplinen handelt (die je-

²⁴ 1986 wurde z.B. die European Society of Women in Theological Research gegründet.

²⁵ Hier und im Folgenden bezeichnet »Interkulturell« (groß geschrieben) eine eigene theologische Disziplin, »interkulturell« (klein geschrieben) eine grundlegende Dimension jeder theologischen Arbeit.

²⁶ Für eine Etablierung als sechste theologische Disziplin plädiert das von der Fachgruppe »Religionswissenschaft und Missionswissenschaft« der »Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie« und der Deutschen »Gesellschaft für Missionswissenschaft« am 21. September 2005 erstellte Positionspapier: »Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft« (gut einsehbar auf der Homepage der »Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie«).

²⁷ Vgl. E. HAUSCHILDT, Praktische Theologie und Mission (in: CH. GRETHLEIN / H. SCHWIER [Hg.], Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, 2007, 457–509).

²⁸ Die Kontroverse schlug sich nieder u.a. in: Initiativkreis »Kontextuelle Evangelisation im gesellschaftlichen Wandel«, Auf die missionarischen Herausforderungen des kirchlichen Alltags vorbereiten. Was sich in der Ausbildung von Pfarrerrinnen und Pfarrern ändern muss (PTh 91, 2002, 126–136); R. KÄHLER, Missionarische Kompetenz. Fragen an einige Feststellungen des Initiativkreises »Kontextuelle Evangelisation im gesellschaftlichen Wandel« (aaO 137–145).

denfalls teilweise bereits länger verfolgt wird, ohne aber unter der Bezeichnung »interkulturell« zu firmieren). Denn auf allen Ebenen und in allen Disziplinen der Theologie geht es um Fragen und Themen, in denen der kulturelle Kontext eine wichtige Rolle spielt und deshalb auch methodisch ausgewiesen zu reflektieren ist. Diskutiert wird, ob diese Aufgabe sektoralen Ausdruck finden muss, also zu den bisherigen fünf (klassischen) theologischen Disziplinen in der Evangelischen Theologie noch eine sechste, nämlich die Interkulturelle Theologie hinzutritt. Die Missionswissenschaft war bzw. ist in unterschiedlicher Weise in den Evangelisch-Theologischen Fakultäten verortet: teils bei der Praktischen Theologie, teils bei der Systematischen Theologie oder auch bei der Kirchengeschichte.

Eine besondere Problematik ergibt sich aus der heute meist üblichen Zusammenstellung von Interkultureller Theologie und Religionswissenschaft in der Denomination von Professuren, Instituten o. ä. Denn der Bezug zur Religionswissenschaft verweist zwar auf die dringend erforderlichen Kenntnisse anderer Religionen (und Weltanschauungen), die bei einem Ernstnehmen des durch Globalisierung und Pluralisierung gegebenen Kontextes für Evangelische Theologie zu beachten sind. Zugleich wird dabei aber zumindest eine große Nähe der Religionswissenschaft zur Theologie impliziert, die von vielen Fachvertretern strikt zurückgewiesen wird.

Wie eben an anderen Beispielen gezeigt, hängt die Frage einer Verselbständigung eines Themas bzw. einer Fragestellung bis hin zur Bildung einer eigenen theologischen Disziplin aber nicht nur von didaktischen und wissenschaftstheoretischen Überlegungen ab, sondern es spielen in hohem Maß pragmatische Gesichtspunkte eine Rolle, nicht zuletzt das Stellenkontingent bzw. die Budgetsituation einer Fakultät. Konkret stellt sich in der gegenwärtigen Situation, in der ein personeller Ausbau Theologischer Fakultäten nicht realistisch erscheint, die Frage, welche andere Stelle bei Einrichtung einer Professur für Interkulturelle Theologie aufgegeben werden kann.

Das damit gegebene Problem tritt noch stärker hervor, wenn daran erinnert wird, dass Evangelisch-theologische Fakultäten in den letzten Jahren bisher – sektoral jedenfalls an einzelnen Standorten – etablierte Fächer aufgeben mussten, in denen wichtige Forschungsleistungen erbracht wurden: z. B. Ostkirchenkunde, Biblische bzw. Christliche Archäologie, Territorialkirchengeschichte, Reformierte Theologie.

4. Wo liegen die wichtigsten Unterschiede im theologischen Feld zwischen Universitäten (mit oder ohne Fakultätsstatus) und Fachhochschulen? Wie verhält sich die akademisch orientierte Ausbildung an den Universitäten zu der Praxis bezogenen der Fachhochschulen?

Hinsichtlich der Bedeutung von und für Theologie sind zwei Formen von Fachhochschulen zu unterscheiden: Fachhochschulen in freikirchlicher Trägerschaft, in denen vorrangig deren pastorales Personal ausgebildet wird, und Fachhochschulen in der Trägerschaft von Landeskirchen, die ein weit über den kirchlichen Dienst hinausgehendes Studienspektrum in den Bereichen Pflege, Diakonie und Gemeindepädagogik anbieten.

a) Das Theologische Seminar Elstal (Fachhochschule) des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland bildet in gestuften Studiengängen vorrangig Pastoren und Diakone für baptistische Gemeinden aus. Entsprechend dem Profil von Fachhochschulen ist die theologische Arbeit hier eng auf die konkreten Praxiserfordernisse der freikirchlichen Gemeinden fokussiert. Eine theologische Forschungstätigkeit der – teilweise nicht promovierten – Lehrkräfte ist jedenfalls hinsichtlich von Publikationen in anerkannten Fachzeitschriften und Monographie-Reihen nicht erkennbar²⁹. Ähnliches gilt für das Theologische Seminar Reutlingen, in dem die Evangelisch-methodistische Kirche ihre Pastoren ausbildet, wengleich hier sich einige Dozenten an der allgemeinen wissenschaftlichen Diskussion beteiligen.

b) Theologie und einzelne theologische Disziplinen wie vor allem Sozialethik sind integrierte Bestandteile der praxisbezogenen Studiengänge an den (landeskirchlich getragenen) Evangelischen Fachhochschulen³⁰. Einen eigenen Theologie-Studiengang gibt es an diesen Fachhochschulen aber nicht. Sie bieten Bachelor- und Masterstudiengänge in den Bereichen Soziale Arbeit einschließlich Psychosozialer Beratung und Supervision, Religionspädagogik, Gemeindepädagogik und Gemeindediakonie, Pflegewissenschaft, Pflegepädagogik und Pflegemanagement, Heil- und Sozialpädagogik, Diakoniewissenschaft, Sozialmanagement und Organisationsentwicklung an. Dementsprechend findet hier keine mit den universitären Ausbildungsstätten, seien es Theologische Fakultäten oder Einrichtungen zur Ausbildung von Religionslehrer/innen, vergleichbare theologische Forschung oder Lehre statt. Lediglich auf dem Gebiet der Gemeindepädagogik, einem sich seit Beginn der siebziger Jahre des 20. Jahr-

²⁹ Vgl. insgesamt zu dieser Hochschule die Stellungnahme des Wissenschaftsrates zur Akkreditierung des Theologischen Seminars Elstal (Fachhochschule) des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (2. Antrag) vom 13. Juli 2007.

³⁰ Vgl. hierzu exemplarisch die Stellungnahme des Wissenschaftsrates zur Akkreditierung der Evangelischen Fachhochschule (EFH) Reutlingen-Ludwigsburg vom 19. Mai 2006.

hundreds entwickelnden Forschungs- und Arbeitszweig, bahnte sich eine gewisse Innovation an, ohne dass es aber bis heute zu einer allgemein überzeugenden Theoriebildung gekommen wäre³¹. Versuche dazu wurden nicht unwesentlich durch Impulse aus der DDR bestimmt, in der sich durch den Wegfall des schulischen Religionsunterrichts das religionspädagogische Interesse auf gemeindliche Handlungsfelder konzentrierte. Dazu trat unter den Bedingungen staatlicher Repression das Bemühen, die überkommene Struktur des kirchlichen Amtes neu zu fassen, wobei die gemeindepädagogische (bzw. katechetische) Ausrichtung als eine mögliche Profilierung galt.

c) Auf Grund der differenten Sprachvoraussetzungen, aber auch der unterschiedlichen Unterrichtsstile ist es kaum möglich, an Fachhochschulen absolvierte Studienleistungen für ein universitäres Theologiestudium anzurechnen. Dies gilt auch für etwaige Promotionen, insofern diese an Theologischen Fakultäten Latinum, Graecum und Hebraicum als Zulassungsvoraussetzung haben.

Dem programmatischen Praxisbezug der Fachhochschulen entspricht die Tatsache, dass es sich hierbei um Einrichtungen der Kirchen handelt. Das für universitäre Theologie typische, wissenschaftliche Unabhängigkeit gewährende Gegenüber zur Kirche sowie die für die kulturhermeneutische Aufgabe von Theologie wichtige Einbindung in den interdisziplinären Zusammenhang einer Volluniversität³² bestehen also hier schon organisatorisch nicht.

5. Sehen Sie eine Möglichkeit, Theologien an deutschen Hochschulen (partiell) überkonfessionell zu organisieren?

a) Entsprechend dem bereits skizzierten Charakter von Theologie sind »überkonfessionelle« Organisationsformen kein sinnvolles Ziel. Denn Theologie ist in der jeweiligen Fachtradition (bis hin zur disziplinären Gliederung)³³, in den

³¹ Vgl. K. FOITZIK, Gemeindepädagogik. Problemgeschichte eines umstrittenen Begriffs, 1992.

³² Entsprechend diesem für Evangelische Theologie konstitutiven Zusammenhang mit den anderen Fächern der Universität können Studierende mit dem Berufsziel Pfarramt nur phasenweise an den beiden noch verbliebenen Kirchlichen Hochschulen (in Neuendettelsau und in Wuppertal-Bethel) studieren. Eine Besonderheit stellt lediglich die Lutherische Theologische Hochschule in Oberursel dar, die von der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche getragen wird und vornehmlich deren Geistliche ausbildet.

³³ Nicht von ungefähr unterscheiden sich Evangelische und Katholische Theologie – auch abgesehen von kleineren Differenzen im biblischen Kanon – sowohl hinsichtlich der disziplinären Gliederung als auch der Studieninhalte nicht unbedeutend. Hauptfächer Katholischer Theologie wie Kanonistik und Liturgiewissenschaften bilden in der Evangelischen Theologie eher Randdimensionen (der Praktischen Theologie); auch Phi-

Ausbildungsaufgaben und in Bezug auf konkrete religiöse und kulturelle Praxis konfessionell bestimmt.

b) Dagegen sind bereits heute Formen interkonfessioneller Kooperation und auch schon entsprechende Organisationsformen anzutreffen:

Im Bereich der Lehramtsausbildung ergänzen sich die meist recht kleinen Institute dadurch, dass sie gegenseitig Lehrveranstaltungen anerkennen, sofern dem nicht spezifische konfessionelle Charakteristika entgegenstehen. Zudem ist es angesichts der konkreten Verhältnisse im schulischen Religionsunterricht wichtig, dass die Studierenden auch die Sicht der anderen Konfession in verlässlicher Weise kennen und deren theologische Besonderheiten reflektieren lernen, nicht zuletzt hinsichtlich der dadurch aufgeworfenen didaktischen Herausforderungen und Chancen.

An einigen deutschen Universitäten (Bonn, Bochum, München, Münster, Tübingen und bis vor kurzem Mainz) bestehen zwei Theologische Fakultäten. Hier kommt es neben Kooperationen in der Lehre häufig zur Zusammenarbeit in der Forschung, die von gemeinsamen Publikationsprojekten bis hin zu umfangreichen Forschungsverbänden reicht und in der sich die konfessionelle Differenz als anregendes Element für die hermeneutische Reflexion im Wechsel von Innen- und Außensicht erweist. Dabei gibt es einzelne Disziplinen in den beiden Theologien mit größerer Nähe, etwa die exegetischen Fächer, als andere, etwa Kanonistik oder bestimmte Formen der Pastoral.

In Mainz wurden die zwei Theologischen Fakultäten organisatorisch zu einer zusammengeschlossen. Allerdings ist die neue Fakultät genauer gesehen die Addition zweier in den wichtigsten akademischen Angelegenheiten (Promotionen, Habilitationen, Berufungen) nach wie vor selbständiger Fachbereiche. Kann man hier also keinen Fortschritt erkennen, so kommt es mancherorts auf der Ebene praktischer Vollzüge zu wichtigen Kooperationen, etwa bei der Zusammenlegung von Bibliotheken als dem wichtigsten Arbeitsinstrument der Theologien.

Besondere Bedeutung haben umfangreiche interkonfessionelle Forschungsprojekte, insofern es hier zu einer gegenseitigen Relecture konfessioneller Positionen und zu einer ökumenisch belehrten Neuaneignung von Traditionen, Themen und Fragestellungen kommt. Der seit 1975 erscheinende Evangelisch-Katholische Kommentar zum Neuen Testament ist hier besonders hervorzuhe-

losophie ist in der Ausstattung der Katholisch-theologischen Fakultäten stärker vertreten. Dagegen steht in der Evangelischen Theologie mit der Differenzierung in fünf Hauptfächer, von denen in der Regel jedes durch (mindestens) zwei Professuren vertreten wird, eher eine durch historisch-philologische Fragestellungen geprägte Enzyklopädie im Hintergrund. Diese Orientierung kommt auch in den höheren Anforderungen an die altsprachlichen Kenntnisse im Vollstudium Evangelischer Theologie zum Ausdruck, denen eine stärkere Gewichtung der Philosophie auf katholischer Seite entspricht.

ben, indem er durch den methodologisch innovativen wirkungsgeschichtlichen Ansatz einen die ökumenische Kooperation auch materialiter fruchtbar machenden Ansatz bei einem zentralen Gegenstand beider Theologien verfolgt.

Ein innovatives Modell der Synergie zwischen beiden Theologien in Forschungs- und Studienzusammenhängen stellt die Kooperation der Theologischen Fakultäten in Jena (evangelisch) und Erfurt (katholisch) im Zuge des Master-Studiengangs »Ökumenische Studien« dar. Hier wird den Studierenden die Möglichkeit gegeben, drei Semester an der Fakultät der eigenen Konfession ökumenisch sensible Inhalte zu studieren und in einem dazwischen liegenden weiteren Semester die andere Konfession von innen heraus kennen zu lernen. Dieser Studiengang entspricht der ökumenisch orientierten Differenzwahrnehmung der innerchristlichen Pluralität und dient zugleich einer sachlich profilierten Identitätswahrnehmung innerhalb der europäischen Kultur.

*6. Welche Rolle spielt die theologische Forschung
für die Katholische/Evangelische Kirche?*

Wie werden die Ergebnisse dieser Forschung rezipiert?

*Welche Forschungsergebnisse waren für die Entwicklung der Kirchen
von besonderer Bedeutung? Wie sehen Sie das Verhältnis von theologischer
Forschung zur Ausbildung für den kirchlichen Dienst?³⁴*

a) Grundsätzlich prägt theologische Forschung die Evangelische Kirche, insofern deren leitendes Personal an Theologischen Fakultäten und damit auf dem Stand der theologischen Forschung ausgebildet wird. Theologie wirkt also gleichsam biographisch über die Pfarrer/innen und die Religionslehrer/innen in die Kirche hinein.

Dem entspricht das Selbstverständnis Evangelischer Kirche als *ecclesia semper reformanda*. Die ekklesiologische Grundeinsicht der steten Reformbedürftigkeit erfordert eine diesbezügliche Instanz. Dies ist inhaltlich die Bibel als verlässliches Zeugnis von Gott. Sie bedarf wiederum hermeneutisch der Auslegung, wozu nicht nur eine historisch-kritische Exegese, sondern auch christentumsgeschichtliche, systematisch- und praktisch-theologische Reflexionsgänge gehören, eben theologische Forschung. Dieser ekklesiologische Ansatz führt dazu, dass sich Evangelische Kirche in hohem Maß als eine Bildungsinstitution versteht³⁵.

b) Ihre grundsätzliche Angewiesenheit auf theologische Reflexion haben die Kirchenbünde und Kirchen institutionalisiert, indem sie sich in unterschied-

³⁴ Bei dieser Frage wurde eine offenkundige Verschreibung korrigiert.

³⁵ Vgl. CH. ALBRECHT, Der Bildungsgedanke des Protestantismus (in: DERS., Bildung in der Praktischen Theologie, 2003, 20–50).

lichen Gremien wie Theologischen, Kirchengeschichtlichen, Liturgischen o.ä. Ausschüssen bzw. Kammern durch die (nicht selten in Leitungsfunktion geschehende) Mitarbeit von Theologieprofessor/innen der Kompetenz Theologischer Fakultäten und Institute bedienen. In der Öffentlichkeit besondere Beachtung fanden auf Bundesebene die in der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD erarbeiteten Stellungnahmen³⁶. Bei solchen öffentlichen Äußerungen hat sich die Form der Denkschrift bewährt, die durch einen wissenschaftlich-reflexiven Argumentationsstil geprägt ist.

Auch innerkirchliche Reformprozesse verdanken sich wesentlich theologischer Arbeit. So sind die Fortschritte im innerevangelischen Gespräch, die in der Leuenberger Konkordie einen hervorragenden Ausdruck fanden und einen bis heute europaweit wirksamen ökumenischen Impuls geben, ohne theologische Vorarbeiten in den unterschiedlichen Disziplinen nicht vorstellbar.

In neuerer Zeit haben archäologische Funde und Textfunde das Bild von den Anfängen des Christentums wesentlich ausdifferenziert und in der Jesusforschung zu grundlegend neuen Sichtweisen geführt³⁷. Vor allem die Stellung Jesu im Judentum seiner Zeit wird anders als noch in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts beschrieben, was nicht zuletzt dem christlich-jüdischen Dialog wichtige Impulse gibt.

Für die selbstkritische Reflexion der eigenen Stellung innerhalb der Bundesrepublik veranstalten die Evangelischen Kirchen seit fast vierzig Jahren im Zehnjahres-Rhythmus Mitgliedschaftsbefragungen. Die seitdem zu beobachtenden Veränderungen im konzeptionellen Rahmen spiegeln deutlich theologische Forschungen wider³⁸.

Schließlich sei aktuell auf die Vorbereitungen kulturell relevanter Großereignisse hingewiesen wie etwa das Luther-Jubiläum 2017, für das ein Wissenschaftlicher Beirat einberufen wurde, der zu einem großen Teil aus Theologieprofessor/innen besteht.

³⁶ Es sei exemplarisch an folgende Denkschriften dieser Kammer erinnert: Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft (1991); Christentum und politische Kultur. Über das Verhältnis des demokratischen Rechtsstaates zum Christentum (1997); Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen. Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen (2002); Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen (2007).

³⁷ Einen einführenden Überblick gibt J. SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt*, 2006; vgl. DERS. / R. BECKER (Hg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, 2002.

³⁸ Einen knappen Einblick gibt R. SCHLOZ, *Kontinuität und Krise – stabile Strukturen und gravierende Einschnitte nach 30 Jahren* (in: W. HUBER / J. FRIEDRICH / P. STEINACKER [Hg.], *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, 2006, 51–88).

c) Auch die kirchlichen Praxisvollzüge stehen in direktem Kontakt zur wissenschaftlichen Theologie und deren Forschung, insofern sich universitäre Theologen an der Produktion von Handreichungen für die Praxis beteiligen bzw. in entsprechenden Praxishilfen theologische Erkenntnisse aufgenommen und für das jeweilige Praxisfeld umgesetzt werden³⁹:

So prägen die exegetischen, auslegungsgeschichtlichen und systematisch-theologischen Forschungen, insofern deren Autoren meist auch Beiträge zur Predigtvorbereitungsliteratur verfassen, über die Predigten unmittelbar das kirchliche Leben⁴⁰.

Liturgische Forschungen werden direkt in der Erstellung der Agenden aufgenommen⁴¹, bestimmen aber auch das konkrete gottesdienstliche Leben. So verdankt sich z. B. die in den letzten Jahrzehnten in fast allen evangelischen Kirchen eingeführte Abendmahlszulassung getaufter Kinder vor der Konfirmation praktisch-theologischen Studien⁴², die historisch, empirisch und normativ orientiert waren und nicht zuletzt durch die Einbeziehung ökumenischer Perspektiven verfestigte Traditionen lockerten.

Ähnliches kann für die verschiedenen Formen von Religionsunterricht gezeigt werden, mit denen die Evangelische Kirche über ihre Mitglieder hinaus junge Menschen erreicht. Bibeltheologische, dogmatische und ethische sowie kirchenhistorische Einsichten werden religionsdidaktisch aufgenommen und unterrichtlich vermittelt⁴³. Konzeptionell führte z. B. die Existentialhermeneutik Rudolf Bultmanns⁴⁴ über die Rezeption durch den Religionspädagogen Martin Stallmann⁴⁵ zu einem Konzept des Religionsunterrichts, das vermittels der Kategorie der Überlieferung einen Anschluss an die allgemeine Schultheorie herstellte und so wesentlich zu einer auch pädagogisch einsichtigen Begrün-

³⁹ Vgl. U. KÖPF, *Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung. Beiträge zur Geschichte einer spannungsreichen Beziehung*, 2001.

⁴⁰ Vgl. CH. ALBRECHT, *Pastorale Bildungspraxis in Predigthilfen* (in: DERS., *Bildung* [s. Anm. 35], 180–201).

⁴¹ S. detailliert für das heute in den Gemeinden der Gliedkirchen der EKD gültige *Evangelische Gottesdienstbuch* H. SCHWIER, *Die Erneuerung der Agende. Zur Entstehung und Konzeption des »Evangelischen Gottesdienstbuches«*, 2000.

⁴² Vgl. E. KENNTNER, *Abendmahl mit Kindern. Versuch einer Grundlegung unter Berücksichtigung der geschichtlichen Wurzeln der gegenwärtigen Diskussion in Deutschland*, 1980.

⁴³ Dies ergibt sich unmittelbar aus den gängigen Vorbereitungsschemata von schulischem Religionsunterricht (vgl. z. B. CH. GRETHLEIN, *Fachdidaktik Religion*, 2005, 321–329).

⁴⁴ R. BULTMANN, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (1925; in: DERS., *Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze*, hg. von A. LINDEMANN, 2002, 1–12); DERS., *Erziehung und christlicher Glaube* (1959; in: DERS., *Glaube und Verstehen* 4, 1975³, 52–55).

⁴⁵ M. STALLMANN, *Christentum und Schule*, 1958.

dung des konfessionell bestimmten schulischen Religionsunterrichts beitrug. Dazu ist noch das breite Feld der Erwachsenenbildung zu nennen, auf dem vor allem die Evangelischen Akademien ein öffentlichkeitswirksames Forum für den theologisch fundierten Austausch mit aktuellen Problemlagen bieten.

Auch die Seelsorge verdankt wichtige Impulse den unterschiedlichen theologischen Disziplinen, insofern hier eine konkrete Biographie aus christlicher Perspektive gedeutet wird⁴⁶.

Schließlich hat die Organisation christlicher Gemeinden (sogenannte Gemeindeentwicklung bzw. Kybernetik) mannigfaltige Impulse aus der theologischen Forschung erhalten. Die sich praktisch-theologischer Forschung zur tatsächlichen kirchlichen Partizipation der Mehrheit der Kirchenmitglieder verdankende Relativierung der parochialen Struktur führte etwa zur Einrichtung sogenannter Funktionspfarrstellen⁴⁷.

In jedem dieser unschwer vermehrbaren Beispiele lässt sich zugleich zeigen, dass die theologischen Impulse wiederum Anregungen außertheologischer Wissenschaften aufnehmen – in den angeführten Exempla: Geschichtswissenschaft, Philosophie, Pädagogik, Psychoanalyse und Soziologie – und so die interdisziplinäre Ausrichtung theologischer Forschung und dann eben auch kirchlicher Praxis belegen.

d) Schließlich zeigt die nicht unbedeutende Zahl theologisch promovierter Pfarrer/innen, dass es einen engen Verbund zwischen kirchlicher Praxis und konkreten theologischen Einzelforschungen gibt. Nicht nur auf dem Gebiet der Praktischen Theologie kommt es immer wieder zu Promotionen, die Pfarrer/innen auf Grund von Problemlagen in der Praxis berufsbegleitend erstellen.

Entsprechend dem didaktischen Prinzip des forschenden Lernens finden sich – gleichsam in kleinerem Maßstab – in der Ausbildung zum kirchlichen Dienst, vor allem im Vikariat, aber auch in den sogenannten Ersten Amtsjahren, Ansätze zu theologischer Forschung als Bestandteil der regulären Ausbildung.

Auch die Tatsache, dass eine nicht geringe Zahl leitender Geistlicher (Bischöfe, Kirchenpräsidenten) vor ihrer Berufung in einem akademischen Lehramt tätig war, verweist auf den engen Verbund theologischer Forschung und kirchlicher Praxis.

⁴⁶ Exemplarisch zeigt diesen Zusammenhang das in der Seelsorgepraxis vielfach verwendete Bändchen: Neues Evangelisches Pastorale. Texte, Gebete und kleine liturgische Formen für die Seelsorge, hg. von der Liturgischen Konferenz, (2005) 2007³ und das darauf bezogene Handbuch: K. EULENBERGER / L. FRIEDRICHS / U. WAGNER-RAU (Hg.), Gott ins Spiel bringen. Handbuch zum Neuen Evangelischen Pastorale, 2007, das den wissenschaftlichen Hintergrund des Pastorale differenziert darstellt.

⁴⁷ Vgl. U. POHL-PATALONG, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, 2003.

Trotz dieser prägenden Rolle der Theologie treten aber auch immer wieder Spannungen zwischen Evangelischen Kirchen und Evangelischer Theologie an den Universitäten auf. Sie erwachsen zumeist aus der die kirchliche Praxis kritisch reflektierenden Perspektive der Theologie oder auch nur aus einem unzureichend vermittelten Nebeneinander. Sie können in dem Maße konstruktiv aufgenommen und überwunden werden, wie es die Evangelische Theologie versteht, die Balance zwischen der Ausbildungsfunktion und den Herausforderungen durch die kulturhermeneutische, nicht zuletzt interdisziplinär zu bearbeitende Thematik zu halten, und wie die Evangelischen Kirchen bereit sind, ihre Praxis im Licht neuer theologischer Einsichten zu überprüfen und gegebenenfalls zu korrigieren.

*7. Wo sehen Sie Veränderungsbedarf in den Beziehungen
zwischen Theologie bzw. theologischen Fakultäten und ihrer Kirche?
Welche Formen der Zusammenarbeit von Kirchenleitungen,
Kultusverwaltung der Länder und Hochschulen
bedürften der Korrektur bzw. Weiterentwicklung?*

a) Es erscheint sinnvoll, vor dem Nachdenken über etwaigen Veränderungsbedarf zuerst kurz die gegenwärtigen Formen der Kooperation zwischen Theologischen Fakultäten und den Evangelischen Kirchen zu skizzieren. Entsprechend der föderalen Struktur des Protestantismus sind die Beziehungen zwischen Theologischen Fakultäten und den jeweiligen Landeskirchen im Einzelnen unterschiedlich organisiert. Im Folgenden wird nur auf einige Gemeinsamkeiten hingewiesen:

In der Regel sind Theologieprofessor/innen Mitglieder der kirchlichen Prüfungsämter und treten als Prüfer/innen in den kirchlichen Examina auf, wobei ein deutlicher Schwerpunkt im 1. Theologischen Examen liegt. Damit sind bei den kirchlichen Examina dem aktuellen Stand der Evangelischen Theologie entsprechende Prüfungen gewährleistet.

Sodann nehmen Theologische Fakultäten an der Kirchenleitung dadurch teil, dass sie in der Regel ein Mitglied in die Landessynode entsenden und dieses dort als normales Mitglied der Synode Rede- und Stimmrecht hat und sich auch an der Ausschussarbeit beteiligt. Meist gehören Mitglieder Theologischer Fakultäten zudem den jeweiligen Theologischen, Kirchengeschichtlichen, Liturgischen o. ä. Kammern und Ausschüssen der Landeskirchen und der gliedkirchlichen Vereinigungen an. Weiter erstellen bei Bedarf Theologische Fakultäten Gutachten bzw. Stellungnahmen auf Bitten der jeweiligen Kirchen.

Auf Bundesebene besteht der sogenannte Kontaktausschuss, dem paritätisch vom Evangelisch-theologischen Fakultätentag und vom Rat der EKD benannte

Mitglieder angehören. Dieses Gremium dient dem kontinuierlichen Kontakt zwischen universitärer Theologie und den evangelischen Kirchen. Eine solche stete Kooperation findet sich auch auf der Arbeitsebene. Hier besteht mit der Gemischten Kommission zur Reform des Theologiestudiums ein wiederum in zwei Fachkommissionen untergliedertes Gremium, das paritätisch besetzt ist und in dem die inhaltliche und organisatorische Gestaltung der verschiedenen Formen des Theologiestudiums verhandelt werden.

Insgesamt kann resümiert werden, dass gerade die jüngsten Diskussionen, die die Einrichtung, Änderung und Aufhebung theologischer Studiengänge, die Akkreditierungsverfahren, die Berufung von Hochschullehrern, deren etwaige Ordination sowie Fragen der Konfessionsklausel betrafen, die Tauglichkeit der skizzierten Verbindung zwischen Kirchen und Fakultäten erwiesen⁴⁸.

Trotz dieser engen organisatorischen Verbindungen kommt es immer wieder zu inhaltlichen Auseinandersetzungen zwischen Vertretern der wissenschaftlichen Theologie und den Inhabern leitender kirchlicher Ämter. Ein bis weit in die öffentliche Diskussion hineinreichendes Beispiel aus jüngster Zeit war die Auseinandersetzung um das Verständnis der Rechtfertigungslehre. Solche Diskussionen sind im Sinne evangelischer Ekklesiologie sinnvoll und notwendig, solange sie unter dem Vorzeichen der gegenseitigen Verständigung zur Förderung der Kommunikation des Evangeliums geführt werden. In der Auseinandersetzung erörterten Theologen mit unterschiedlichen Verantwortlichkeiten die angemessene Formulierung bzw. Weiterentwicklung evangelischer Lehre. Bei solchen aktuellen Gesprächen sind weniger die genannten institutionalisierten Gesprächsforen von Bedeutung; vielmehr finden ad hoc mündliche und schriftliche Erörterungen statt.

b) Stehen also zwischen Theologischen Fakultäten und den Evangelischen Kirchen gute und erprobte Kontaktstellen zur Verfügung, die jedenfalls in den letzten Jahren konstruktive Arbeiten etwa an der Studienreform ermöglichten, scheint das Verhältnis zwischen Kirchenleitungen, Kultusverwaltungen der Länder und Hochschulen teilweise klärungsbedürftig.

Traditionell sind Theologische Fakultäten sogenannte gemeinsame Angelegenheiten von Staat und Kirche, also staatliche Aufgaben, an denen ein konkurrierendes elementares eigenständiges Interesse der Kirche besteht. Dementsprechend geben die jeweiligen Staatskirchenverträge und sonstigen diesbezüg-

⁴⁸ Eine Zusammenfassung des gegenwärtigen Stands in diesen Fragen findet sich in den 2007 erstellten »Empfehlungen: Das Zusammenwirken von Landeskirchen und Theologischen Fakultäten in Deutschland«. Sie wurden von einer Arbeitsgruppe erstellt, in die der Evangelisch-theologische Fakultätentag und der Rat der EKD je drei Mitglieder entsandten. Am 7./8. Dezember 2007 leitete der Rat der EKD den Text empfehlend an die Kirchenkonferenz weiter. Er wird dem Evangelisch-theologischen Fakultätentag auf seiner nächsten Plenartagung im Oktober 2008 zum Beschluss vorgelegt.

lichen Vereinbarungen den Rahmen ab, innerhalb dessen anstehende Fragen und Probleme geklärt werden. Dies geschieht zwischen den Vertragspartnern, also Vertretern des Staates, in der Regel des zuständigen Wissenschaftsministers, und der Kirche, in der Regel des bzw. der zuständigen leitenden Geistlichen bzw. der jeweiligen Beauftragten. Durch die Autonomisierung der Hochschulen entsteht dadurch eine neue Situation, dass bisher staatliche Befugnisse den einzelnen Universitäten übertragen werden. Entsprechende Sonderbestimmungen hinsichtlich der Theologischen Fakultäten in neuen Hochschulgesetzen⁴⁹ zeigen, dass hier ein Regelungsbedarf besteht: Die nach wie vor gültigen staatskirchenrechtlichen Vereinbarungen müssen substanzwährend in die neuen Rahmenbedingungen überführt werden.

Darüber hinaus zeigen aktuelle Konflikte, dass die bestehenden Formen der Zusammenarbeit von Kirchenleitungen und Kultusverwaltungen der Länder durchaus funktionieren. So konnte bei der Auseinandersetzung über die Frage, ob der Volltheologie-Studiengang in eine gestufte Studienstruktur überführt wird, ein sinnvoller Kompromiss gefunden werden, der sich in den am 13. Dezember 2007 von der Kultusministerkonferenz beschlossenen »Eckpunkte(n) für die Studienstruktur in Studiengängen mit Katholischer oder Evangelischer Theologie/Religion« niederschlägt. Günstig erweist sich gegenwärtig für solche Verhandlungen die hohe sachliche Übereinstimmung der Evangelischen und der Katholischen Kirche in der Wahrnehmung ihrer Verantwortung für die universitäre Theologie.

c) Am dringendsten dürfte Diskussionsbedarf mancherorts zwischen Theologischen Fakultäten und den jeweiligen Hochschulleitungen bestehen. Die durch die Orientierung an aktuellen Förderprogrammen gegebene Kurzfristigkeit sogenannter Profilschärfungen an Universitäten steht in Spannung zur notwendig längerfristig angelegten Arbeit von Fakultäten. Nicht zuletzt die grundlegende Ausbildungsaufgabe Theologischer Fakultäten, in die allerdings – wie gezeigt – die Forschungsaufgabe konstitutiv impliziert ist, entzieht sich dem Diktat kurzfristiger Projekte.

⁴⁹ S. exemplarisch das Hochschulfreiheitsgesetz von NRW (§ 80), in dem u. a. ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass Verträge mit den Kirchen nicht durch das Gesetz berührt werden. Demzufolge werden u. a. die Absetzung und Umwidmung von Theologieprofessuren und die Veränderung theologischer Studiengänge dem Staat vorbehalten und der Universität entzogen.

*8. Wie sehen Sie das Verhältnis von kirchlichem Lehramt
und theologischer Forschung?*

a) Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Theologieprofessor/innen nach evangelischem Verständnis Anteil an der Aufgabe der Kirchenleitung haben. Der einer Theologischen Fakultät in der Regel zustehende Sitz in der Landessynode als dem für die Gesetzgebung und damit auch die Lehre verantwortlichen Gremium zeigt dies deutlich. Daneben sind in den sogenannten Spruchkammern, die bei Auseinandersetzungen mit Pfarrer/innen, die die Lehre betreffen, zu urteilen haben, regelmäßige Plätze für Theologieprofessor/innen vorgesehen. Theologische Fakultäten »sind also nicht Objekte kirchlicher Lehrverantwortung, sondern nehmen selbst an dieser Lehrverantwortung teil«⁵⁰.

Dahinter steht das Verständnis, dass kirchliche Lehre kein hierarchisch zu bestimmender dogmatischer Zeichenvorrat, sondern als Vollzug des Bekenntnisses eine dynamische Lebensfunktion von Kirche ist, die nach dem ekklesiologischen Grundsatz der *ecclesia semper reformanda* polyzentrisch und in synodaler Kollegialität wahrgenommen wird. Dieser Prozess ist entsprechend der grundlegenden Ausrichtung an der Bibel und dem dabei bewährten hermeneutischen Zugang durch die reformatorischen Bekenntnisse auf theologische Reflexion auf allen Ebenen und damit auf wissenschaftliche Klärung, Beratung und Orientierung durch Theologieprofessor/innen angewiesen.

b) Von daher ist verständlich, dass grundsätzlich die Lehrbeanstandungsordnungen in den Evangelischen Kirchen nur für Pfarrer/innen gelten, nicht aber auf Theologieprofessor/innen ausgedehnt wurden⁵¹. Kirchliche Maßnahmen können diese also nur in ihren spezifischen kirchlichen Mitwirkungsrechten erreichen, vor allem hinsichtlich der Abnahme von Prüfungen und der Anerkennung von Studienleistungen⁵². Ob und wie genau die Konfessionsgebundenheit eines evangelischen Theologieprofessors überprüft und welche Konsequenzen aus einer be-

⁵⁰ W. HUBER, Lehrbeanstandung in der Kirche der Lehrfreiheit (in: G. RAU / H.-R. REUTER / K. SCHLAICH [Hg.], *Das Recht der Kirche*, Bd. III [FBESG 51], 1994, 118–137), 129. Auch das folgende Argument entstammt den Ausführungen Hubers.

⁵¹ Einen – von Huber (vgl. aaO 129f) bestrittenen – Versuch in diese Richtung unternimmt allerdings M. HECKEL, *Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat* (JusEcc 31), 1986, 99–126.

⁵² Die große Zurückhaltung bei Lehrbeanstandungsverfahren lässt sich auch hinsichtlich der Pfarrer/innen beobachten. In nur vier Fällen wurde im 20. Jahrhundert ein sogenanntes Lehrzuchtverfahren mit der Entlassung des Pfarrers abgeschlossen (seit 1910 wird strikt zwischen Beanstandung der Amtsführung und der Lehre unterschieden, wobei letzteres nicht dem Disziplinarrecht unterliegt). Vgl. genauer zu diesem Verfahren G. ROBBERS, *Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung* (in: RAU / REUTER / SCHLAICH [s. Anm. 50], 138–152).

wussten Nichtchristlichkeit zu ziehen sind, wird erstmalig gegenwärtig in dem beim Bundesverfassungsgericht anhängigen Fall von Gerd Lüdemann geklärt.

Gut lässt sich die Weite erkennen, die die spezifisch evangelische Auffassung von Lehre impliziert, wenn man sich die wohl grundlegendste theologische Auseinandersetzung in Evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert vor Augen führt, die sogenannte Entmythologisierungs-Debatte. Trotz anscheinend tiefgreifender Differenzen zu wörtlichen Formulierungen in Schrift und Bekenntnis kam es im Zuge der leidenschaftlich geführten Diskussion über dieses von Rudolf Bultmann initiierte Programm zu keinem durchgeführten Lehrbeurteilungsverfahren. Vielmehr wurde die evangelischem Selbstverständnis gemäße Form öffentlicher Diskussionen gewählt. Tatsächlich gelang es so, die wichtigen hermeneutischen Impulse für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in die allgemeine theologische Theoriebildung zu überführen, ohne dass es zu einer Kirchenspaltung kam.

*9. Welches sind die dringendsten Forschungsdesiderate
in der deutschen Theologie? Wo sehen Sie Forschungsbedarf in dem
interdisziplinären Feld von Theologie und Religionswissenschaft?
Sind die vorhandenen Strukturen geeignet, neue theologische Fragen
und Entwicklungen angemessen aufzunehmen?
Können diese mit den vorhandenen Strukturen bearbeitet werden?
Wenn nicht, welche Strukturen sollten dafür geschaffen werden?*

a) Ein grundlegendes Problem der ganzen Evangelischen Theologie stellt die bereits erwähnte Tatsache dar, dass sie »kein einheitliches Fach, sondern ein Ensemble aufeinander bezogener Disziplinen oder Fächer (ist), die sich um eine gemeinsame Aufgabe gruppieren«⁵³. Traditionell durch die Dogmatik im Rahmen der Enzyklopädie vorgenommene Zuschreibungen erscheinen angesichts der weiten Differenzierung der Forschung in den einzelnen Disziplinen nicht mehr ausreichend. Vielmehr gilt es, von den jeweiligen Aufgaben der Disziplinen aus, integrierende Fragen zu gewinnen. Hier sind keine einheitlichen Antworten zu erwarten. Wichtiger erscheint, dass in den einzelnen Disziplinen die Frage nach dem das Fach Evangelische Theologie konstituierenden Zusammenhang nicht aus dem Blick gerät, sondern systematisch bearbeitet wird⁵⁴. Dabei scheint der Begriff »Kommunikation des Evangeliums« gegenwärtig eine

⁵³ I. U. DALFERTH, Vorwort (in: DERS., Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht ihrer Disziplinen, 2006, 5).

⁵⁴ Einen ersten Vorstoß in dieser Richtung stellt der Band: DALFERTH, Wissenschaft (s. Anm. 53) dar, in dem sechs Herausgeber der »Theologischen Literaturzeitung« je ihre Disziplin im Zusammenhang der Theologie rekonstruieren.

Grundperspektive zu bieten, die für die unterschiedlichen Disziplinen der Theologie anschlussfähig ist⁵⁵. Auf jeden Fall bedarf es aber – nicht zuletzt angesichts gegenläufiger Tendenzen durch die Wissenschaftsförderung – noch weiterer Anstrengungen für die Gewinnung eines Theologieverständnisses, das Zusammenhang und Besonderheit der einzelnen Disziplinen darstellen kann.

b) Von diesem Grunderfordernis aus ergeben sich – abgesehen von zahllosen *Desiderata* in konkreten Forschungsfragen, die den hier zur Verfügung stehenden Rahmen sprengen würden⁵⁶ – einige grundsätzliche Probleme, die um der Theologizität willen der gründlichen Bearbeitung bedürfen:

Die beiden exegetischen Fächer haben – wie erwähnt – Wesentliches zur Entwicklung der historisch-kritischen Methode beigetragen. Mittlerweile werden im Zuge des *linguistic turn* auch andere Methoden herangezogen. Grundsätzlich stellt sich aber mit dem Zurückgehen der selbstverständlichen Akzeptanz des Geltungsanspruchs biblischer Texte die Frage nach der Auswahl der in Anspruch genommenen Texte. Sie begegnet im Alten Testament besonders nachdrücklich durch die konkurrierende jüdische Exegese, die sich auf denselben Textbestand bezieht, aber in deutlich anderer Auswahl⁵⁷. Es geht also dabei um eine Klärung nicht nur des die Auslegung der Texte bestimmenden Vorverständnisses, sondern des Gesamtverständnisses, das traditionell unter den Titeln »Mitte« des Alten (bzw. Neuen) Testaments bzw. Biblische Theologie thematisiert wird, unter den Bedingungen reflexiv moderner Pluralität aber neue Aktualität erhält. Damit ist angesichts der grundlegenden Bedeutung der Bibel für christliche Wirklichkeitssicht zugleich eine gesamttheologisch wichtige Aufgabe benannt.

In der Kirchengeschichte gilt es – neben bedauernswerten Lücken im editorischen Bereich – vom Gesamt der Theologie her, die Schwäche der Kirchlichen Zeitgeschichte zu überwinden. Die Erforschung etwa der Theologie und Tätigkeit der »Deutschen Christen« oder der Kirchengeschichte von Bundesrepublik und DDR⁵⁸ verspricht auch eine beträchtliche Orientierung für Systematische und Praktische Theologie. Durch alle Felder der Kirchengeschichte hindurch ist bisher die Frömmigkeitsgeschichte in nur unzureichender Form zum Ge-

⁵⁵ Vgl. die einzelnen Beiträge in dem in der vorhergehenden Anmerkung genannten Band, in denen jeweils auf dieses Konzept Bezug genommen wird.

⁵⁶ Eine schnelle Information diesbezüglich bieten die regelmäßig erscheinenden Sammelrezensionen in den Zeitschriften *ThLZ*, *ThR* und *VF*.

⁵⁷ Vgl. J. JEREMIAS, *Alttestamentliche Wissenschaft im Kontext der Theologie* (in: DALFERTH, *Wissenschaft* [s. Anm. 52], 9–22), 19.

⁵⁸ Vgl. z. B. H. SCHULTZE, *Die Geschichte der evangelischen Kirchen in der DDR – Beobachtungen zur neuesten Entwicklung der Forschung* (in: C. LEPP / K. NOWAK [Hg.], *Evangelische Kirche im geteilten Deutschland [1945–1989/90]*, 2001, 277–294); T. SAUER, *Die Geschichte der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik – Schwerpunkte und Perspektiven der Forschung* (in: aaO 295–309).

genstand der kirchengeschichtlichen Forschung geworden; hiervon wäre ein hohes Orientierungspotenzial für die kulturelle Selbstbestimmung Europas angesichts anderskultureller Herausforderungen zu erwarten.

In der Systematischen Theologie stellen sich u.a. gegenwärtig folgende grundlegende und dringende Aufgaben. Vor dem Hintergrund der sogenannten Neuro-Debatte stellen sich neue Fragen an die theologische Anthropologie. Genforschung und regenerative Medizin fordern die Urteils- und Beratungskompetenz der evangelischen Ethik in einem zuvor nicht gekannten Ausmaß heraus. Die Frage nach einem konstruktiven, problemsensiblen Verhältnis von Wahrheitsgewissheit und Toleranz gewinnt angesichts der intensiven Begegnung von Menschen unterschiedlicher Religionen, Weltanschauungen und Kulturen höchste Dringlichkeit. Dazu erscheint die Problemgeschichte des Historismus nach wie vor unabgeschlossen. Hier gilt es vor allem die Frage zu klären, wie unter den Bedingungen einer umfassenden Historisierung normative Verbindlichkeiten begründet und hermeneutische Zugänge zu den Überlieferungen des Christentums neu erschlossen werden können.

In der hiermit eng zusammenhängenden Praktischen Theologie werfen die sich abzeichnenden grundlegenden Veränderungen in den Bedingungen und Formen von Kommunikation neue Fragestellungen auf, die jedenfalls in ihrer Grundsätzlichkeit erst zögerlich aufgenommen werden. Theologisch wichtige Konzepte wie Gemeinschaft oder Wahrheit verändern sich unter Bedingungen mediatisierter Kommunikation⁵⁹ und müssen von einer Theologie, die an der Praxis der Kommunikation des Evangeliums interessiert ist, neu formuliert werden.

c) Ebenfalls mit lebensweltlichen Veränderungen hängt der Forschungsbedarf im interdisziplinären Feld von Theologie und Religionswissenschaft zusammen. Dabei ist grundsätzlich zu bedenken, dass der selbstreflexive Charakter Evangelischer Theologie zur Integration religionswissenschaftlicher Fragestellungen in unterschiedlicher Weise führte. So gehören ausgedehnte religionsgeschichtliche Forschungen zum Standardprogramm der Disziplinen Altes und Neues Testament⁶⁰. Ähnliches lässt sich – im steten Dialog mit den Altertumswissenschaften – für die Patristik zeigen⁶¹. Dazu treten vor allem religionstheoretische, -phänomenologische und -soziologische Fragestellun-

⁵⁹ Vgl. U. SANDER, Die Bindung der Unverbindlichkeit. Mediatisierte Kommunikation in modernen Gesellschaften, 1998.

⁶⁰ Schon vielfach in Quellensammlungen und Lehrbuchform aufbereitet sind die Forschungen zur »Religionsgeschichte Israels« und zur »Umwelt des Neuen Testaments«.

⁶¹ Vgl. z. B. CH. MARKSCHIES, Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie, 2004.

gen in den systematischen Disziplinen der Evangelischen Theologie⁶². Demnach ist also Religionswissenschaft zum einen ein integrierter Bestandteil der Evangelischen Theologie, was organisatorisch über die genannten Forschungen hinaus in entsprechenden Lehrstühlen an Theologischen Fakultäten zum Ausdruck kommt; zum anderen artikulieren aber Fachvertreter den Anspruch auf Selbständigkeit der Religionswissenschaft, was in Lehrstühlen mit dieser Denomination außerhalb von Theologischen Fakultäten seinen Niederschlag findet⁶³.

In diesem zuletzt genannten Sinn verdankt sich die Religionswissenschaft als eigenständige Disziplin der durch die zunehmende Mobilität ermöglichten größeren Zahl der Begegnungen von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit. Dabei erfuhr aber die Verhältnisbestimmung (vor allem) zur (Evangelischen) Theologie unterschiedliche Akzentuierungen, wobei gegenwärtig das Schwergewicht auf der Abgrenzung liegt. Zum zweiten führt die Pluralisierung der Lebensvollzüge auch in religiöser Hinsicht innerhalb der christlichen Kirchen theologisch zur Notwendigkeit religionswissenschaftlicher Forschung, insofern Traditionen aus nichtchristlichen Religionen (und Daseins- und Wertorientierungssystemen) teilweise die Einstellung von Kirchenmitgliedern prägen und gewichtige theologische Fragen aufwerfen.

Grundlegend stellt sich hier die Aufgabe der Klärung des Religionsbegriffs, insofern durch ihn die Möglichkeit (bzw. Unmöglichkeit) der Komparatistik markiert wird. Damit ist sowohl eine kulturhermeneutische, aber auch eine für empirische Forschung grundlegende Aufgabe gestellt. Ansätze sogenannter Religionstheologie versuchen hierzu Lösungen zu entwerfen bzw. auf die zu klärenden Bedingungen aufmerksam zu machen⁶⁴. Allerdings ist dabei kritisch selbstreflexiv anzumerken, dass sich de facto die Bemühungen um eine Theologie der Religionen fast exklusiv auf den Kreis von Theologen aus dem Bereich der katholischen, der evangelischen und der anglikanischen Kirchen beschränken. Aus orthodox christlicher, aber auch aus jüdischer oder islamischer Sicht scheint diese Fragestellung kein Interesse zu finden.

d) Religionswissenschaft ist sowohl institutionell als auch konzeptionell gegenwärtig in unterschiedlicher Weise in Deutschland präsent, wobei eine

⁶² Auch dieses Wissen liegt mittlerweile in Form von Kompendien und Textsammlungen für den allgemeinen Studienbetrieb gut greifbar vor.

⁶³ Etwa knapp die Hälfte religionswissenschaftlicher Professuren dürfte gegenwärtig an Theologischen Fakultäten verankert sein (wobei die genaue Abgrenzung bei einzelnen Professuren nur schwer möglich ist; vgl. Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte, Religionswissenschaft: Forschung und Lehre an den Hochschulen in Deutschland. Eine Dokumentation, 2001).

⁶⁴ Vgl. M. HÜTTENHOFF, Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien, 2001.

genaue Abgrenzung zur sogenannten Religionsforschung nicht immer einfach ist. Neben Lehrstühlen an Theologischen Fakultäten, in denen meist die Verbindung mit Missionswissenschaft bzw. Interkultureller Theologie gepflegt wird, stehen Professuren, die an anderen Fachbereichen bzw. eigenen Zentren für Religiöse Studien angesiedelt und entweder stärker historisch oder empirisch ausgerichtet sind. Dazu treten vereinzelte bekenntnisgebundene Professuren im Bereich jüdischer bzw. islamischer Theologie, die sich aber nicht als religionswissenschaftlich verstehen. Schließlich sind weitere Professuren aus dem Bereich der Religionsforschung zu nennen, etwa zu Religionssoziologie oder -psychologie, die an verschiedenen Fachbereichen bestehen und zweifellos wichtige Beiträge für eine gegenwartsinteressierte Religionswissenschaft leisten.

Die neuen gestuften Studienstrukturen mit polyvalenten, aber auch speziell auf Forschung bezogenen Studiengängen bieten eine gute Gelegenheit für die Kooperation der institutionell verschieden eingebundenen Lehrstühle nicht nur im Bereich der Lehre, sondern vor allem bei Research-Master-Studiengängen auch in der Forschung. Erst wenn Erfahrungen mit solchen Studiengängen gesammelt sind, dürfte es sinnvoll sein, über eventuelle organisatorische Veränderungen nachzudenken. Dies gilt ebenso für die genannten unterschiedlichen Anbindungen von Professuren. Entsprechend der Spannung auch in der Religionswissenschaft zwischen dimensionaler Ausrichtung und disziplinärer Selbständigkeit wird die unterschiedliche organisatorische Einbindung zu evaluieren sein. Angesichts der recht unterschiedlichen Entwicklungsphasen der Religionswissenschaft, nicht zuletzt in ihrem Verhältnis zur Theologie⁶⁵, erscheint es geraten, dabei nicht nur die momentane Standortbestimmung des Fachs durch die für Selbständigkeit plädierenden Fachvertreter zu Grunde zu legen⁶⁶, sondern konkurrierende Organisationsformen wie die Integration religionswissenschaftlicher Lehrstühle in Theologische Fakultäten beizubehalten⁶⁷.

⁶⁵ S. die knappe Übersicht in C. BOCHINGER, Religionswissenschaft (in: M. ROTH [Hg.], Leitfaden Theologiestudium, 2004, 183–216), 183–192.

⁶⁶ In Opposition steht dazu z. B. der Lehrstuhlinhaber für Religions- und Missionswissenschaft an der Berliner Humboldt-Universität, der auf die notwendige religiöse bzw. weltanschauliche Positionalität jeder Wissenschaft hinweist (A. FELDTKELLER, Theologie und Religion. Eine Wissenschaft in ihrem Sinnzusammenhang, 2002).

⁶⁷ Studienorganisatorisch spricht dafür auch, dass in dem Reformentwurf zu einer Modularisierung des Volltheologie-Studiengangs, wie er auf dem Evangelisch-theologischen Fakultätentag im Oktober 2007 in Berlin diskutiert wurde und auf dessen nächster Plenartagung im Oktober 2008 in Wuppertal beschlossen werden soll, zumindest ein verpflichtendes Modul Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie vorgesehen ist. Strittig ist zur Zeit, ob dazu ein zweites Modul mit dieser thematischen Ausrichtung treten soll bzw. kann.

10. Welche Vorstellungen haben Sie für den Umgang mit der jüdischen und islamischen Gottesgelehrsamkeit entwickelt?

a) Das zunehmende Interesse an über die extern religionswissenschaftlichen Fragestellungen hinausgehenden Studiengängen und Forschungen zum Judentum und zum Islam entspricht der auch für die Begründung Evangelischer Theologie wichtigen Einsicht und Erfahrung, dass sich die Religionsthematik in intensiver und an praktische Tätigkeiten in der Gesellschaft anschlussfähiger Weise in bewusster Perspektivierung erschließen lässt.

Theologie ist eine wesentlich auf die Praxis einer konkreten Glaubensgemeinschaft bezogene Wissenschaft. Dementsprechend liefern für die Frage nach dem Umgang mit der jüdischen und islamischen Gottesgelehrsamkeit die jeweils vorhandenen Dialogformen eine wichtige Grundlage, insofern sie zum einen auf mögliche Gemeinsamkeiten zwischen diesen Religionen, aber auch je wieder besonders zu bestimmende Differenzen hinweisen. Dabei ist ein wichtiges Dialogergebnis, dass dessen Rekonstruktion nur perspektivisch möglich ist, also etwa der christlich-jüdische Dialog aus christlicher oder aus jüdischer Sicht, wobei die Binnendifferenzierung der Religionen die Komplexität steigert. Dazu kann durchaus jeweils eine Außensicht hilfreich sein, sie ist jedoch genauer betrachtet ein »reflektierter Positionalismus«⁶⁸ und ebenfalls nicht »neutral«.

b) Aus theologischen Gründen kommt dem christlich-jüdischen Dialog besondere Dignität zu. Es geht hier eher um eine Frage der »Ökumene« als um eine Verhältnisbestimmung zu einer anderen Religion, insofern Christen und Juden durch die gemeinsame Basis der Hebräischen Bibel und das Wirken und Geschick des Juden Jesus von Nazareth miteinander verbunden sind. Dazu macht die Katastrophe der Shoa die Arbeit am christlichen-jüdischen Dialog zu einer vordringlichen Aufgabe für deutsche Theologinnen und Theologen. Von daher gibt es an verschiedenen Evangelisch-Theologischen Fakultäten in Deutschland Lehraufträge bzw. auch Gastprofessuren zu Jüdischen Studien. Besondere Bedeutung hat hier die 1989 von der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau gestiftete, seit 2005 vom Land Hessen übernommene Martin-Buber-Proessur für Jüdische Religionsphilosophie in Frankfurt, deren langfristige Besetzung durch ein gegenwärtig laufendes Berufungsverfahren erfolgt. Sie wurde bisher mit christlichen und jüdischen Gelehrten besetzt. Universitär entspricht ihre religionsphilosophische Ausrichtung der Profilierung von Systematischer Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Frankfurt, kirchlich nimmt sie die im Grundartikel der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau formulierte enge

⁶⁸ So überzeugend HÜTTENHOFF (s. Anm. 64), 165–168 und 268f; ähnlich, unter Verwendung des Begriffs der »Perspektive«: V. KRECH, *Wohin mit der Religionswissenschaft?* (ZRGG 58, 2006, 97–113), 104–113.

Verbindung zwischen Judentum und Christentum sowie die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes auf. Die Professur leistet zweifellos einen wichtigen Beitrag zur diesbezüglichen theologischen Forschung im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs. Akademisch ist hierfür zudem von Bedeutung, dass sich in Form der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg in Deutschland eine anerkannte akademische Ausbildungsstätte für Rabbiner und jüdische Religionslehrer/innen etabliert hat.

c) Theologisch weniger geklärt ist bisher der christlich-islamische Dialog. Entgegen der primär theologischen Motivation für den christlich-jüdischen Dialog stehen hier die lebensweltlichen Veränderungen im Vordergrund. Der Versuch, über den gemeinsamen Bezug zu Abraham den christlich-jüdischen Dialog um den Gesprächspartner Islam zu erweitern, scheint theologisch nur um den Preis des ahistorischen Rückgriffs auf biblische (und koranische) Texte möglich und sollte deshalb nicht weiter verfolgt werden. Dabei wird die akademische Dialogsituation auch dadurch erschwert, dass eine befriedigende Etablierung einer universitären Ausbildung für Imame und islamische Religionslehrer/innen noch aussteht und erste Modelle vor allem die beträchtlichen inhaltlichen und organisatorischen Schwierigkeiten aufzeigen. In Münster ist eine entsprechende mit einem Muslim besetzte Professur für Religion des Islam an einem eigens gegründeten Centrum für Religiöse Studien eingerichtet, das u. a. auch von den beiden Theologischen Fakultäten unterstützt wird. Hier zeigt sich gegenwärtig, dass es – auch abgesehen von der innerislamischen Vielfalt von Gruppierungen und religiösen Anschauungen – offensichtlich eine schwer zu überbrückende Kluft zwischen historisch wissenschaftlicher Arbeit am Koran und der Akzeptanz einer solchen Ausbildung zum islamischen Religionslehrer bei einem Großteil der islamischen Bevölkerung gibt. Einen anderen Weg beschreitet die Universität Frankfurt. Hier stiftete die türkische Anstalt für Religion, Diyanet, Ankara, eine Gastprofessur für Islamische Religion, die inzwischen um eine Stiftungsprofessur auf Zeit erweitert wurde. Es wird gegenwärtig diskutiert, ob deren Angliederung an die Evangelisch-theologische Fakultät im Status einer Angehörigkeit (nicht Mitgliedschaft) möglich und angemessen ist⁶⁹. Dabei gilt es auch die schwierige Frage nach dem Verhältnis von »Islamischer Religion« zur Religionswissenschaft zu klären⁷⁰.

⁶⁹ Inzwischen liegen zur staatskirchenrechtlichen Seite konträre Rechtsgutachten vor.

⁷⁰ § 1 des diesbezüglichen Vertrags zwischen der Universität Frankfurt und Diyanet ist hier unklar: »Stifterin und Universität fördern das wechselseitige Verständnis der Weltreligionen – insbesondere der historischen Verbindungen zwischen Judentum, Christentum und Islam und deren Fortentwicklung in einer zusammenwachsenden Weltgesellschaft. Die Stifterin erweitert dazu die vorhandene Stiftungsgastprofessur für Islamische Religion zum Zwecke authentischer Vermittlung islamischer Religion im

d) Insgesamt kann festgehalten werden, dass der bestehende christlich-jüdische und der sich etablierende christlich-islamische Dialog eine lebenspraktische Basis darstellen, um auch im Bereich von theologischer Ausbildung und Forschung zu Kooperationen voranzuschreiten. Dabei stellt die Hochschule für Jüdische Studien einen wichtigen Schritt der akademischen Etablierung der jüdischen Gottesgelehrsamkeit im deutschen universitären Bereich dar, der für die islamische Seite noch aussteht. Die Einrichtung zweier Stiftungsprofessuren, die eventuell an der Evangelisch-theologischen Fakultät in Frankfurt angegliedert werden, stellt den Versuch dar, den Status einer konfessionell bestimmten Evangelisch-theologischen Fakultät mit den lebensweltlichen und religions-theoretischen Erfordernissen der Gegenwart hinsichtlich des christlich-jüdischen und des christlich-islamischen Dialogs zu verbinden. Es ist zu prüfen, ob die positiven Erfahrungen mit der Martin-Buber-Profilur für Jüdische Religionsphilosophie, die durch das Engagement der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau gefördert wurde, wenigstens teilweise auf die neu errichteten Stiftungsprofessuren für Islamische Religion übertragen werden können, die sich der Religionsbehörde des türkischen Staates verdanken. Theologisch ist dabei an die Einzigartigkeit im Verhältnis des Christentums zum Judentum sowie die über Jahrhunderte gewachsene und nur durch die Katastrophe der Shoa unterbrochene Integration Jüdischer Studien in die europäische Kultur zu erinnern. Konzeptionell ist das Verhältnis dieser Professuren zur Religionswissenschaft zu klären.

11. Was halten Sie von der Einrichtung nicht kirchlich gebundener theologischer Fakultäten (z. B. unter Einschluss von jüdischen und islamischen Theologien)?

a) Evangelisch-theologische Fakultäten sind konfessionell bestimmt, aber nicht kirchlich gebunden. Zwar ist es den jeweils zuständigen Landeskirchen im Fall der Berufung eines Theologieprofessors vorbehalten, dessen Verhältnis zu Schrift und Bekenntnis zu überprüfen, doch weist die hier zum Ausdruck kommende konfessionelle Bindung zugleich auf die kritische Funktion einer Evangelisch-theologischen Fakultät gegenüber der Kirche hin, insofern die kirchliche Prüfung sich ihrerseits nur theologischer Argumente bedienen kann. Das entspricht dem zu Frage 8 ausgeführten besonderen Verständnis von Lehre in

Rahmen des wissenschaftlichen Diskurses an der Universität. Die Erweiterung der Stiftung soll insbesondere der Förderung des innertheologischen Diskurses und der intensiveren interdisziplinären Erforschung der islamischen Religion sowie der Erweiterung des religionswissenschaftlichen Lehrangebots [...] und der akademischen Bildung von Religionsfachkräften dienen [...].«

den evangelischen Kirchen, nach der wissenschaftliche Theolog/innen am kirchlichen Lehramt teilhaben und ihm nicht einseitig unterworfen sind.

Doch realisiert sich die genannte konfessionelle Bindung der Theologischen Fakultät, die ihrer Ausbildungsaufgabe, aber auch dem perspektivischen Grundcharakter der Theologie geschuldet ist, in der konfessionellen Bindung ihrer Mitglieder. Dies entspricht der Bedeutung der einzelnen Fachvertreter/innen für Forschung und Lehre. Von daher ist es vom gegenwärtigen Verständnis einer Theologischen Fakultät in Deutschland nicht sinnvoll, »nicht kirchlich gebundene theologische Fakultäten« anzustreben. Denn damit würde der Theologische Fakultäten integrierende Bezug auf eine spezifische religiöse Praxis, die »Interpretation der Interpretationen«, aufgehoben.

b) Allerdings erscheint es möglich und auch aus wissenschaftstheoretischen und ausbildungspraktischen Gesichtspunkten wünschenswert, wenn an einer Evangelisch-theologischen Fakultät Lehrveranstaltungen stattfinden bzw. die Theologiestudierenden Zugang zu ihnen finden, in denen Juden bzw. Muslime ihre Religion in theologischer Reflexion darstellen. Dies gilt ebenso für Forschungsvorhaben.

Angesichts der Tatsache, dass sowohl bei jüdischer als auch islamischer Gottesgelehrsamkeit, soll sie einen Platz an der Universität haben, ebenfalls die eigene religiöse Perspektive einer kritischen Außensicht unterzogen werden muss, würde dies dem spezifisch konfessionellen Charakter von Theologie entsprechen. Eine solche Kooperation wird schon jetzt in Form von Lehraufträgen, Gastdozenturen oder bestimmten Anteilen an Studiengängen organisiert.

12. Halten Sie den Ausbau der Religionswissenschaft des Christentums für sinnvoll?

Grundsätzlich ist es angesichts der Komplexität und der Prägekraft des Christentums für die europäische Kultur zu begrüßen, wenn es Gegenstand unterschiedlicher Forschungen wird. Tatsächlich geschieht dies schon in hohem Maß.

a) Gegenüber den bisherigen religionshistorischen und -soziologischen Forschungen, deren Verstärkung innerhalb und außerhalb Theologischer Fakultäten nachdrücklich zu fordern ist und sich teilweise im Rahmen von Exzellenz-Initiativen u. ä. schon vollzieht, würde sich eine Religionswissenschaft des Christentums wohl dadurch auszeichnen, dass sie sich auf den religiösen Charakter des Christentums fokussiert. Damit ist aber noch nicht bestimmt, unter welchem erkenntnisleitenden Interesse und unter welchen konkreten Fragestellungen dies erfolgte. Der bloße Hinweis auf eine kritische Außensicht dürfte hier noch nicht genügen. Denn dazu müsste noch angegeben werden, unter wel-

cher positionellen Perspektive diese Außensicht vollzogen wird. Dazu haben die Theologien in ihren eigenen Disziplinen, in ihrer ökumenischen Kooperation und im Dialog mit Vertretern der Jüdischen Studien und in ersten Ansätzen der Islamischen Religion durchaus eine kritische Außensicht in ihre Forschungen (und Lehre) eingebaut. Sie ist in der Evangelischen Theologie im immanent kritischen Impuls reformatorischer Ekklesiologie bzw. Kirchentheorie begründet.

b) Von diesem Ansatz her verwundert es auch nicht, dass, schon bevor die religionstheologische Frage sich allgemeiner Aufmerksamkeit erfreute⁷¹, in Form der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs eine ausgeführte Theorie der religiösen Gehalte des Christentums unter den Bedingungen der Moderne vorgelegt wurde. Sie ist vielfältig nicht nur in der Systematischen, sondern auch in der Praktischen Theologie aufgenommen und weiterentwickelt worden und bietet nach wie vor eine gute Grundlage für eine ihre Perspektiven reflektierende Religionswissenschaft des Christentums⁷². Ihr weiterer Ausbau ist wünschenswert.

Es ist abzuwarten, ob und inwieweit diese Antworten in der für 2009 zu erwartenden Stellungnahme des Wissenschaftsrats aufgenommen werden und welche Konsequenzen der Wissenschaftsrat inhaltlich, strukturell und nicht zuletzt finanziell empfehlen wird. Da ich mich – unterstützt durch die genannten Kollegen⁷³ – darum bemüht habe, einen gewissen Konsens Evangelischer Theologie zu formulieren, wird dies auch ein Lackmus-Test für die Frage sein: Verschwindet die Evangelische Theologie tatsächlich in einem Theotop (und über kurz oder lang aus der Universität) – oder spielt sie bei differenzierter Betrachtung eine unverzichtbare Rolle als Mitglied der *universitas litterarum* und ist entsprechend zu organisieren und auszustatten?

Summary

The German Science and Humanities Council is presently investigating the role of theologues and religious studies in the German university system. This article presents the answer given by the chairman of the Protestant Theological Faculties Association to the twelve questions posed by the Council.

⁷¹ Vgl. auch den Versuch von W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1973, 361–374, im Zuge einer Theologie der Religion die Religionswissenschaft als Grunddisziplin der Theologie zu konstruieren.

⁷² S. die Explikation der Theoriegehalte der Rendtorffschen Christentumstheorie bei M. LAUBE, *Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs* (BHTh 139), 2006.

⁷³ Siehe Anm. 5.