Notger Slenczka

Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften

Einheit und Anspruch

Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften

Albrecht Dürer, Der heilige Hieronymus im Studierzimmer (1521)

Museu Nacional de Arte Antiga, Lissabon (S. 31 und 719–721)

Notger Slenczka

Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften

Einheit und Anspruch

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Notger Slenczka, Dr. theol., Jahrgang 1960, studierte Evangelische Theologie in Tübingen, München und Göttingen. Nach einer Professur in Mainz hat er seit 2006 den Lehrstuhl für Systematische Theologie/Dogmatik an der Humboldt-Universität zu Berlin inne.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung durch die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD), die Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK) und die Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2020 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: makena plangrafik, Leipzig
Satz: 3w+p, Rimpar
Druck und Binden: Hubert & Co, Göttingen

ISBN 978-3-374-06531-8 // eISBN (PDF) 978-3-374-06532-5
www.eva-leipzig.de

Inhalt

Prolog 29

Bekenntnisse und ihre Attraktivität 29

Ein Bekenntnis zur Endlichkeit – Sekundärliteratur 35

Technisches – Ausgaben und Übersetzungen 37

§ 1 Einführung 39

1. Melanchthon: Lehre und Glaube 41

2. Das Interesse der gläubigen Subjektivität: Dogmenkritik bei Adolf v. Harnack 44
2.1 Das Zentrum der Reformation nach Harnack 45
2.2 Das Dogma als Produkt und als Gefährdung der Authentizität des religiösen Erlebens 46
2.3 Das Programm des »Lehrbuchs der Dogmengeschichte« 47
2.4 Das Wesen des Protestantismus 48
2.5 Dogmengeschichte als Anleitung zum Verstehen der Gegenwart 50

3. Folgen für eine »Theologie der Bekenntnisschriften« 51
3.1 Zusammenfassend 51
3.2 These 51

4. Eine »Theologie der Bekenntnisschriften« als »systematisch-theologisches« Projekt 54
4.1 Die Bekenntnisschriften zwischen historischer und systematischer Theologie 54
4.2 Kriterien der Wahrheit 58
4.3 Zusammenfassung 60

5. »Theologie der *reformatorischen* Bekenntnisschriften«? 61
5.1 Die innerprotestantische Differenz 61
5.2 Die Frage nach der differenzierten Einheit 62

5.3 Die lutherischen Bekenntnisse als Leitperspektive 64
5.4 Die Auswahl der Texte 65

6. »Eine Theologie« der reformatorischen Bekenntnisschriften? 66
6.1 Der Ansatz Edmund Schlinks 66
6.2 Holsten Fagerberg 67
6.3 Jan Rohls 68
6.4 Das Problem und die Leitthese 68
6.5 Zusammenfassung 69

7. Ökumenische Fragen 70

8. Die Normativität der Bekenntnisschriften 73

9. Kontextualisierung 77
9.1 Vorgängerentwürfe 79
9.2 Theologien der reformierten Bekenntnisschriften ... 80
9.3 Theologien der lutherischen Bekenntnisschriften 83
9.3.1 Johann Benedikt Carpzov d. Ä. 83
9.3.2 Franz Hermann Reinhold von Frank 84
9.3.3 Friedrich Brunstäd 85
9.3.4 Horst Georg Pöhlmann, Torleif Austad und Friedhelm Krüger 86
9.3.5 Günter Gassmann und Scott Hendrix 87
9.3.6 Friedrich Mildenberger 87
9.3.7 Gunther Wenz 88
9.4 Folgerungen 89

10. Thesen und Vorgehen 90

§ 2 Historische Hintergründe 95

1. Hinführung und methodische Einleitung 95
1.1 Bekenntnis und Geschichte 95
1.2 Vorgreifender Umriss 96
1.3 Aufbau 97

2. Übersicht bis 1519: Die großen Einflussmächte der Reformationszeit 98
2.1 Burgund 99
2.1.1 Das Gebiet 99

2.1.2 Konsolidierung unter Karl dem Kühnen 100
2.1.3 Habsburgisches Erbe 101
2.2 Spanien: 102
2.2.1 Die Territorien und die Konzentrationsbewegung . . . 102
2.2.2 Reconquista, Conquista und die Interessen Spaniens in Italien 103
2.2.3 Habsburgisches Erbe 104
2.3 Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 104
2.3.1 Die Zentralgewalt: König und Kaiser 104
2.3.2 Die relative Schwäche der Zentralgewalt 107
2.3.3 Die reichsunmittelbaren Gewalten 107
2.3.4 Die beiden Sachsen 108
2.4 Frankreich 108
2.4.1 Die Zentralgewalt und der 100jährige Krieg 109
2.4.2 Die italienischen Interessen 109
2.4.3 Franz I. 110
2.5 Eidgenossenschaft 110
2.6 Osmanisches Reich 111
2.7 Papsttum 112
2.8 Zusammenfassung 113

3. Der geschichtliche Ort der Bekenntnisse der Reformationszeit und deren Funktion 114
3.1 Der Ablass als Auslöser der Reformation 116
3.1.1 Der Ablass 116
3.1.2 Ablasspraxis und der reformatorische Konflikt 117
3.2 Der theologische Konflikt vor dem Hintergrund politischer Auseinandersetzungen 118
3.2.1 Bann und Acht – Worms und der martyriologische Aspekt des Bekenntnisses 118
3.2.2 Bedrohungen des Reiches von außen 119
3.2.2 Auseinandersetzungen im Inneren 120
3.2.3 Die Aussetzung des Wormser Edikts 121
3.2.4 Erfolge der Reformation – der kirchenordnende Aspekt der Bekenntnisse 121
3.3 Der Weg zum Augsburger Reichstag 1530 123
3.3.1 Politische Entwicklungen – der Sieg über Frankreich 123
3.3.2 Verhandlungen über ein politisches Bündnis – die Bekenntnisse als Formulierung einer religiösen Grundlage 123
3.3.3 Die Lehre als Ausweis der Zugehörigkeit zur einen Kirche 124

3.3.4 Die Bekenntnisse als Ersatz der Amtskontinuität: die Lehre als Grund der Einheit der Kirche 125
3.3.5 Das Ergebnis des Reichstags 126
3.3.6 Der Schmalkaldische Bund und die Einheit der Kirche in der Lehre als Voraussetzung eines politischen Bündnisses 127
3.4 Theologie und Bekenntnis: die individuelle theologische Leistung und das Bekenntnis der Kirche 128
3.5 Die Funktion der Bekenntnisse vor dem Hintergrund der Hoffnungen auf ein Konzil 129
3.6 Die Politik der Zugeständnisse und ihr Ende 131
3.6.1 Wiedergewinnung der Handlungsfreiheit für Karl V. 131
3.6.2 Der Schmalkaldische Krieg 131
3.7 Das Interim, die Niederlage des Kaisers und der »Augsburger Religionsfrieden« 132
3.7.1 Das Interim 132
3.7.2 Die Niederlage des Kaisers 133
3.7.3 Der Augsburger Religionsfrieden 133
3.8 Ergebnis 134
3.9 Die Ausweitung des Religionsfriedens auf reformierte Kirchentümer 135
3.10 Die Vielfalt der Funktionsaspekte des Bekenntnisses 136

4. Nachinterimistische Streitigkeiten zwischen Philippisten und »Gnesiolutheranern« 137
4.1 Nachinterimistische Streitigkeiten 138
4.1.1 Der Adiaphoristische Streit 138
4.1.2 Der Majoristische Streit 140
4.1.3 Der Antinomistische Streit 140
4.1.4 Der Synergistische Streit 141
4.1.5 Der Streit um die Erbsünde und deren Auswirkung auf den Menschen 141
4.1.6 Der Osiandrische Streit 141
4.1.7 Der Streit um das Abendmahl bzw. um die Christologie 142
4.2 Das theologische Zentrum der Streitigkeiten 143
4.3 Der Weg zur Konkordienformel und zum Konkordienbuch 143
4.3.1 Die Initiative der Obrigkeiten 144
4.3.2 Die Ausarbeitung einer Einigung 145
4.3.3 Der »Sturz des Kryptocalvinismus« und der Fortgang der Einigung bis zum Konkordienbuch 146

4.3.4 Das Konkordienbuch 147

5. Die Identität der reformatorischen Theologie 148
5.1 Die Einheit der reformatorischen Theologie als Prozess 148
5.2 Der innerreformatorische Gegensatz gehört zum Wesen der reformatorischen Identität 151
5.3 Das Wesen des Protestantismus und die gegenwärtige Deutung 152

§ 3 Ein Verständnis der Kirche als Mitte des Bekenntnisses. Zugleich: das Bekenntnis, das Amt und die Schrift 153

1. Zentralstellung der CA im Konkordienbuch 154
1.1 Der Titel des Konkordienbuchs und der politische Sinn des Bekenntnisses 154
1.1.1 Innerlutherische Einigung 154
1.1.2 Die Selbstverpflichtung der Evangelischen Reichsstände 155
1.1.3 Der Sinn der Bindung an die CA 156
1.2 Die CA als Zentrum der lutherischen Bekenntnisse . . . 157

2. Historische und textgeschichtliche Hintergründe der CA 158
2.1 Die Vorbereitung der Rechenschaft über die protestantische Lehre – die Torgauer Artikel 159
2.1.1 Die Entstehung und Anlage der Torgauer Artikel 159
2.1.2 Die Argumentation der Torgauer Artikel 160
2.1.3 Zusammenfassend: Ambivalenz der Argumentation 162
2.2 Die Situation auf dem Reichstag und die Änderung der kursächsischen Strategie 163
2.3 Die Grundlagen der Lehrartikel der CA: Die Schwabacher und die Marburger Artikel 164
2.3.1 Der historische Hintergrund der Schwabacher und der Marburger Artikel 164
2.3.2 Die Schwabacher Artikel: Ziel und ihr Aufbau 167
2.3.3 Die Marburger Artikel: Ziel und Aufbau 171
2.3.4 Differenzen 172
2.4 Der Weg zur CA 176
2.4.1 Die 404 Artikel Johannes Ecks 176

2.4.2 Die Intention der Vorrede 177
2.4.3 Die Vorstufen der Nürnberger Berichte 179
2.4.4 Das Ergebnis des Reichstags 180
2.4.5 Die Apologie der CA 180
2.5 Die Folgen des Reichstags: 181
2.5.1 Der Nürnberger Anstand 1532 181
2.5.2 Der Schmalkaldische Bund 181

3. Aufbau und inhaltliches Zentrum der CA als Grundlage einer Theologie der Bekenntnisschriften 182
3.1 Die Frage nach dem Aufbau der CA 182
3.1.1 Paul Tschackert 183
3.1.2 Heinrich Bornkamm 184
3.1.3 Friedrich Winter 185
3.1.4 Wilhelm Maurer 186
3.1.5 Vincent Pfnür 187
3.1.6 Robert Kolb, Charles Arand und James Nestingen . . . 188
3.1.7 Regin Prenter 189
3.1.8 Gunther Wenz 190
3.2 Die Teile der CA 191
3.2.1 Lehrartikel und »spänige« Artikel 191
3.2.2 Doppelungen – der Hintergrund der Art. 14–21 193
3.3 Der Aufbau der CA 196
3.3.1 Die thematischen Blöcke: 1–6 und 8–13 196
3.3.2 Der Artikel 3 der CA und sein Aufbau – der Umgang mit der Abfolge der SchwabA 200
3.3.3 Der interne Aufbau von CA 3 202
3.3.4 Die Zentralstellung des Art. 3 im Gefüge von CA 1–6 204
3.3.5 Die Zentralstellung des Art. 7 im Aufbau der CA 207
3.4 CA 7 als inhaltliches Zentrum der Confessio Augustana 209
3.4.1 Die Definition der Kirche 209
3.4.2 Die Implikationen für das Selbstverständnis der CA . . 212
3.5 Die negative Pointe der Kirchendefinition: Kirche ohne konstitutives Amt 213
3.5.1 Der amtstheologische Hintergrund von CA 7 214
3.5.2 Auch ohne das hierarchische Amt gibt es die Kirche 219
3.5.3 Gegenprobe: Die expliziten Aussagen zum Amt: die Gestalt des Amtes als Adiaphoron 220
3.5.4 Der Beitrag der reformierten Tradition zur Frage des Amtes 223

4. Der Anspruch und die Verbindlichkeit der Bekenntnisschriften 226
4.1 Das sachliche Zentrum der CA 226
4.2 Das Bekenntnis als Richtschnur der Verkündigung und der Sakramentsverwaltung 227
4.3 Der normative Anspruch der Bekenntnisse 228

5. Bekenntnis und Schrift 229
5.1 Die lutherische Tradition 230
5.1.1 »Vom summarischen Begriff, Regel und Richtschnur« 230
5.1.2 Eine »Geschichtstheologie« 231
5.1.3 Die Bekenntnisse als Zusammenfassung der Mitte der Schrift, des Evangeliums 233
5.1.4 Das Evangelium von Jesus Christus als Mitte des Normwillens der Bekenntnisse 234
5.2 Gott hat das Evangelium »durch den ... dienst ... Luthers wider ans liecht gebracht« 235
5.2.1 Das Selbstzeugnis von 1545 als Programm einer Schrifthermeneutik 235
5.2.2 Der Sinn der Bekenntnisse: Ein hermeneutischer Schlüssel, der sich dadurch ausweist, dass er passt und Verstehen ermöglicht 238
5.2.3 Die Wirksamkeit der Schrift 238
5.2.4 Das Evangelium als hermeneutische Prämisse auch des Bekenntnisses 240
5.3 Die Schrift in den reformierten Bekenntnissen 240
5.3.1 Schrift und Bekenntnis nach ausgewählten reformierten Bekenntnissen 241
5.3.2 Verhältnis der Bekenntnisse zur Schrift 248
5.4 Zusammenfassung: *Norma normans* und *norma normata* 252
5.4.1 Das Bekenntnis »vor« der Schrift 252
5.4.2 Verifikation des hermeneutischen Schlüssels 253
5.4.3 Die Selbstauslegung der Schrift 253
5.5 Die Situation der Schriftlektüre 254
5.5.1 Die Bekenntnisbindung als Verpflichtung der Geistlichen 254
5.5.2 Anfechtung 255
5.5.2 Die »im Glauben gelesene« Schrift 255
5.6 Alternative hermeneutische Schlüssel 256

6. Zusammenfassung 257

7. Folgen für das Vorgehen 258
7.1 Die normativen Schriften nach dem Konkordienbuch 258
7.2 Das Vorgehen im Folgenden 259

§ 4 Sünde, Evangelium, Glaube, neues Leben 263

1. Einordnung und Einleitung 263
1.1 Die unterschiedliche Verortung der Sündenlehre 264
1.2 Die theologischen Implikationen für das Verständnis des Sinnes der Sünde 264
1.3 Theologiegeschichtliche Erinnerungen 266
1.4 Folgen für den Gedankengang 268
1.5 Sünden*lehre* und Sünden*erkenntnis* – zur Systematik des Sündenverständnisses 269

2. Sünde (Teil I) 270
2.1 Die Definition der Sünde in CA 2 270
2.2 Der »Sitz im Leben« der Rede von der Sünde – das Bußsakrament 271
2.2.1 Das Bußsakrament und seine Verallgemeinerung 271
2.2.2 Reformatorische Kritik am Bußsakrament 274
2.3 Die Sünde als Tat und Gesinnung 275
2.3.1 »voll böser lust und neigung« (concupiscentia) – Sünde als Tat 276
2.3.2 Sünde als Tat in den Bekenntnissen 276
2.3.3 Der Übergang zum Verständnis der Sünde als Haltung »vor« jedem Tun – und die Plausibilität der Rede von der Erbsünde 279
2.4 »... keine ware Gottes forcht ...« – Sünde als Willensbestimmung im Gottesverhältnis 280
2.4.1 In der vorreformatorischen Theologie 280
2.4.2 Das vorreformatorische Erbe und die reformatorische Aufnahme 284
2.4.3 Mangel an »wahrer« Gottesfurcht und Mangel an Liebe zu Gott – das Grundmotiv des Willens 284
1.4.4 Anfechtung 287
2.4.5 Vorläufige Zusammenfassung 290
2.5 Die Selbsterkenntnis und das Bekenntnis als Ort der Sündenlehre 291
2.5.1 Sünde und Selbsterkenntnis 291
2.5.2 Die Unfreiheit des Willens 294

2.5.3 FC 1: Von der Erbsünde – und die Grenzen der aristotelischen Anthropologie 295
2.6 Das Gericht und die Unfähigkeit zur Selbstübereinstimmung 297
2.6.1 Die Frage nach der eigenen Identität 297
2.6.2 Bußsakrament und Gericht 298
2.6.3 Die Verkündigung von Gesetz und Evangelium als Ort des Jüngsten Gerichts in der Gegenwart 300
2.6.4 Selbstverhältnisse 303

3. Glaube und Christus 303
3.1 Evangelium und Glaube nach der CA 304
3.1.1 Der Aufbau von CA 4 und das Verhältnis zu CA 3 304
3.1.2 Glaube 305
3.1.3 Der Ausschluss des »Werkes« 306
3.1.4 Bezug zum Verständnis der Sünde 307
3.2 Evangelium und Glaube in den Schmalkaldischen Artikeln 308
3.2.1 Entstehungskontext 308
3.2.2 Aufbau 310
3.2.3 Die Grundlegung der Erlösung – der Weg von der Trinität zur Inkarnation 311
3.2.4 Das Werk Christi oder unsere Erlösung – Aufbau des »Hauptartikels« 312
3.2.5 Christus und Glaube 312
3.3 Die Exklusivpartikel in FC 3 315
3.3.1 Die particulae exclusivae 315
3.3.2 Das gemeinsame Zentrum der particulae exclusivae . . 316
3.4 Zurück zu den SmA 316
3.4.1 Glaube als Verzicht auf das Werk 317
3.4.2 Glaube als Rezeptivität 317
3.4.3 Der Glaube als fremdinduziertes Selbstverhältnis (Sich-Verstehen) 317
3.5 Das Programm der SmA: *Solus Christus* und das Messopfer 320
3.5.1 Die Antithese in den SmA 320
3.5.2 Messopfer 321
3.5.3 Das Programm der SmA 322
3.5.4 »gläuben und bekennen« 323
3.6 Zusammenfassend: Glaube 324

4. Glaube und Werk. Die Einwände der Confutatio der Altgläubigen gegen die Rechtfertigungslehre der CA, die Erläuterung in der Apologie und die innerlutherische Klärung in der FC 325
4.1 Historische Hintergründe – die Confutatio und die ApolCA 325
4.2 Die Position der Confutatio 326
4.2.1 Die Stellungnahme der Confutatio zu CA 4 (84–86) . . 327
4.2.2 Die Stellungnahme der Confutatio zu CA 6 (88–95) . . 327
4.2.3 Die Stellungnahme der Confutatio zu CA 20 327
4.2.4 Rechtfertigung als Prozess 328
4.3 Die Antwort Melanchthons 328
4.3.1 Die Vorformen der Art. 4, 6 und 20 329
4.3.2 Der Aufbau von ApolCA 4 331
4.3.3 Gesetz und Evangelium 333
4.3.4 Das Zentrum der Auseinandersetzung 335
4.4 Die Rechtfertigung als Gerechtsprechung und Wiedergeburt – das Problem und die Deutung der FC 337
4.4.1 Die Wahrnehmung des Problems in der FC 338
4.4.2 Das bleibende Problem 339
4.4.3 Der Sprachgebrauch bei Melanchthon 340
4.5 Glaube, Gerechtigkeit und Liebe – effektive und imputative Rechtfertigung 341
4.5.1 Christus und Glaube – Aufnahme der Entscheidungen der CA und der SmA 341
4.5.2 Glaube als Gerechtigkeit 343
4.5.3 Gerechtsprechung und Gerechtwerdung – die Lösung Melanchthons 347
4.6 Von der Liebe und der Erfüllung des Gesetzes 348
4.6.1 Aufbau und Gedankengang 348
4.6.2 Die Frage: rechtfertigt der Glaube aufgrund der aus ihm fließenden Werke? 349
4.6.3 Die Auslegung der Perikope von der »großen Sünderin« 350
4.6.4 Die bleibende Situation der Anfechtung: *simul iustus et peccator* 355

5. Die Funktion des Gesetzes für die Gerechtfertigten . . 356
5.1 Historische Hintergründe 356
5.1.1 Das Interim 356
5.1.2 Reaktionen evangelischer Theologen – der adiaphoristische Streit 359

5.1.3 Die nachinterimistischen Streitigkeiten 362
5.1.4 Zusammenfassend 370
5.2 Der Verlauf der Klärung 371
5.2.1 Der äußere Ablauf 371
5.2.2 Der Charakter der FC 371
5.3 Der Streit um den *tertius usus legis* 374
5.3.1 Die »Gebräuche des Gesetzes« 374
5.3.2 Die Position der FC 374

6. Die Rechtfertigung aus dem Glauben – die Texte aus der reformierten Tradition 376
6.1 Die Confessio Tetrapolitana: Rechtfertigung als synthetisches Urteil. 376
6.1.1 Historischer Hintergrund 376
6.1.2 Aufbau der ConfTetr 377
6.1.3 Rechtfertigung als Wiederherstellung des »Bildes Gottes« 378
6.1.4 Die Liebe zum Nächsten als Folge der Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes 379
6.1.5 Das Gesetz 380
6.1.6 Liebe als Nächstenliebe 381
6.1.7 Gottes Geben und das des Menschen 382
6.2 Die Confessio Helvetica posterior 383
6.2.1 Ort und Aufbau 383
6.2.2 Das Verständnis der Rechtfertigung in der ConfHelvPost 384
6.3 Differenzen 385
6.3.1 Die bleibende Erfahrung des richtenden Gesetzes und die Neuorientierung des Lebens 386
6.3.2 Unterschiedliche sozialpolitische Kontexte und Anforderungen 386
6.3.3 Das unterschiedliche Verständnis des Gesetzes 386

7. Vertiefung des Verständnisses der Sünde 387

8. Zusammenfassung 389
8.1 Die kirchenkonstitutive Bedeutung der Predigt des Evangeliums 389
8.2 Glaube als sich begründet Wissen in Christus 390
8.3 Rechtfertigung als kontrafaktischer Urteilsakt Gottes 391
8.4 Der Glaube als Anerkennung Gottes 392
8.5 Die Folgen für das Verständnis der Sünde 392

8.6 Der Erfahrungsbezug der reformatorischen Position – die Anfechtung und ihre Lösung 392
8.7 Rechtfertigender Glaube und die Neuorientierung des Lebens 393

9. Das Zentrum 394

§ 5 Sakramentenlehre und Christologie 397

Erinnerung an den Zusammenhang 397

1. Die altkirchlichen Bekenntnisse und ihr Ort in den reformatorischen Bekenntnissen 398
1.1 Die Rezeption der altkirchlichen Bekenntnisse in den Bekenntnissen der Reformation 398
1.1.1 Der Befund 398
1.1.2 Die Gründe für die Rezeption 398
1.2 Die altkirchlichen Bekenntnisse 401
1.2.1 Entstehungskontexte 401
1.2.2 Die Ausbildung des »Dogmas« 402
1.2.3 Das christologische Dogma 403
1.3 Der Sinn der altkirchlichen Bekenntnisse im Konkordienbuch 406
1.3.1 In der FC 406
1.3.2 »Ökumenische Absicht« bei der Rezeption der altkirchlichen Bekenntnisse? 407
1.3.3 Die Bezugnahme der SmA auf die altkirchlichen Bekenntnisse 408
1.3.4 Die Bezugnahme der reformierten Bekenntnisse auf die altkirchlichen Symbole 409
1.3.4 Rechtfertigungsglaube als Bekenntnis zur Gottheit Jesu 410
1.3.5 Die altkirchlichen und die reformatorischen Bekenntnisse 411

2. Die innerreformatorischen Auseinandersetzungen um das Abendmahl und die christologischen Implikationen 413
2.1 Das Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Zwingli und Luther 413

2.2 Die Positionen im Umriss 415
2.2.1 Zwingli 415
2.2.2 Luther 420
2.3 Der Fortgang der Auseinandersetzungen 425
2.4 Leitfragen des Folgenden 426

3. Abendmahl und Christologie – die reformierte Tradition 427
3.1 Christologie der Confessio Helvetica Posterior (cap 11) 427
3.1.1 Aufbau 428
3.1.2 Das Verhältnis der Naturen 429
3.1.3 Die Deutung der Communicatio idiomatum 430
3.1.4 Das doppelte Anliegen der ConfHelvPost 432
3.2 Sakramentenlehre der Confessio Helvetica Posterior 434
3.2.1 Sakramente im Allgemeinen (cap 19) 434
3.2.2 Abendmahl (Confessio Helvetica posterior cap 21) . . . 438
3.3 Der Zusammenhang von Sakramentenlehre und Christologie im Consensus Tigurinus 443
3.4 Zusammenfassung 445
3.5 Der augustinische Hintergrund als Plausibilitätsvoraussetzung 446

4. Das Abendmahlsverständnis und die Christologie der FC 449
4.1 FC 7 – historischer Hintergrund, Charakter und Grundposition 449
4.1.1 Die Ausgrenzung der Gegner aus dem »Luthertum« 450
4.1.2 Historischer Hintergrund 451
4.1.3 Berufung auf Luther – das hermeneutische Programm 457
4.1.3 Die abendmahlstheologische Position der FC und ihre Begründung 461
4.2 Das Verständnis der Realpräsenz und sein Kontext . . . 465
4.2.1 »Sakramentliche« Einheit – die Analogie zur Christologie 465
4.2.2 Die Gegenwart »nur im Gebrauch« – und die manducatio impiorum 468
4.2.3 Vorläufig zusammenfassend 472
4.2.4 Der »rechte Gebrauch« und die seelsorgerliche Intention 474
4.2.5 Zusammenfassung 477

4.3 Die Christologie der FC: Neubestimmung Gottes und des Menschen 479
4.3.1 Der Bezug zur Abendmahlslehre und der Aufbau von FC 8 480
4.3.2 Die Naturen Christi und deren Eigenschaften (1508,16–1514,11//1019,36–1023,31) 482
4.3.3 Die Folgen der Inkarnation für die Person bzw. die beiden Naturen (1514,12–1520,4//1023,32–1027,33) . . 487
4.3.4 Die Arten der communicatio idiomatum (1520,4–1526,27//1027,34–1033,33) 489
4.3.5 Schriftbelege (1526,27–1530,25//1033,38–1036,35) . . . 495
4.3.6 Abgrenzung gegen Missverständnisse (1530,26–1538,11//1036,36–1042,25) 497
4.3.7 Ein verifizierender Blick auf die Epit 498
4.3.8 Die soteriologische Pointe 502
4.4 Extra nos pro nobis 506

5. Zusammenfassung 506
5.1 Abendmahl 507
5.1.1 Grundlagen 507
5.1.2 Die reformierte Position und ihr Anliegen 508
5.1.3 Die lutherischen Anliegen 509
5.2 Christologie 510
5.2.1 Die Anliegen der reformierten Bekenntnisse 510
5.2.2 Die Anliegen der lutherischen Bekenntnisse 511
5.2.3 Seelsorgerliche Anliegen 512
5.3 Neubestimmte Wirklichkeit 512
5.4 Einheit der Christologie? 514

§ 6 Die Katechismen 515

1. Einleitung 517
1.1 Kinderlehre 517
1.2 Die »Hauptstücke« 518

2. Luthers Katechismus 519
2.1 Zur Geschichte des Lutherschen Katechismusprojekts 519
2.1.1 Die »kurze Erklärung« von 1518 und ihr institutioneller Kontext in der Beichte 519
2.1.2 Die Relativierung des Bußsakraments 522

2.1.3 Die Ablösung vom sakramentalen Kontext in der »Kurzen Form« von 1520 523
2.2 Der Hintergrund der Visitation 524
2.3 Der Katechismusunterricht als *ars moriendi:* Hinführung zum selbständigen Glauben 526
2.3.1 Der Zweck der Katechismen 526
2.3.2 »Kinderlehre« 527
2.3.3 Der selbständige Glaube in der Stunde des Todes 527
2.3.4 »Übersetzung« aus dem Buchstaben ins Herz 528
2.4 Verhältnis des Großen zum Kleinen Katechismus 529
2.5 Der Katechismus als Anstoß einer Existenzbewegung. 530
2.5.1 Die Ambivalenz der Gebotsauslegung 531
2.5.2 Der Anstoß einer Reflexion des Lebens 532
2.5.3 Das Glaubensbekenntnis als Antwort auf die vom Gebot geweckte Einsicht 533
2.5.4 Glaube als Sich-Verstehen als Empfänger 537
2.5.5 Der Glaube als Anerkennung Gottes 538
2.5.6 Die Lebensbewegung des Glaubens 539
2.5.7 Das Vaterunser als Zusammenfassung der Existenzbewegung 540
2.6 Zusammenfassung: Die Existenzbewegung des Glaubens als Zentrum des Katechismus 541

3. Der Heidelberger Katechismus 542
3.1 Entstehung 542
3.2 Charakter und Aufbau 544
3.2.1 Als Beispiel Fr. 21 544
3.2.2 Der Aufbau 546
3.2.3 Der Charakter des HDKat 547
3.3 Durchgang durch die Teile des Katechismus 549
3.3.1 Von des Menschen Sünde 549
3.3.2 Von des Menschen Erlösung 550
3.3.3 Die Sakramente 554
3.3.4 Von des Menschen Dankbarkeit – Teil III 560

4. Knapper Vergleich 562

5. Der Beitrag der Katechismen zu einer Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften 564

§ 7 Von der Wahl Gottes – der Trost des Angefochtenen als hermeneutisches und genetisches Prinzip der gegenständlichen Aussagen des Bekenntnisses 567

1. Das Problem der Prädestination 567
1.1 Der Ort der Prädestinationslehre in den lutherischen und in den reformierten Bekenntnissen 568
1.1.1 Die lutherische Tradition 568
1.1.2 Reformierte Bekenntnisse 569
1.1.3 Das Problem der Prädestinationslehre 573

2. Die Prädestinationslehre in den Dordrechter Canones 574
2.1 Anlass und Aufbau 575
2.2 Die Ausführungen zur Prädestination 576
2.2.1 Grundlagen und Definition der Prädestination (cap 1) 576
2.2.2 Prädestination und Verwerfung 577
2.2.3 Sünde und Glaube als Bestimmung der Subjektivität 579
2.2.4 Die Absicht der Prädestinationslehre 580
2.2.5 Der Übergang von der Unfreiheit des Willens zur Gotteslehre 580
2.3 Die Frage nach der Gewissheit 581
2.3.1 Das Problem 581
2.3.2 Die Durchführung der Erwählung und die Buße 582
2.3.3 Die Perseveranz 583
2.3.4 Parallelen 584
2.3.5 Die Gefahr: Das decretum aeternum als Vorbehalt der Heilsgewissheit 585

3. Die Erwählungslehre in der Konkordienformel (FC 11) 586
3.1 Der Ort der Prädestinationslehre und die Definition der Prädestination 586
3.2 Das seelsorgerliche Anliegen 588
3.3 Hermeneutische Grundlagen 588
3.4 Die Durchführung: Die Beachtung des Ortes der Prädestinationslehre 591
3.5 Der Heilsglaube als Voraussetzung der Rede von der Prädestination 592

3.6 Die Gnadenmittel Gottes und die Freiheit des Menschen 593
3.7 Zusammenfassung 594
3.8 Dubia 595

4. Der Charakter der Bekenntnisaussagen als Ausdruck des Glaubens 595
4.1 Die mit der Prädestinationslehre gestellte Aufgabe . . 595
4.2 Das Anliegen der Heilsgewissheit unter den Bedingungen der vorausgestellten Prädestinationslehre 596
4.3 Die Alternative: die Rede von der Prädestination als Folge des Heilsbewusstseins 597
4.4 Die Bekenntnisse der reformierten Tradition 598

§ 8 Von der Höllenfahrt Christi – Existenzhermeneutik gegenständlicher Aussagen in den Bekenntnisschriften 601

1. Die Höllenfahrt Christi als *articulus stantis et cadentis ecclesiae* 601

2. Das Lehrstück und seine Strittigkeit 602
2.1 Die lutherische Tradition 602
2.2 Die reformierte Tradition 603

3. Die Entscheidung der FC 605
3.1 Der *status controversiae* 605
3.2 Die Unterschiede zwischen Epit und SD 605

4. Die Torgauer Predigten Luthers von 1533 606

5. Existentiale Wahrheit 609
5.1 Die Wahrheit der gegenständlich unzutreffenden Aussagen 609
5.2 Entsprechung in der reformierten Tradition 610

6. Verallgemeinerung und Überleitung: Die Wahrheit der Aussagen des Bekenntnisses 611

§ 9 Die Barmer Theologische Erklärung 613

1. Historischer Hintergrund 615
1.1 »Machtergreifung« und »Gleichschaltung« 615
1.2 Machtergreifung in den Kirchen: Die »Glaubensbewegung Deutsche Christen« 615
1.2.1 Die »GDC« 616
1.2.2 Die Deutsche Evangelische Kirche (DEK) 618
1.2.3 Die Kirchenwahlen von 1933 und ihre Folgen 619
1.3 Die Bekenntnissynode von Barmen 1934 622
1.3.1 Kirchenrechtliches 622
1.3.2 Gemeinsames Bekenntnis und konfessionelle Bindung 623
1.3.3 Die lutherische »Einhegung« der Synodalerklärung . . 623

2. Die Barmer Theologische Erklärung 624
2.1 Gehalt 624
2.1.1 Die Anlage der Thesen 624
2.1.2 Die Abfolge der Thesen 626
2.2 Schwierigkeiten der lutherischen Theologie mit der Barmer Erklärung 626
2.2.1 These 3 626
2.2.2 Strittige Thesen 627
2.3 Entfaltung 627
2.3.1 Grundlegend und insbesondere strittig ist die These 1 627
2.3.2 Gesetz und Evangelium 629
2.3.3 Lutheraner gegen und für die Barmer Erklärung 632
2.4 Eine lutherische Lesart der Barmer Erklärung 633
2.4.1 Zu These 1 633
2.4.2 Zu These 2 635
2.4.3 Zu These 5 636

3. Die Notwendigkeit der lutherischen Anerkennung der Barmer Theologischen Erklärung 637
3.1 Die Kirche vor religionsartigen Weltanschauungen . . 637
3.2 Die allgemeine Bedeutung der Situation des Dritten Reiches 638
3.3 Die Zuordnung zu den reformatorischen Bekenntnisschriften 639

§ 10 Die Leuenberger Konkordie 641

1. Hintergründe 641
1.1 Historischer Kontext 641
1.2 Die Arnoldshainer Thesen 644
1.3 Die Leuenberger Konkordie 647
1.3.1 Absicht und Aufbau 647
1.4 Das Programm der Konkordie 648
1.4.1 Das hermeneutische Programm 649
1.4.2 Das »Verständnis des Evangeliums« 650
1.4.3 Verbindende Formeln 651

2. Die Themen 651
2.1 Evangelium und Verständnis des Evangeliums 651
2.2 Rechtfertigung durch Glauben 652
2.3 Christologie 653
2.4 Abendmahl 654
2.5 Prädestination 656

3. Das »Verständnis des Evangeliums« zwischen *genetivus subjectivus* und *genetivus objectivus* 658
3.1 Tuomo Mannermaa: die Konkordie zwischen einem qualitativen und einem quantitativen Einheits- und Konsensmodell 658
3.2 Wenzel Lohff und Gerhard Ebeling: Lehrbekenntnis und Evangelium 659
3.3 Eilert Herms: »Verständnis des Evangeliums« 660

4. Zusammenfassung und Weiterführung: die Frage nach dem Stellenwert der Lehre 663

§ 11 Glaube und Bekenntnis 665

1. Der Kontext 665
1.1 Die Diskussionen um das Bekenntnis im 19. Jahrhundert 665
1.2 Bekennende Kirche: Die neue Relevanz des aktuellen Bekennens in den 30er Jahren 667
1.3 Bekenntnis und Bindung an das Bekenntnis 669
1.3.1 Auseinandersetzungen um die Lehrbekenntnisse 669
1.3.2 Das aktuelle Bekennen und seine Orte 671

2. Bekenntnisakt und Lehrbekenntnis 672
2.1 Der Bekenntnisakt als Ursprung und Wahrheitskriterium des Bekenntnisses 672
2.2 Die Frage nach dem Bekenntnis im Rahmen der »Kirchwerdung« nationaler und internationaler Kirchenbünde 674
2.2.1 Die Evangelische Kirche Deutschlands (EKD) 674
2.2.2 Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) 674
2.2.3 Zusammenfassend 676
2.3 Konfessionelle Differenzen 677
2.3.1 Gunther Wenz: die ekklesiologische Funktion des tradierten Lehrbekenntnisses 677
2.3.2 Georg Plasger: das Bekenntnis zwischen Partikularität und Universalität 678

3. Der Konflikt zwischen Bekenntnisakt und Lehrbekenntnis 680
3.1 Die Prävalenz des Bekenntnisakts 680
3.2 Eberhard Jüngel: Bekenntnis und Lebensvollzug 682
3.3 Hintergründe 683
3.4 Die systematische Frage 685

4. Alternative Zuordnungen des Lehrbekenntnisses: Verkündigung und Ursprungsvergewisserung 686
4.1 Werner Elert: Das Bekenntnis und die Verkündigung 686
4.2 Edmund Schlink: Das Bekenntnis als hermeneutische Anweisung 689
4.3 Peter Brunner: Das Bekenntnis und das Evangelium . . 690
4.4 Christine Axt-Piscalar: Das Bekenntnis als Verständigung des Glaubens über seinen Grund – und das Bekenntnis als hermeneutischer Schlüssel . . . 693
4.5 Wenzel Lohff: Bekenntnis, Kirchengemeinschaft und das Evangelium 694
4.6 Zusammenfassend 695

5. Das Bekenntnis, das Evangelium und der Glaube 696
5.1 Das Lehrbekenntnis als Resultat der Situation des Bekenntnisses? 697
5.2 Die Funktion der Bekenntnisse als öffentliches Identitätsmerkmal 698

6. Funktion und Verbindlichkeit der reformatorischen Bekenntnisse 701
6.1 Die lutherischen Bekenntnisse 701
6.1.1 Bekenntnis und Verkündigung 701
6.1.2 Die Bekenntnisse als Verpflichtung der für die Verkündigung Verantwortlichen 702
6.2 Konsens über das Verständnis der Schrift 703
6.3 Das Evangelium 704
6.4 *Norma normata* 705
6.5 Die Verpflichtung auf das Bekenntnis 706
6.6 Die Wahrheit des Bekenntnisses 707
6.7 Bekenntnis und Kirche 708
6.8 Die konstitutive Funktion des Bekenntnisses für die Kirche 709
6.9 Warum ein Corpus *lutherischer* Bekenntnisse? 710

7. Die reformierten Bekenntnisse 712

8. Zusammenfassend 714

Epilog – der Schädel und der Text 719

Register 723

1. Abkürzungen für Bekenntnisse 723

2. Historische Einordnung und Darstellung des Aufbaus der Bekenntnisse 724

3. Thematische kürzere Bezugnahmen auf Bekenntnisse, soweit nicht aus dem Inhaltsverzeichnis erkennbar (sortiert nach Sachgesichtspunkten): 725

4. Namen 726

Si quid revelatum fuerit Zwinglio, quod non Luthero, taceat Lutherus,
loquatur Zwinglius, et econtra.

Girolamo Zanchi, Epistolae II, 537

Prolog

Bekenntnisse und ihre Attraktivität

Darf ich mit einem Bekenntnis beginnen? Die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche – die meisten Bekenntnisse überhaupt – sind schöne Texte. Schöne Texte in dem Sinne, dass die meisten unter ihnen mit wenigen, aber sehr durchdachten und wohlgefügten Worten zum Nachfragen reizen und demjenigen, der geduldig nachfragt, einen Gewinn an Verstehen gewähren. Bekenntnisse sind Gedichten vergleichbar, und manche Bekenntnisse bieten tatsächlich Übergangsformen zur gebundenen Rede, etwa das wegen seiner Eingangssätze zu Unrecht übel beleumdete (Ps-)Athanasianum: wenn man es liest, sollte man nicht bei dem ersten Satz und damit bei der Feststellung hängenbleiben, dass derjenige, der selig werden wolle, die Sätze des Bekenntnisses glauben müsse. Klar, das ist suboptimal, aber es lohnt sich, weiterzulesen und das Bekenntnis auf sich wirken zu lassen, das mit seinen wohldurchdachten und einem klaren Aufbau folgenden Sätzen zum Verweilen einlädt. Wie ein gutes Gedicht reizt dieser Text und reizen viele der anderen Bekenntnisse zum Wiederlesen, zur Aufmerksamkeit auf die innere Logik der Abfolge der Worte und Sätze, auf Entsprechungen und Kongruenzen, auf Ambivalenzen und Vieldeutigkeiten, auf nur angedeutete, aber sich dem aufmerksamen Leser wie eine Landschaft öffnende Voraussetzungen. Die Bekenntnisse halten den Leser fest, ziehen ihn an und in sich hinein, sie sind in diesem Sinne attraktiv und bezaubernd, man will mehr wissen und erfährt, wenn man sie aufmerksam liest, immer mehr – über die Texte; und in dem Gespräch, auf das man sich einlässt, über sich selbst.

Diese »Theologie der Bekenntnisschriften« ist ein systematisches Werk. Ich werde das im ersten Paragraphen begründen und erläutern, setze hier nun einfach voraus, dass die Systematik – neben und nach der historischen Arbeit – die zweite Aufgabe der modernen Theologie ist: die Frage nach dem inneren Sinn und der gegenwärtigen Überzeugungskraft der Texte, die im historischen Arbeiten mit Notwendigkeit und mit Recht als Texte der Vergangenheit ausgelegt

werden. Wer nur historische Informationen über die Entstehung der Texte und ihren damaligen Sinn sucht, wird in diesem Buch zwar ebenfalls bedient, aber zugleich auf Werke verwiesen, die durch diese Frage geleitet sind. Das vorliegende Buch zielt nicht einfach darauf ab, historisch zu informieren. Diese historische Information ist vorausgesetzt und wird so weit, wie zum Verständnis nötig, erinnert – aber die Frage dieses Buches zielt auf den inneren Zusammenhang der Bekenntnisse selbst und auf den Zusammenhang der Bekenntnisse untereinander. Diese Frage ist mit der Erhebung des historischen Kontextes nicht gestellt und daher nicht beantwortet; es ist die Frage nach dem Sinn, nach dem einheitsbildenden Zusammenhang, dessen Buchstaben und Worte die einzelnen Bekenntnisse und ihre Artikel und Sätze sind. Zur Beantwortung dieser Frage nach dem Sinn ist die Berücksichtigung der historischen Hintergründe eine unverzichtbare Bedingung. Aber zugleich gilt: eine unverzichtbare Bedingung des Verstehens ist noch keine zureichende Bedingung. Man erfasst diesen inneren Sinn und den Zusammenhang der Bekenntnisse nur, wenn man – historisch informiert! – die Struktur der Bekenntnisse selbst und die Struktur ihrer Verweise untereinander erhebt. Das ist die eine systematische Aufgabe. Die andere Aufgabe besteht darin, darauf zu achten, wo diese Bekenntnisse nicht nur in ihre Vergangenheit, sondern auch in die Gegenwart sprechen. Das ist das »eigentliche Verstehen«, (Bultmann), das zu eröffnen die eigentliche Aufgabe der Systematik ist. In den kirchlichen Bekenntnisschriften selbst wird diese Aufgabe in den Katechismen wahrgenommen, in denen auf das schiere, äußerliche Aufsagen der gegenständlichen Gehalte des christlichen Glaubens die berühmte Frage »Was ist das?« gestellt wird und mit einer Auslegung menschlicher Existenz unter dem Vorzeichen der Inhalte des Bekenntnisses beantwortet wird; also nicht: Die Entstehung der Welt haben sich die Menschen zur Entstehungszeit der biblischen Schöpfungsberichte unter dem Einfluss der altorientalischen Schöpfungsmythen, die sie insbesondere im Exil kennengelernt haben, folgendermaßen vorgestellt, sondern: »Ich glaube, dass Gott *mich* geschaffen hat ...«.

In diesem Sinne ist der Glaube eine Weise, sich selbst zu verstehen – hier in der Auslegung des Ersten Artikels eben: als Geschöpf. Und die oben angesprochene Schönheit der Texte erschließt sich, wenn man darauf aufmerksam wird, dass diese Texte oder die meisten unter ihnen, wie ein gutes Gedicht, einen Prozess der Selbstwahrnehmung in Gang setzen. Und wo man dies erfasst hat, hat man verstanden, worauf die Texte abzielen; man hat den »Sinn« der Texte verstanden. Der Sinn der Texte liegt nicht in der Absicht Luthers oder Melanchthons oder Bullingers oder Zwinglis oder in den vergangenen Auseinandersetzungen, in denen sie geschrieben wurden. Der Sinn der Texte liegt in der Art und Weise, wie sie den Leser sich selbst erschließen und dem Leser eben diesen Leser, »sich selbst«, zu lesen geben. In diesen Texten geht es um den Sinn des Lebens. Dabei aber nicht einfach um das, was Luther oder Zwingli oder Melanchthon oder Andreae oder Bullinger oder anderen durch den Schädel gegangen ist, als sie die

Texte geschrieben haben. Das kann man der Tradition der Gemälde entnehmen, die man hier in Rom vielfältig findet und die »Hieronymus in seinem Studierzimmer« – so der Titel des entsprechenden Dürer-Gemäldes – darstellen: Hieronymus berührt nicht einfach einen Totenschädel, sondern zugleich mit der anderen, seiner rechten Hand den eigenen Kopf, auf den er sich anlässlich des Totenschädels besinnt. Der fremde Schädel an sich ist hohl, leer und schweigsam. Sinn gewinnt und vermittelt er, wenn er zum Zeichen wird und zunächst dem Hieronymus das eigene Leben und die eigene Sterblichkeit erschließt, oder wenn in diesen Lebenszusammenhang zwischen Hieronymus und dem Schädel durch die Zauberkunst des Malers die Betrachter aller Zeiten eingeschlossen werden und sie durch den auffordernden Blick des Hieronymus nicht nur verstehen, dass Hieronymus anlässlich des Schädels sich selbst versteht, sondern wenn sie durch dieses Bild des Verstehens beginnen, sich ebenfalls selbst zu verstehen: »Erkenne dich selbst: dass du sterblich bist.« Dann wird das Tote – der Schädel – lebendig, und das Schöne – das Bild – zum Träger von Sinn: von Selbstverständnis. Aber das Tote ist zunächst unverzichtbar: erst muss der Betrachter das Bild betrachten. Und erst muss Hieronymus den Schädel befühlen. Dann und dadurch erfasst er sich selbst. Das ist Reflexion – Zurückwendung vom anderen und durch das andere auf sich selbst.[10] Am Anfang ist der Tod, der Schädel – der aber die Verheißung des Lebens in sich schließt. Und menschliches Leben heißt: sich verstehen. Am Anfang stehen hier Texte, Worte der Vergangenheit, die Bekenntnisse überwiegend aus dem 16. Jahrhundert. Tot, weil vergangen. Aber sie können Verstehen, Selbstverständnis wecken.

Ich schreibe dies als Vorwort, und ich werde es im ersten Paragraphen des folgenden Buches wiederholen: dies ist nicht einfach eine historische Erschließung der Texte. Das zu betonen ist notwendig, weil es nicht schwer ist, die Einwände zu antizipieren, die dieser systematische Umgang mit den Texten und die dieses Buch auf sich ziehen wird. Einmal ganz abgesehen von Hinweisen auf historische Fehler, die mir hoffentlich selten, aber zweifellos unterlaufen sind (Ps 19,13), wird die Erhellung von historischen Hintergründen der Bekenntnisbildung sehr deutlich an historischen Verläufen orientiert sein und sich auf geschichtswissenschaftliche Theoriedebatten nicht einlassen. Sie sind an sich und an ihrem Ort selbstverständlich interessant, für den Zweck aber, um dessentwillen in § 2 und in den einschlägigen Passagen der Darstellung historische Kontexte aufgerufen werden, nicht relevant. Daher blende ich forschungsgeschichtliche Hintergründe, die ihren Ort im Umfeld der Bekenntnisbildung haben, aus: die Spielarten des modernisierungstheoretischen Paradigmas der Konfessionalisierung, die orientierende Kraft eines mikrohistorischen Ansatzes oder die Perspektive einer

[10] Irgendjemand wird jetzt sicher aufsagen, dass hier der Sündenfall beginnt und wahrer Glaube doch gerade das Ende der *incurvatio in seipsum* sei – ich verweise ihn auf den § 6.

»Neuen Kulturgeschichte«. Alle derartigen Angebote und Perspektiven sind, wo sie doch berührt werden, der Leitfrage unterstellt, wie der normative Anspruch von Texten, die überwiegend aus dem 16. Jahrhundert stammen, sich in der Gegenwart darstellt. Für diese Frage sind beispielsweise sozialgeschichtliche Funktionsbestimmungen der in der Reformationszeit entstehenden Gattung der *confessio* durchaus weiterführend (unten S. 115 ff.); solche und weitere derartige Fragen werden aber nicht in ihrem theoriegeschichtlichen Kontext diskutiert. Es treten vielmehr in der Darstellung der Texte die Momente ins Zentrum, die einem spezifisch modernen Modus der Durchsetzung von Normativität entsprechen: der Generierung individueller Evidenz: überzeugend in ihrem Geltungsanspruch sind Texte der Vergangenheit, wenn und sofern sie einem Individuum oder einer Gruppe von Individuen einleuchten, indem sie sich als lebensbestimmend erschließen und dem Leser ein Verständnis seiner selbst eröffnen. Dies ist nun einerseits eine spezifisch moderne Plausibilitätsanforderung, zugleich aber andererseits ein Moment, das die reformatorische Theologie mit der Moderne verbindet – darauf hat Georg Friedrich Wilhelm Hegel ebenso wie Ernst Troeltsch hingewiesen. Diese Momente – wo Texte plausibel werden, weil sie Selbstverständnis vermitteln – an den Bekenntnissen und ihrem Geltungsanspruch herauszuarbeiten ist das Interesse dieser Darstellung, dem gegenüber die Erschließung historischer Hintergründe eine dienende Funktion hat.

Kurz: Historische Arbeit und die Kontextualisierung der Texte ist so unverzichtbar wie der Totenschädel des Hieronymus, keine Frage. Wenn sie sich aber nicht mehr der systematischen Frage nach dem gegenwartsorientierenden Sinn der vergangenen Einsichten zuordnet und diese Frage nicht mehr eigens gestellt wird, dann wird und wirkt die gesamte Theologie unfrisch und welk, und ihre Texte bleiben tot.

Die Frage nach der Leben und Selbstverständnis orientierenden Kraft der Bekenntnisse leitet die Auslegung; aber auch dieses Buch erhebt nicht den Anspruch, die Gegenwartsfähigkeit der Bekenntnisse wirklich auszuweisen. Es bereitet diesen Ausweis vor, der in einem weiteren Band, der im Folgejahr erscheinen wird, erbracht werden soll. Das zweite Buch wird sich aus der Bewegung ergeben, die auch die lutherischen Bekenntnisschriften durchzieht: Wie der Artikel 3 der CA auf den Artikel 4 hinzielt, wie die christologischen Aussagen der Schmalkaldischen Artikel sich in das Selbstverständnis des Glaubens »übersetzen«, wie die grundlegenden Bekenntnisse in den Katechismen existenzbestimmend werden, so soll die Existenzbewegung, die die Bekenntnisse eröffnen, in eine eigene Phänomenologie des Glaubens transformiert werden.

Dieses vorliegende Buch habe ich fertiggestellt während eines Freisemesters, das ich mit meiner Frau und meiner jüngsten Tochter in Rom verbracht habe. Diese Zeit zählt, nicht zuletzt durch den äußeren und dadurch ermöglichten inneren Abstand zu Berlin, zu den glücklichsten und hinsichtlich meiner Arbeit ertrag-

reichsten Zeiten meines Lebens. Wir danken der Evangelisch-lutherischen Kirche in Italien für die Gastfreundschaft; ich nenne stellvertretend die Leiterin des Dekanatsbüros, Frau Alexandra Damm, den Dekan der Evangelisch-lutherischen Kirche in Italien, Heiner Bludau, und den Pfarrer der Christus-Kirche, Herrn Dr. Michael Jonas.

Der Ursprung und die ersten Anfänge dieses Buches liegen in einer Übung, die ich als Assistent in Göttingen 1992 erstmals angeboten habe und dann regelmäßig, nach anfänglichem (kenntnisarmem) Widerwillen mit immer wachsender Begeisterung angeboten habe. Ich habe diese ersten Lehrveranstaltungen zu den Bekenntnisschriften selbst ausführlich vor- und nachgearbeitet, diese Ausarbeitungen dann nach und nach und unter ständigen Modifikationen in Vorlesungsskripten erweitert, über einzelne Aspekte Vorträge gehalten und schließlich – in einem von der Humboldt-Universität zu Berlin im Jahr 2012 gewährten außerplanmäßigen Forschungssemester und dem erwähnten regulären Forschungssemester 2019 in Rom – zu diesem Buch ausgearbeitet. Dass zwischen den beiden Forschungssemestern so viele Jahre liegen, ist einer Unterbrechung der Arbeit an diesem Projekt durch die Auseinandersetzung um das Alte Testament geschuldet – auch in dieser Hinsicht gilt: *habent sua fata libelli.*

Mit diesem Buch ist dieses Kapitel meiner Forschung und auch meiner Lehrtätigkeit abgeschlossen: ich werde diese Vorlesung nicht mehr halten. Leider! Denn diese Texte haben mich begleitet und waren immer wieder eine Quelle des Glücks, das schöne Texte demjenigen, der sich auf sie einlässt, bieten. Das gilt für die lutherischen Bekenntnisse ebenso wie für diejenigen aus der reformierten Tradition, deren Positionen sich mir in ihrem von den lutherischen abweichenden Wahrheitsgehalt erst spät erschlossen haben. Dass auf der Analyse der lutherischen Bekenntnistradition im Folgenden ein größeres Gewicht liegt als auf den reformierten Texten ist – unbeschadet der unten (64 ff.) gegebenen Begründung – selbstverständlich auch diesem kontingenten biographischen Faktum später Einsicht geschuldet. Aber auch diese Texte sind mir ans Herz gewachsen.

Das hermeneutische Grundprogramm dieser Theologie der Bekenntnisschriften wiederum verdanke ich zwei Quellen: zum einen dem Umgang meines Lehrers Jörg Baur mit den Texten der Reformationszeit und seiner Aufmerksamkeit auf deren gegenwartserschließende Kraft. Ich bin inzwischen sicher ein Lutheraner, der zu viel Schleiermacher gelesen hat – aber aus welcher Schule ich ursprünglich komme, wird man trotz allem immer heraushören, und die bleibende Dankbarkeit dafür hoffentlich ebenfalls.

Die zweite Quelle ist ein Vortrag, den ich vor Urzeiten vor Studierenden der Selbständig Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oberursel gehalten habe; mir wurde ausdrücklich aufgegeben, zum *quia–inquantum*-Problem Stellung zu nehmen (von dessen Existenz ich bis dahin nichts wusste). Was ich damals in einem viel zu langen Vortrag entfaltet habe, ist die Wurzel der Ausführungen in § 3.

Aber auch darüber hinaus gilt: der Text wäre so nicht geworden, wenn nicht immer wieder Studierende in Vorlesungen und Seminaren kritisch zurückgefragt und mich in Debatten verwickelt hätten. Es ist vielleicht an der Zeit, den Lerneffekt, den die akademische Lehre für den akademischen Lehrer hat, auch einmal ausdrücklich und öffentlich anzuerkennen. Denn der eigentümliche Prozess der Selbstbildung, dem man sich als akademischer Theologe unterzieht und der nie einfach Wissensakkumulation ist, sondern immer irgendwie mit dem Formiertwerden durch den Gegenstand zu tun hat, bedarf der Dialogpartner; das sind nicht nur, aber auch die Studierenden.

Ich danke daher den Studierenden an den Orten, an denen ich länger oder kürzer und in unterschiedlichen Funktionen lehren durfte: den Studierenden also in Göttingen, Gießen, Tübingen, Mainz und Berlin.

Für die Aufnahme des Buches in das Verlagsprogramm danke ich Frau Dr. Annette Weidhas, für die ausgezeichnete und geduldige Betreuung Herrn Stefan Selbmann.

Die Drucklegung des Buches wurde ermöglicht durch großzügige Zuschüsse der Vereinigten Evangelischen Lutherischen Kirche (VELVD), der Union Evangelischer Kirchen (UEK) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) – ich danke sehr für diese Unterstützung.

Ich danke meiner Frau und meiner Familie für ihre liebevolle Begleitung.

Das Buch ist meinen Eltern, Dr. Gisela und Prof. Dr. Reinhard Slenczka, gewidmet.

Rom, 21.7. 2019

Ein Bekenntnis zur Endlichkeit – Sekundärliteratur

Wer ein so umfängliches Werk schreibt, wird auf praktisch jeder Seite der eigenen Endlichkeit ansichtig. Ich nenne zwei Auslöser solcher Einsicht: Das beginnt natürlich mit dem eigenen Verstehen – wer niederzuschreiben versucht, was ihm im Laufe der Beschäftigung mit einem Thema aufgegangen ist, der wird zugleich dessen ansichtig, was er noch nicht verstanden hat. Das ist durchaus der Sinn einer Veröffentlichung: einen Zwischenstand vorzulegen in der Hoffnung, von der Kritik zu lernen auch dann, wenn man nicht damit rechnen kann, es noch einmal und besser zu machen.[11] Aber man hofft doch, von der Kritik lernen zu können.

Der zweite Auslöser der Einsicht in die eigene Endlichkeit und ein Problem, das zu entscheiden ist, ist der Umgang mit der Arbeit von Generationen in der Auseinandersetzung mit den Bekenntnissen. Angesichts der schieren Masse des Gelesenen (und dem immer noch weit größeren Umfang des nicht Gelesenen) steht man als Autor vor der Entscheidung, wie man mit den Angaben zur Sekundärliteratur verfährt – eine Auswahl ist unvermeidlich, schon um den Umfang des Buches nicht unangemessen zu vergrößern. Diese Auswahl sollte aber kriteriengeleitet sein. Ich habe mich so entschieden, dass ich Arbeiten, die mich geprägt haben, ausführlicher begleitend mitgeführt und gelegentlich zitiert habe – es wird beispielsweise erkennbar werden, dass mein Verständnis der eucharistischen und christologischen Thematik (§ 5) von der von Jörg Baur, Theodor Mahlmann und Oswald Bayer ausgehenden Tradition geprägt ist. Ihre Arbeiten und die Arbeiten ihrer Schüler sind deutlich überrepräsentiert, fügen sich aber ein in ein Verständnis des Phänomens der theologischen Lehre, das sich geprägt weiß von Anregungen des Neuprotestantismus: gegenständliche Lehre ist etwas Sekundäres; auch hier bin ich geprägt von Traditionen: der Schleiermacherforschung im Besonderen und der Theologie des Neuprotestantismus im Allgemeinen. Diese Prägung kommt hier in diesem Buch weniger zur Wort, dafür um so ausführlicher in der Fortsetzung des Gedankengangs in der angekündigten Folgeveröffentlichung.

Zweitens habe ich mich bemüht, zu wichtigen Themen die einschlägigen wissenschaftlichen Quellenwerke – beispielsweise die Edition der Reichstagsakten – anzugeben in der Hoffnung, das Interesse von studentischen Lesern an einem eigenen Zugriff auf diese Quellen zu wecken.

Ich habe drittens, wo möglich, rezente einschlägige Monographien angegeben, durch die ein Leser sich auf die dort skizzierten Forschungsgeschichten und auf einschlägige, hier nicht eigens zitierte Aufsätze verwiesen wissen soll.

---

[11] Ich glaube beispielsweise nicht, dass ich das, was ich immer wieder zum Verhältnis von Lehre und Evangelium geschrieben habe, wirklich gelöst habe – da (und andernorts) bleiben Probleme, die (in diesem Fall bis zum § 11) ungelöst bleiben.

Viertens habe ich in den Passagen, in denen ich längere Textpassagen der Bekenntnisse analysiere oder referiere, darauf verzichtet, Deutungen der jeweiligen Passagen durch andere Interpreten in Anmerkungen mitzuführen – es sei denn, ich verdanke einer Interpretation wesentliche Einsichten. Das verbessert die Lesbarkeit und spart Platz. Nur an wenigen Stellen, an denen sich an die Interpretation wichtige Kontroversen gehängt haben – etwa zur Interpretation der Rechtfertigungstheologie in ApolCA 4 oder der Christologie der Konkordienformel – habe ich jeweils einige wenige Titel dazu angegeben, in denen der Leser einen Zugang zu den Diskussionen findet. Hinweise – fünftens – auf einschlägige Diskussionen in der gegenwärtigen Systematischen Theologie habe ich sparsam gegeben. Man kann sich nämlich zum einen fragen, ob es angemessen ist, derartige Verortungen im Rahmen einer Theologie der Bekenntnisschriften vorzunehmen, die doch dem Bestand an Texten gilt, auf den sich viele gegenwärtige theologische Traditionen beziehen und der ihnen somit gemeinsam ist; es sollte durch das Heranziehen oder Außenvorlassen nicht der Eindruck entstehen, dass bestimmte Positionen diesen gemeinsamen Bestand besser repräsentieren als andere. Das bedeutet, dass Hinweise auf gegenwärtige Debatten den Charakter einer Erschließung des leitenden Vorverständnisses der gegenwärtigen Rezeption und der Verständigung darüber haben. Diese Beschränkung ist zusätzlich unproblematisch dadurch, dass die eigentliche Einzeichnung des Erarbeiteten auch in (einen) gegenwärtige(n) Debattenkontext(e) dem angekündigten zweiten Band vorbehalten sind und sein können.

Insgesamt ist das Schreiben eines solchen opus eine stetige Übung in Demut, die dem Vergleich des Ergebnisses der eigenen Arbeit mit den Beiträgen der vorausgehenden und zeitgenössischen Kolleginnen und Kollegen entspringt. Die sind sehr gut!, und man merkt doch sehr deutlich, wie unvollkommen in Form und Inhalt das ist, was man selbst zu Papier gebracht hat. Aber irgendwann muss man veröffentlichen, was man erreicht, und damit eben auch offenbaren, was man nicht erreicht hat und wo man zu kurz gesprungen ist. Das merkt man selbst ja zuletzt. Ich weiß, dass die jüngeren Kolleginnen und Kollegen es besser machen werden (und die älteren: hätten machen können) und alle zur Kritik das Recht haben. Ich hoffe aber, dass ich vielleicht trotz allem an dem einen oder anderen bescheidenen Punkt dazu beigetragen habe, dass sie beides – das Kritisieren und das Bessermachen – können.

Technisches – Ausgaben und Übersetzungen

Alle Texte aus Bekenntnis(schrift)en werden auch dort, wo zu Zitaten möglicherweise nur die textinterne Gliederung und nicht die Seitenangabe der Ausgabe notiert ist, nach den jeweils neuesten kritischen Ausgaben zitiert.

Im Falle der *lutherischen Bekenntnisschriften* sind dies:

BSLKrev: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. von Irene Dingel, Göttingen 2014

Dazu die beiden Materialbände, die Vorformen und Kontexte bieten:

[BSLKrev.]QuM 1/2: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien Bd. 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers, Göttingen 2014

Bd. 2: Die Konkordienformel, Göttingen 2014

Da viele Leserinnen und Leser vermutlich die sog. Jubiläumsausgabe von 1930 zur Hand und ggfs. in Benutzung haben werden, und da in der Literatur vor 2014 zumeist diese Ausgabe verwendet und zitiert wird, gebe ich bei den meisten Zitaten und Verweisen auch die Stelle aus diesen BSLK an:

BSLK: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen ^{8}1979

Ich habe das so gestaltet, dass ich bei praktisch allen Zitaten, Belegen oder Verweisen immer erst den Beleg nach der Ausgabe von 2014, dann, getrennt durch »//«, die Belegstelle nach der Ausgabe von 1930 verifiziere. Die Kürzel (BSLKrev [2014] und BSLK [1930]) werden jeweils zu Anfang der Paragraphen erinnernd mitgeführt, nach einigen Belegen aber aus Raumgründen weggelassen.

Zu beachten ist aber, dass die Zitate sich nach BSLKrev richten. Diese Ausgabe erschließt nicht aus vielen Textzeugen einen Ursprungstext, und sie gleicht auch die Rechtschreibung nicht leicht an, sondern gibt die begründet ausgewählten Textzeugen diplomatisch genau wieder. Daher ergeben sich im Text Differenzen zu den anders verfahrenden BSLK.

Im Falle der *reformierten Bekenntnisse* wird die kritische Ausgabe der Reformierten Bekenntnisschriften verwendet (unter dem Kürzel RBS plus Bandzahl):

RBS: Reformierte Bekenntnisschriften, hg. v. Heiner Faulenbach u. a., ab Bd. 2 v. Andreas Mühling u. a., 3 Bde. in 8 Teilbd., Neukirchen (1/1: 1523–1534, 2002; 1/2: 1535–1549, 2006; 1/3: 1550–1558, 2007; 2/1: 1559–1563, 2009; 2/2: 1562–1569, 2009; 3/1: 1570–1599, 2012; 3/2 in 2 Teilbd.: 1605–1675, 2015/2016).

Hier habe ich darauf verzichtet, jeweils die Passagen auch nach der Müllerschen Ausgabe (1903) zu verifizieren, da dieses grundsätzlich höchst verdienstvolle Werk inzwischen neueren Standards nicht mehr entspricht. Die Müllersche Ausgabe der Reformierten Bekenntnisschriften wird nur in wenigen

Fällen herangezogen, in denen Texte oder Textversionen in RBS nicht aufgenommen sind (so z. B. die lateinische Version des Genfer Katechismus von 1545).

Müller, BSRK: Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903 (Nachdruck Waltrop 1999)

Deutsche Texte werden i. d. R. nach der sprachlichen Gestalt des Originaltextes geboten. Davon bin ich nur bei der Wiedergabe von Zitaten aus der »Freundlichen Verglimpfung« Huldrych Zwinglis abgewichen, die ich behutsam und unter Beibehaltung des Satzbaus und der Wortwahl in der Schreibweise angeglichen habe.

Beim Zitieren der Bekenntnisse aus dem Konkordienbuch richte ich mich nach der Sprache, in der der Text ursprünglich geschrieben wurde – das ist in allen Fällen außer der ApolCA und dem Tractatus die deutsche Version.

Zitate aus der lateinischen Version der ApolCA werden in eigener Übersetzung geboten. Auch Bekenntnisschriften aus der reformierten Tradition, die ursprünglich in Latein, Französisch oder anderen Sprachen verfasst sind, werden überwiegend in Übersetzung geboten. Die Übersetzungen stammen, sofern nichts anderes vermerkt ist, von mir. Auch wenn ich vorhandene Übersetzungen angegeben und verwendet habe, habe ich in seltenen Fällen Korrekturen vorgenommen, die ich aber i. d. R. nicht eigens vermerkt habe.

Einfügungen in Zitaten, die in [eckigen Klammern] stehen, stammen durchgehend von mir.

Da die Informationen zur Vorgeschichte und zum Aufbau der einzelnen Bekenntnisse und Bekenntnisschriften über den Band verteilt präsentiert werden, habe ich ein Extraregister aufgenommen, in dem für jede der wichtigeren Bekenntnisschriften (ggfs.) angegeben ist, wo der Aufbau und/oder die geschichtlichen Kontexte erschlossen werden.

§ 1 Einführung

Diese Einführung hat die Aufgabe, die inhaltlichen und hermeneutischen Probleme zu markieren, vor die das Projekt einer »Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften« gestellt ist – es entspricht den »Problembüchern« in den Werken des Aristoteles. Bereits die mit dem Titel implizit aufgestellte Behauptung, es gebe eine Theologie (und nicht viele Theologien) der oder gar aller reformatorischen (und nicht nur der lutherischen oder der reformierten) Bekenntnisschriften, ist voraussetzungsreich und bedarf einer vorläufigen Rechtfertigung. Einer Rechtfertigung bedarf ebenso die Tatsache, dass es sich nach dem Untertitel um einen systematischen (und nicht um einen kirchenhistorischen) Umgang mit den Bekenntnissen der Kirche handelt, von denen doch einige aus den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte und die meisten aus dem 16. Jahrhundert stammen; es ist somit zu fragen, wie sich der historische und der systematische Umgang mit den Texten zueinander verhält und was das Besondere einer systematischen – gar einer »dogmatischen« – Perspektive auf die Bekenntnisse der Kirche ist. Und es ist schließlich zu fragen, warum man sich überhaupt mit den Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts oder gar der ersten Jahrhunderte befassen und warum man sich an sie wenden sollte, wenn man nach den Grundlagen für das Leben und die Lehre der Kirche fragt – denn diesen Anspruch erheben die reformatorischen Bekenntnisse: anzugeben, nach welcher »Regel und Richtschnur«[1] die Lehre in der Kirche – Verkündigung und theologische Reflexion – beurteilt und zwischen Irrtum und Wahrheit unterschieden werden soll. Dass Texte aus den ersten Jahrhunderten oder aus dem 16. Jahrhundert hier hilfreich sein sollten, mehr noch: dass es überhaupt sinnvoll ist, die faktische und unbestreitbare Pluralität des Verständnisses des christlichen Glaubens durch normative Texte zu limitieren und zu reglementieren, ist nicht selbstverständlich und bedarf einer vorläufigen Reflexion. Dies nicht zuletzt deshalb, weil die reformatorischen wie die altkirchlichen Bekenntnisse ihrem eigenen Anspruch nach nur eine abgeleitete normative Funktion haben und

[1] FC.SD, Vom summarischen Begriff (BSLKrev 1308//BSLK 833).

hinsichtlich ihrer Normfunktion gleichsam »eingeklemmt« sind zwischen zwei weiteren Instanzen: einerseits dem normativen Anspruch der Heiligen Schrift, denn die eigentliche Norm und Richtschnur, so hält die abschließende reformatorische Lehrnorm der lutherischen Tradition, die Konkordienformel, fest, ist die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments.[2] Das implizieren auch die reformierten Bekenntnisse, wenn sie den inhaltlichen Aussagen eine Lehre von der Schrift voranstellen. Und andererseits haben alle gegenwärtig lebenden Christen unterschiedliche, aber unabweisbare Überzeugungen, die sie mit ihren Zeitgenossen teilen. Diese Überzeugungen stellen ebenfalls normative Ansprüche dar, die wir nicht ohne weiteres bereit sind, angesichts von möglicherweise anderslautenden christlichen Lehrüberzeugungen aufzugeben – um ein befahrenes Beispiel zu nehmen: nur wenige gegenwärtig lebende Christen westlicher Prägung wären bereit, die Behauptung einer Erschaffung der Welt vor ca. 5800 Jahren, und zwar in sieben Tagen, wörtlich zu nehmen und naturwissenschaftlichen Modellen vorzuziehen.[3] Damit verbindet sich die Frage, ob und in welchem Sinne wir es im Christentum und in seinen normativen Schriften überhaupt mit dem Anspruch zu tun haben, dass bestimmte Lehren – etwa die Aussagen der Bekenntnisse – »wahr« im Sinne von: zutreffende Sachverhaltsbehauptungen sind. Alle diese (und weitere) hermeneutischen Fragen – d. h. Fragen nach den Grundsätzen des Verstehens der Bekenntnisse – stellen sich, wenn man ein Buch mit dem Titel »Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften« zu schreiben oder zu lesen beginnt: sie müssen vorläufig geklärt und Entscheidungen vorläufig gerechtfertigt werden.

»Vorläufig« ist diese Klärung und Rechtfertigung, weil die meisten dieser Fragen und die hier getroffenen Entscheidungen ihre Plausibilität erst mit der Durchführung des Projekts gewinnen können. Ob beispielsweise die Aussagen der Bekenntnisschriften als Sachverhaltsbehauptungen gelesen werden müssen, und ob ggfs. alle diese Aussagen in gleicher Weise »verbindlich« sind, wird sich nicht von vornherein, sondern nur im Durchgang durch die Texte und im Zuge der Frage nach ihrer »Mitte« entscheiden lassen; und die Frage, wie sich die Lehrbekenntnisse der Kirche zur Heiligen Schrift verhalten, wird sich ebenfalls erst mit der Frage nach dem Selbstverständnis der Texte und in Auseinandersetzung mit ihm entscheiden lassen. Das bedeutet, dass die in diesem einleitenden Paragraphen aufgeworfenen Fragen die dann folgende Analyse der re-

---

2 FC.SD, Vom summarischen Begriff (1310,6–9//834,16–22).

3 Auf diese Zahl kommt man, wenn man die Jahresangaben der biblischen Geschlechtertafeln und die Daten der Geschichtsbücher zusammenrechnet und um die seitdem vergangenen Jahre ergänzt – die Schöpfung der Welt liegt demnach im Jahr 3761 v. Chr., so dass das Jahr 2019 nach dem seit der Erschaffung der Welt rechnenden jüdischen Kalender das Jahr 5779 ist (wobei die Mond- und Sonnenjahr kombinierende jüdische Jahreszählung hochkomplex ist: Sylvie Anne Goldberg, Zeit und Zeitlichkeit im Judentum, Göttingen 2009.

formatorischen Bekenntnisschriften begleiten und hoffentlich fortschreitend geklärt werden, so dass in einem abschließenden Paragraphen zum Geltungsanspruch der Bekenntnisse die im Verlauf der Auslegung der Bekenntnisse gegebenen Antworten noch einmal zusammengefasst werden können (§ 11).

Die vorläufige Klärung hat also den Charakter von Problemanzeigen und erfolgt am besten in Auseinandersetzung mit Positionen, die eben diese hermeneutischen Probleme bereits bearbeitet haben; ich werde zunächst den Status von Lehraussagen und ihren Wahrheitsanspruch problematisieren, und dann in einer Auslegung des Titels dieses Buches weitere Fragen und die Thesen, die in diesem Buch bearbeitet bzw. begründet werden, markieren.

1. Melanchthon: Lehre und Glaube

> »... das heißt Christus erkennen: seine Wohltaten erkennen, nicht, was diese (die Scholastiker) lehren: seine Naturen, die Art und Weise der Menschwerdung betrachten. Wenn man nicht weiß, zu welchem Nutzen Christus das Fleisch annahm und ans Kreuz geschlagen wurde, was nützte es, seine Historie zu kennen?«[4]

Das Zitat stammt aus der Einleitung der »Loci« Philipp Melanchthons, also des ersten reformatorischen Textes, den man als eine Art »Dogmatik« oder als einen Versuch der Systematisierung der reformatorischen Theologie ansehen könnte. *Locus* bezeichnet den Ort oder das »Gebiet«; Melanchthon will die »Hauptgebiete« oder Gegenstände der Theologie zusammentragen. Die Einleitung fragt danach, welches denn diese hauptsächlichen Gegenstände sind, und wie man sie trennscharf unterscheidet von Sachverhalten, die in der Theologie nichts verloren haben.

Melanchthon zählt zunächst einmal auf, welche Inhalte faktisch in der theologischen Lehre seiner Zeit von scholastischen Theologen vorgetragen werden:

> »Gott, der Eine, der Dreifache. Die Schöpfung. Der Mensch, die Kräfte des Menschen. Die Sünde. Die Frucht der Sünde, die Laster. Die Strafen. Das Gesetz. Die Verheißungen. Die Erneuerung durch Christus. Die Gnade. Die Früchte der Gnade. Der

---

[4] Philipp Melanchthon, *Loci communes* [1521], hg. v. Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1993, Einleitung [0,13/14]. Zum Folgenden vgl.: Notger Slenczka, *Cognitio hominis et Dei.* Die Neubestimmung des Gegenstandes und der Aufgabe der Theologie in der Reformation, in: Heinz Schilling (Hg.), Der Reformator Martin Luther 2017 – eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme, München 2014, 205–229, hier 208–214; Hans Schwarz, Melanchthon als Dogmatiker, in: Matthias Heesch u. a. (Hgg.), Der Humanist als Reformator. Über Leben, Werk und Wirkung Philipp Melanchthons, Leipzig 2011, 161–182, hier 164–173.

> Glaube, die Hoffnung, die Liebe. Die Vorherbestimmung. Die sakramentalen Zeichen. Die Stände der Menschen, die Obrigkeit, die Bischöfe. Die Verdammnis. Die Glückseligkeit.« (ebd. [0,12]).

Unter diesen Inhalten wählt Melanchthon nun aus, und zwar nach einem Kriterium. Er stellt fest, dass einige dieser Gegenstände – die Lehre von der Trinität, die Gotteslehre insgesamt – ganz unzugänglich sind, man solle sie anbeten, aber nicht erforschen. Zu diesen Gehalten gehören die Gotteslehre, die Lehre von der Art und Weise der Menschwerdung Jesu Christi, und etwa die Schöpfungslehre.

Daneben gibt es aber Aussagen des christlichen Glaubens, die jeder Christ kennen sollte:

> »Wer aber die anderen Hauptthemen nicht kennt: die Macht der Sünde, das Gesetz, die Gnade, von dem sehe ich nicht ein, wie ich ihn einen Christen nennen könnte. Denn aus ihnen wird eigentlich Christus erkannt.« (Dann folgt das o.g. Zitat: Christus erkennen heißt: seine Wohltaten erkennen.)

Also, so Melanchthon ausdrücklich: In die Theologie gehören keine Spekulationen über das Wesen und die drei Personen Gottes. Kein christologisches Dogma, in dem die Menschwerdung, ihr Vollzug und das Verhältnis der drei Personen bestimmt werden. Keine Lehre von der Schöpfung als Akt Gottes einerseits und als Auswirkung am Geschaffenen andererseits. Wohl aber eine Lehre vom Menschen, aber auch die nicht »im Allgemeinen«, sondern eine Lehre von des Menschen Sündenverfallenheit, von der Erfahrung des Gesetzes und der Gnade, von Christus als dem Ursprung von Wohltaten am Menschen. Die Theologie hat es also nicht mit gegenständlicher Lehre zu tun, in der objektiv und nachvollziehbar und für ein distanziertes Erkennen die theologischen Gegenstände vorgeführt werden, sondern es handelt sich um eine Lehre von der Angewiesenheit des Menschen auf Gottes Wohltaten – eine Lehre vom Gesetz und der Sünde des Menschen – und eine Lehre von Christus als dem Inbegriff der göttlichen Hilfe. Es geht nicht um Christus an sich, nicht um Gott an sich, sondern um Gott, der eine Bedeutung für den Menschen hat, und um Christus, wie er den Menschen angeht.

Was Melanchthon hier vollzieht, in bewusster Abgrenzung gegen die scholastischen Summen und Sentenzenkommentare, ist ein gewaltiges Reduktionsprogramm, nach dem als Gegenstand der Theologie nur noch gelten darf, was den Menschen angeht, was ihn betrifft, was mit ihm zu tun hat, was seine Existenz, genauer: sein Selbstverständnis berührt. Darin hat die neudeutsche Klage vieler Studenten über die Abstraktheit und Lebensferne wissenschaftlicher Theologie ihr Recht, darin ist sie gleichsam theologisch legitimiert: Zur Theologie gehört in der Tat nur das, was den Menschen angeht und berührt.[5]

---

[5] Dazu unten zu den Katechismen Luthers: S. 530–542.

Aber wohlgemerkt: Für Melanchthon ist zwar nur das ein Gegenstand der Theologie, was mit der menschlichen Existenz zu tun hat, aber nicht alles, was mit der menschlichen Existenz zu tun hat, ist auch ein Gegenstand der Theologie. Theologe wird man nicht dadurch, dass man über die menschliche Existenz spricht, sondern Theologe und Theologin ist man dadurch, dass man diese menschliche Existenz (sich selbst) *in bestimmter Weise* erkennt: dass man sie erfasst als unter der Macht der Sünde stehend, als heillos verloren, und dass man sie erfasst als durch Gott, durch Christus gerettet und erlöst. Der Mensch zwischen Sünde und Gnade, der Mensch in der Anfechtung, und Gott bzw. Christus als der Retter aus Sünde und Gnade ist der eigentliche Gegenstand der Theologie.[6]

Das berührt sich mit Luthers berühmter Definition des Gegenstandes der Theologie in der Einleitung zur Enarratio Psalmi LI, in der Luther feststellt, dass nur die menschliche Existenz zwischen der Erfahrung der Sünde und des Gerichtes einerseits und der Erfahrung der Rechtfertigung andererseits in der Theologie zu behandeln ist:

> »Der eigentliche Gegenstand der Theologie ist der Mensch, der unter der Anklage der Sünde steht und verloren ist, und Gott, der den Sünder rechtfertigt. Was darüber hinaus in der Theologie erforscht und diskutiert wird, ist Irrtum und Gift.«[7]

Das impliziert zugleich ein Kriterium, nach dem sich ausmitteln lässt, was ein Inhalt der Theologie ist, und was nicht: Nur die Aussagen, die sich auf die Existenz zwischen Sünde und Erlösung hin vermitteln lassen, haben einen Platz in der Theologie. Oder anders: Theologie ist mit allen gegenständlichen Aussagen immer zugleich Auslegung menschlicher Existenz, und die Aussagen, die das nicht sind, haben in der Theologie nichts verloren.

Das ist eine programmatische radikale Reduktion, die einer Schwerpunktverlagerung im theologischen Denken entspringt. In das Zentrum der Theologie rückt die Rechtfertigung des Sünders, sie wird das Zentrum, um das alle Inhalte kreisen. Der Mensch, und nicht Gott, so Luther im eben gebotenen Zitat ausdrücklich, der Mensch als Sünder ist der Gegenstand der Theologie – und dann

---

[6] Dazu genauer: Notger Slenczka, *Theologiae proprium subiectum est homo …* (Luther). Shifts in the Structure of Theological Systems in the Wake of Reformation, in: Anne Eusterschulte u. a. (Hgg.), Anthropological Reformations – Anthropology in the Era of Reformation, Göttingen 2015, 55–68.

[7] *Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quicquid extra hoc subiectum in theologia quaeritur et disputatur, est error et venenum.* Martin Luther, Enarratio in Ps LI, WA 40/II 328,17 ff. *Quaeritur* und *disputatur* bezieht sich auf das zentrale Lehrmedium der Scholastik, nämlich die akademische Disputation über Sachprobleme (*quaestiones*).

erst Gott, und zwar daraufhin, dass er den Menschen rettet.[8] Diese Einsicht, dass die Theologie nicht einfach Gegenstände – etwa die Inhalte des Glaubensbekenntnisses – beschreibt und lehrt, ist eine Grundeinsicht aller Reformatoren, die die Theologie in dem Sinne als *scientia practica* beschrieben haben, dass es in ihr nicht einfach um die Erkenntnis transzendenter Wirklichkeiten, sondern um die Selbsterkenntnis des Menschen geht.[9] Wie Luther bestimmen auch Zwingli und Calvin programmatisch die Gottes- und die Selbsterkenntnis (im Unterschied zu Luther in dieser Reihenfolge[10]) als das Ziel und den Gegenstand der Theologie – und dem folgen nicht erst Rudolf Bultmann oder Gerhard Ebeling oder Friedrich Schleiermacher, auch nicht erst die altprotestantischen Verfasser analytisch verfahrender Dogmatiken[11], die die theologische Lehre auf die Befähigung zur Seelsorge fokussiert sehen, sondern bereits Bernhard von Clairvaux und Augustin, um nur diese zu nennen.[12]

Eine »Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften«, die es mit den Lehrgrundlagen der reformatorischen Kirchen zu tun hat, muss dieser grundsätzlichen Relativierung der gegenständlichen Lehre im Gefolge der Reformation und damit einem wesentlichen Anliegen einer liberalen Theologie Rechnung tragen.

2. Das Interesse der gläubigen Subjektivität: Dogmenkritik bei Adolf v. Harnack

Dieses Reduktionsprogramm, diese Konzentration aller theologischen Inhalte um eine Situation der menschlichen Selbsterfahrung, wurde in vielen protestantischen Dogmengeschichten des 19. Jahrhunderts als die eigentliche Leistung der Reformation betrachtet, die als rechtfertigende Grundlage einer Verabschiedung einer Zentralstellung des Dogmas insgesamt galt – das höchstreflektierte Beispiel für eine prinzipielle Verabschiedung des Dogmas ist das Konzept des »Lehrbuchs der Dogmengeschichte« des Adolf von Harnack,[13] das zu den großartigsten Leistungen der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts und zu den programmatischen Manifesten des theologischen Liberalis-

---

8 Dazu Slenczka, Cognitio (Anm. 4), 211 f.

9 Dazu mit Belegen: Slenczka, subiectum (Anm. 6), 63–65.

10 Dazu Slenczka, Cognitio (Anm. 4), 213.

11 Dazu Heinz Emil Weber, Die analytische Methode in der lutherischen Orthodoxie, Naumburg 1907; Friederike Nüssel, Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus, Göttingen 1996, 80–85.

12 Dazu Slenczka, Cognitio (Anm. 4), 214–219.

13 Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde., Tübingen ^{5}1920.

mus – einer an der Freiheit des Glaubens von allen Instanzen der Fremdbestimmung orientierten Theologie – gehört.[14]

2.1 Das Zentrum der Reformation nach Harnack

Adolf von Harnack kennzeichnet die grundlegende reformatorische Einsicht Luthers in ihren Folgen für das Verständnis des religiösen Zentrums des Christentums als eine Art von »normativer Zentrierung«[15]:

> »Das ..., was er erlebt hatte und was er nun mit steigender Klarheit auszusprechen lernte, war gemessen an dem Vielerlei, was seine Kirche als Religion bot, vor allem eine ungeheure Reduction, eine befreiende Vereinfachung. ... Jene Reduction bedeutete nichts Anderes als die Wiederherstellung der Religion: Gott suchen und Gott finden. ... Die christliche Religion ist die lebendige Zuversicht zu dem lebendigen Gott, der sich in Jesus Christus offenbart und sein Herz aufgetan hat – nichts anderes.« (Harnack, Lehrbuch III, 823 f.).

Im Zentrum der Reformation steht nach Harnack[16] eine Einsicht, allerdings nicht eine theoretische Erkenntnis, sondern ein Erlebnis: die durchbruchartige Erfahrung des Evangeliums, die befreiende Erkenntnis, dass in Christus Gott dem Sünder vergibt und ihm gnädig ist. Von diesem Zentrum her, so Harnack, bestimmt sich das Christentum bei Luther neu, von diesem Zentrum her wird die Fülle der lehrhaften Inhalte und der Glaube, der zu einer Unterwerfung unter die diese Inhalte verbürgende Autorität der Kirche verkommen ist, beiseitegeschoben. Diese Rückkehr zu der einfachen Relation von Evangelium und Vertrauensglaube ist die eigentliche Rückkehr der Reformation zu den Anfängen der Kirchengeschichte: zur Relation der durch Christus verbürgten Vaterliebe Gottes

---

[14] Zum Folgenden vgl. Michael Basse, Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs, Göttingen 2001; Notger Slenczka, Die Theologische Fakultät 1880–1945, in: Heinz-Elmar Tenorth (Hg.), Geschichte der Universität Unter den Linden 1810–2010, Berlin 2010, 53–106, hier 57–61; Teile des Folgenden habe ich von dort übernommen.

[15] Berndt Hamm, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: JBTh 7 (1992), 241–279; Rudolf Suntrup u. a. (Hgg.), Normative Centering, Frankfurt/Main 2002.

[16] Im Folgenden verzichte ich weitgehend auf weiterführende Literaturangaben und verweise dafür auf: Slenczka, Fakultät (Anm. 14), 57–61.

gegenüber dem Sünder einerseits und dem Vollzug des Glaubens als Vertrauen andererseits.[17]

2.2 Das Dogma als Produkt und als Gefährdung der Authentizität des religiösen Erlebens

Am Anfang der christlichen Religion nämlich, so v. Harnack, steht die Verkündigung Jesu und die Verkündigung des Paulus von dem Gott, der sich dem Menschen gnädig zuwendet, der ihn bedingungslos liebt, ihn in das Kindschaftsverhältnis stellt und zum Vertrauen auf diese Vaterliebe und zum Handeln aus dem Motiv der Liebe bewegt. Dieses religiöse Erlebnis und eine daraus fließende sittliche Neubestimmung des Menschen muss nun begriffen werden und wird daher als Lehre formuliert. Es entsteht die *Theologie*, die ausdrückliche Erfassung des Glaubens und der inhaltlichen Aussagen, auf die der Glaube sich bezieht. Und als Produkt der Theologie entsteht das *Dogma*, der explizite Lehrsatz.

> »Die kirchlichen Dogmen sind die begrifflich formulirten und für eine wissenschaftlich-apologetische Behandlung ausgeprägten christlichen Glaubenslehren, welche die Erkenntnis Gottes, der Welt und der durch Christus geschehenen Erlösung umfassen und den objektiven Inhalt der Religion darstellen.« (ebd. I, 3).

Am Anfang steht also die Religion, das Vertrauen zu Gott im Vollzug – und von ihm aus nun kommt es zur wissenschaftlichen Lehre. Am Anfang steht der Vertrauensglaube, die *fiducia*, und nun kommt es zum Wissen, zur *notitia.* Damit vollzieht sich damit eine Schwerpunktverlagerung vom Subjekt – dem Glauben als Vertrauen, das vom Wort gewirkt wird und sich auf das Wort bezieht – zum Objekt, zum Inhalt des Glaubens, der für sich und unabhängig vom Glaubensvollzug erfasst, erkannt, beschrieben, begründet und in der Auseinandersetzung mit Gegenpositionen verteidigt werden kann und wird.

Harnack betrachtet diese Entwicklung einerseits als notwendig: Es ist dem Glauben wesentlich, zu verstehen, woran er hängt. Andererseits droht damit eine Gefahr: dass nämlich das Erkennen, der Begriff, das Objekt, die Lehre, der Beweis zum Original des Christlichen erklärt wird und das eigentlich Ursprüngliche – das religiöse Erlebnis, in dem mir durch die Verkündigung von

---

[17] In knapper Form lässt sich diese Beschreibung des Zentrums des Christentums in den Vorlesungen zum Wesen des Christentums von 1899 nachvollziehen: Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Berlin 1899; die Vorlesung liegt in zwei neueren kritischen Ausgaben vor: hg. von Claus Dieter Osthoevener, Tübingen ^{3}2012, und: hg. v. Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999.

Christus ein Verhältnis zu Gott als Vater aufgeht – zu etwas Sekundärem wird, neben dem nun das »begriffene Christentum« (I, 18) seine Selbständigkeit behauptet:

> »... [es] ist hier stets die Gefahr vorhanden, dass es [das dogmatische Christentum] als Wissen den religiösen Glauben verdrängt oder ihn doch, statt auf Gott und auf lebendige Erfahrungen, auf eine Religionslehre verweist.« (ebd.)

Die Lehre droht ihren Ursprung und ihre dienende Funktion für das religiöse Verhältnis zu vergessen: Die Lehre, nicht mehr das religiöse Verhältnis, wird nun zum Original des Christlichen, das Christentum verliert seinen Charakter als Religion – als wesentlich subjektiver Vollzug des Vertrauens – und wird zu einem Wissen von Gegenständen, zu einer christlichen Welterkenntnis in Analogie und in Konkurrenz zu dem, was in den griechischen Philosophenschulen gelehrt wird. Das hat zur Folge, dass sich die reflektierte Gestalt des Glaubens – die Lehre – von diesem Vollzug des Vertrauens abkoppelt und nun selbst – als Wissen – zu Voraussetzung des Vertrauens wird. Nicht mehr das ursprüngliche religiöse Erlebnis, sondern andere Instanzen werden zur Begründung dieser Inhalte herangezogen: Die allgemeine Weltorientierung, die Philosophie wird zur Instanz, die bestimmte Inhalte begründet – etwa eine Lehre von Gott; oder aber die Kirche, das Lehramt wird zum Garanten der Wahrheit der christlichen Inhalte, die der Christ nur noch anzunehmen und für wahr zu halten hat. Der Glaube mutiert vom Vertrauen auf die Vatergüte Gottes zum Fürwahrhalten von Lehrsätzen.

2.3 Das Programm des »Lehrbuchs der Dogmengeschichte«

Harnack beschreibt in den drei Bänden seiner Dogmengeschichte den Weg des ursprünglichen Evangeliums aus dem Judentum zu den Griechen, wo sich in den ersten Jahrhunderten der Kirche die eben beschriebene Dogmatisierung des Christentums vollzieht (»Hellenisierung des Christentums«); er beschreibt zweitens den Weg dieses in Dogmen vergegenständlichten Glaubens im Abendland, die Auseinandersetzung zwischen den Anwälten des ursprünglichen religiösen Anliegens – der Mystik beispielsweise – und den Anwälten des Glaubensgesetzes, des autoritativen gegenständlichen Dogmas: der verfassten Kirche, die mit ihrer Autorität die Glaubensinhalte verbürgt und den religiösen Vollzug auf die Zustimmung zu den von der Kirche gelehrten Wahrheiten reduziert. Die Geschichte des Dogmas ist nach Harnack eine Geschichte der Überfremdung des ursprünglichen religiösen Fiduzialglaubens durch die Objektivationen, die Vergegenständlichung dieses Glaubens – das Dogma.

Zur Zeit der Reformation ist ein Tiefpunkt dieses Niederganges erreicht, gleichsam eine Alleinherrschaft der heteronomen, äußerlichen Momente des Christentums – des Amtes und des Dogmas. Diese Vorrangstellung des Dogmas wird dann durchbrochen durch die Reformation, die das geschichtliche Ende des Dogmas in der Kirche darstellt. Die Charakterisierung Luthers durch Harnack zielt darauf, ihn als Ausgang der Dogmengeschichte, als des Endes des Geltungsanspruches des Dogmas in der Geschichte der Kirche darzustellen: Mit der Reformation ist die Dogmengeschichte an ihr Ende gelangt.

»Mit der Reformation« heißt: in der Zeit der Reformation – denn die Reformation ist nur einer von drei Ausgängen der Dogmengeschichte: neben ihr steht der tridentinische Katholizismus einerseits und der Sozinianismus andererseits. Im Katholizismus setzt sich nach Harnack das Erbe der Heteronomie – der normativen Fremdbestimmung des Fiduzialglaubens durch Dogma und Hierarchie – fort. Im Sozinianismus wird das Dogma abgeworfen, der Glaube aber wesentlich als Vernunftorientierung verstanden und sein Gehalt auf das der Vernunft Zugängliche reduziert. Harnack deutet den Sozinianismus als Vorläufer der Aufklärung. Und im Protestantismus vollzieht sich die Rückkehr zum ursprünglichen, personalen Zentrum der Religion als Vertrauen der Seele zu Gott als ihrem Vater.

2.4 Das Wesen des Protestantismus

Ich konzentriere mich nun auf Harnacks Deutung des Protestantismus; dieser Ausgang der Dogmengeschichte in den protestantischen Kirchentümern wird von Harnack im Wesentlichen in drei Schritten dargestellt: Zunächst bietet er eine Darstellung des Christentums Luthers – die Entfaltung des wiederentdeckten religiösen Zentrums (III, 820–847). Dann folgt eine Darstellung der »Kritik Luthers an der herrschenden kirchlichen Überlieferung und am Dogma« (III, 847–863). Und schließlich ein letzter Abschnitt, der die Überschrift trägt: »Die von Luther neben und in seinem Christenthum festgehaltenen katholischen Elemente.« (III, 863–896) – damit wird das Thema der Einleitung zu diesem Kapitel eingelöst, die im Sinne einer einleitenden Problemstellung »Luther als Restaurator des alten Dogmas und als Reformator« (ebd. 808–820, Zitat: die Überschrift im Inhaltsverzeichnis: III, XIX) apostrophiert.

Daraus ist bereits die Diagnose erkennbar, die Harnack hinsichtlich der Theologie Luthers stellt: Luthers eigentliche Leistung ist die Wiederentdeckung des lebendigen Evangeliums und des Glaubens, der sich auf dieses Evangelium von der Liebe Gottes vertrauensvoll bezieht. Daneben stellt er, Luther, selbst aber eine Gestalt des alten Katholizismus dar, der neben diesem Zentrum mehr oder weniger inkonsequent die Lehrentscheidungen der Alten Kirche und den Rahmen der altgläubigen Theologie mitführt: er stellt neben dieses Zentrum die

infallible Lehrautorität der Heiligen Schrift; er entwirft seit 1523 neue, strenggenommen dem religiösen Zentrum widersprechende Lehrbildungen: die entscheidende ist die Lehre von der Realpräsenz Christi im Abendmahl und die daran anschließenden christologischen Lehrbildungen. Bei Luther verbinden sich Glaube und Lehre, so diagnostiziert Harnack, Luther führt neben seiner Rückkehr zum religiösen Zentrum das Dogma der Alten Kirche fort:

> »Wunderbare Verkettung der Dinge! Derselbe Mann, der das Evangelium von Jesu Christo aus dem Kirchenthum und dem Moralismus befreit hat, hat seine Geltung in den Formen der altkatholischen Theologie verstärkt, ja diesen Formen nach Jahrhunderte langer Quiescirung erst wieder Sinn und Bedeutung für den Glauben verliehen. ... Luther ist der Restaurator des alten Dogmas gewesen.« (III, 814).

Diese Restauration ist aber nach Harnack eine in ihrem Wert ambivalente Leistung: Auf der einen Seite interpretiert Luther das Dogma neu von dem ihm erschlossenen Zentrum der christlichen Religion her. Er erschließt seiner Gegenwart den religiösen Sinn der lehrhaften Formulierungen neu, indem er in diesen lehrhaft-gegenständlichen Formulierungen das Zentrum, den Glauben als Vertrauen auf die Vatergüte Gottes, wiederfindet. Er erschließt damit den religiösen, existenzerhellenden Sinn des Dogmas der Alten Kirche. Auf der anderen Seite stellt diese Restauration des Dogmas ebenso wie die neuen Lehrbildungen Luthers – etwa die Lehre von der Schrift – das Einfallstor für eine erneute lehrhafte Überfremdung des religiösen Zentrums dar:

> Luther »hat ... es verschuldet, dass in die doctrina evangelii alle theoretischen Elemente christlicher Speculation, die man festhalten zu müssen meinte, einfach gleichwerthig eingerechnet worden sind. Er hat freilich nie aufgehört, diese Elemente als mannigfaltige Zeugnisse dessen zu betrachten, worauf es im Christenglauben allein ankommt; aber daneben hat er ihnen doch auch einen selbständigen Werth gegeben, weil er sie für die vollkommenen Zeugnisse und daher für den Glauben selbst hielt. ... unvermerkt [glitt er in der Auseinandersetzung mit den Schwärmern] zu der Anschauung hinüber, als sei die Kirche, weil sie die Gemeinschaft sei, die sich lediglich auf Gottes Offenbarung und den ihr entsprechenden Glauben gründet, eben deshalb die Gemeinschaft der reinen Lehre in dem Umfang der richtigen Theologie.« (III, 871 f., vgl. 894 und 809–818).

In der Zeit der altprotestantischen Orthodoxie, insbesondere in einem Fehlverständnis der Bekenntnisschriften (III, 899 f.), so deutet Harnack den Fortgang der Geschichte des Protestantismus, gerät die reformatorische Theologie wieder in die Bahnen einer Lehrorthodoxie, nach deren Vorstellungen ein Christ nicht der ist, der der bedingungslosen, in Christus offenbarten Vatergüte Gottes vertraut, sondern der, der bestimmte Lehren weiß und akzeptiert – eine Entwicklung, die

Harnack bereits – neben der eigentlichen reformatorischen Linie – bei Luther realisiert sieht:

> »Es ist Luther's, nicht etwa der Epigonen, Schuld, dass in der evangelischen Kirche Jeder sich heute noch einen ›Ketzer‹ schelten lassen muss, welcher die Trinitätslehre und die chalcedonensische Formel für eine höchst unvollkommene, weder dem evangelischen Glauben noch der Vernunft entsprechende ... Lehre erklärt. Diese Praxis hat derselbe Luther überliefert, der doch sonst sehr wohl wusste, was Unglaube im Sinne des Evangeliums ist. Aber Luther hatte, wie wir gezeigt haben, grosse Entschuldigung für seinen Irrthum; solche haben die Heutigen nicht.« (III, 876, vgl. 896 ff.).

2.5 Dogmengeschichte als Anleitung zum Verstehen der Gegenwart

Damit wird deutlich, dass Harnacks »Lehrbuch der Dogmengeschichte« mit seinem großartigen Programm auf eine Deutung seiner Gegenwart zielt, in der sich Auseinandersetzungen abspielen zwischen einer liberalen, dogmenfreien Theologie, in der Glaube als Gesinnung verstanden wird, einerseits und Positionen, die als »orthodox« oder »konservativ« gekennzeichnet werden und die in der Tat an den identitätsgewährleistenden Instanzen von Schrift, Bekenntnis und Amt orientiert sind, andererseits.[18] Die Gegenwart steht angesichts dieser theologie- und kirchenpolitischen Alternativen vor der Wahl, welchem der von Luther ausgehenden Impulse sie folgen will: ob sie sich in der Linie der radikalen Reduktion des Christentums auf das religiöse Zentrum des fiduzialen Glaubens versteht und damit dem religiösen Kern der Reformation, dem Evangelium, gerecht wird – das ist die Option des theologischen Liberalismus; oder ob sie sich in der Linie der bereits bei Luther spätestens nach 1523 angelegten Rückkehr zu einer Verkehrung des Glaubens zum »Für-wahr-Halten« und des Evangeliums zur »wahren Lehre« hingibt – dies sieht Harnack bei den sogenannten »Orthodoxen« realisiert.

Für Harnack ist klar (und genau dies begründet er mit seiner Deutung der Dogmengeschichte), dass die zuerst genannte Möglichkeit nicht nur das theologische Recht, sondern eben auch den faktischen Verlauf der neueren Theologiegeschichte für sich hat (III, 685). Systematisch heißt das: die Einheit der Kirche ist nach Harnack nicht in der autoritativen Lehre, nicht in der Heteronomie amtlich durchgesetzter Formeln begründet, sondern in etwas, was Harnack in Abgrenzung gegen die »Lehre« ein »Prinzip« (III, 684) nennt: eine wirksame Macht, die sich zu erfahren gibt, nämlich das Evangelium von der Liebe Gottes, das Glauben wirkt, eben den rechtfertigenden Glauben an die Güte und

---

[18] Vgl. ebd. III,810 f.; bes. aber die Schlussbetrachtung zum dritten Band (III,896 ff.) und die ganz auf die Gegenwart abzielende Schlussbetrachtung zur Dogmengeschichte (III,903 ff.).

Zuwendung Gottes. Diese Einsicht zu vermitteln ist die Absicht Harnacks mit seiner Dogmengeschichte.

Mit diesem Programm – dies ist der Anspruch Harnacks – deckt sich die ursprüngliche reformatorische Entdeckung, mit diesem Programm deckt sich der Impetus, der, wie oben dargestellt, Melanchthons Loci in ihrer ersten Gestalt bewegt: die Reduktion der Inhalte der Dogmatik auf das Zentrum der Existenz in der Anfechtung bzw. die Erfahrung des Glaubens, der sich aus der Trennung von Gott durch Christus gerettet weiß.

3. Folgen für eine »Theologie der Bekenntnisschriften«

3.1 Zusammenfassend

Harnack formuliert die Vorbehalte, mit denen eine Beschäftigung mit den Bekenntnisschriften sich auseinanderzusetzen hat: Die objektivierende Lehre ist für Harnack und mit ihm für viele gegenwärtige Zeitgenossen nicht das Original der Theologie. Oder anders: Religion ist nicht Lehre und Fürwahrhalten der Lehre. Damit ist aber nicht gesagt, dass die Lehre von vornherein verwerflich ist, sondern es ist ein Problem gesehen und aufgegeben: die öffentliche Lehre scheint mit dem Glauben und mit dem ihn weckenden Evangelium nicht recht vermittelbar zu sein; es scheint doch im Glaubensvollzug um etwas anderes zu gehen als um Lehrformeln, und eben Lehrformeln erwartet man, wenn man beginnt, sich den Bekenntnisschriften zuzuwenden, den Bekenntnisschriften, an deren Spitze die CA steht, an deren Spitze wiederum die bekannte Formel steht *Ecclesiae apud nos magno consensu docent* – »die Kirchen *lehren* bei uns mit großer Übereinstimmung« (CA 1).

Wer sich mit den Bekenntnisschriften beschäftigt, hat, so scheint es, den Übergang vollzogen vom fiduzialen Glauben an das Evangelium von der in Christus offenbaren Liebe Gottes – hin zu einem Glaubensgesetz, einem Glauben, der darin besteht, dass er bestimmte Lehren für wahr hält.

3.2 These

Im Hintergrund des Textes von Harnack steht also ein systematisches Problem, nämlich das Problem, in welchem Verhältnis der Vertrauensglaube – das Vertrauen auf die Zusage der Vaterliebe Gottes – einerseits und der Wahrheitsanspruch lehrhafter Sätze andererseits steht; in welchem Verhältnis das religiöse

Erlebnis und die theologische Reflexion steht; in welchem Verhältnis der subjektive Glaube und die objektive Lehrnorm steht.[19]

Ein Ziel der hier vorgeschlagenen Deutung der Bekenntnisschriften besteht darin, zu zeigen, dass das Bild der Bekenntnisschriften als einer abständigen gegenständlichen Lehrnorm, deren Sätze zunächst einmal für wahr gehalten werden müssten, nicht stimmt. Dies Bild ist bereits mit einem oberflächlichen Blick auf die Texte falsifizierbar: Im Zentrum der lutherischen Bekenntnisschriften, so werde ich zeigen, steht eine existentielle Situation, die Grundfrage der Reformatoren, namentlich Luthers, nach der Gewissheit der Liebe Gottes. Diese Situation der Anfechtung und ihre Bewältigung ist das beständige Kriterium, unter dem die Verfasser dieser Texte ihre Entscheidungen fällen – das wird besonders deutlich in der ApolCA und in der Wortwahl der deutschen Übertragung derselben, die Justus Jonas angefertigt hat, aber auch in der *Solida declaratio* der Konkordienformel.[20] Im Zentrum der reformierten Bekenntnisse wiederum steht ebenfalls eine existentielle Situation, nämlich die heilsame Neuorientierung des menschlichen Lebens, die der Glaube an das Evangelium impliziert. Die Grundthese aller dieser Schriften ist es, dass es die Gestalt menschlicher Existenz, in der der Mensch zu seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung findet – nämlich die Existenz im Vertrauen – nur gibt in der Bezugnahme auf die Bestimmungen, die die Bekenntnisschriften entfalten. Die Bekenntnisschriften, so werde ich zu zeigen versuchen, entfalten die Bedingung der Möglichkeit dieser subjektiven Existenzhaltung des Glaubens. Und sie entfalten diese Bedingung der Möglichkeit mit dem Ziel, einzuweisen in eine Verkündigung und Sakramentsverwaltung, die einen bestimmten Existenzvollzug ermöglicht: eben diese Existenz des fiduzialen Glaubens, deren Wesen darin liegt, dass der Mensch seine Identität und sein Wesen nicht mehr in sich selbst, sondern in einem anderen seiner selbst findet und begründet sieht.

---

[19] Vgl. dazu vorläufig: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, An die Herren D.D. D. von Cölln und D. Schulz. Ein Sendschreiben, KGA I,10, Berlin 1990, 395–426; vgl. Ders., Über den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen der symbolischen Bücher, ebd. 117–144; dazu Martin Ohst, Schleiermacher und die Bekenntnisschriften, Tübingen 1989; Edmund Schlink, Pflicht und Versuchung christlichen Bekennens [1934], in: Ders., Schriften zu Kirchenkampf und Ökumene 5. Ausgewählte Beiträge – Kirchenkampf – theologische Grundfragen – Ökumene, hg. v. Ursula Schnell, Göttingen 2010, 13–34; Eberhard Jüngel, Bekennen und Bekenntnis, in: Ders., Ganz werden, Tübingen 2003, 76–88; Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin u. a. [5]2018, 135–156; Johannes Dittmer, Das Leben der Kirche und ihrer Lehre. Gedanken zur Bedeutung und zur Funktion kirchlicher Bekenntnisschriften als *norma normata et normanda*, in: Christoph Schwöbel u. a. (Hgg.), Leben und Kirche, Marburg 2001, 221–264; genauer unten S. 248 ff. und § 11.

[20] Dazu unten S. 366 ff. und § 7 sowie 8.

Wenn das zutreffend ist, also sich in einer Interpretation dieser Texte ergibt und bewährt, dann transportieren die Bekenntnisschriften nicht einfach gegenständliche Inhalte oder abstrakte Lehrnormen, sondern sie orientieren das kirchliche Handeln hin auf einen bestimmten Existenzvollzug, eine bestimmte Existenzweise, umschreiben deren Bedingungen der Möglichkeit und sind von dieser Existenzsituation als einem wichtigen Kriterium in allen ihren Aussagen geleitet. Das heißt: es werden in den Bekenntnisschriften nicht, wie es häufiger dargestellt wird, aus der Schrift verbindliche Lehren abgeleitet, sondern es wird festgehalten, unter welchen inhaltlichen Voraussetzungen Glaube als Lebensvertrauen möglich ist.

Das vermeintliche »Lehrgesetz«. Die Existenz. Beides hängt – das ist, wie ich zeigen werde, die These der Bekenntnisschriften selbst – zusammen. Das »Lehrgesetz« ist kein Lehrgesetz, sondern dient der Verkündigung des Evangeliums als Ruf in einen bestimmten existentiellen Vollzug. Und umgekehrt: der Glaube ist in seiner reformatorischen Gestalt nur möglich durch dieses Evangelium, nicht etwa, weil der Glaube ein »Für-wahr-Halten« wäre, sondern weil er der Vollzug ist, in dem der Mensch sich selbst in Gott, in Christus findet.

In genau diesem Sinne hat Melanchthon übrigens in den Folgegestalten seiner *Loci theologici* (1535 und 1544) nach und nach die heilsgeschichtliche Anordnung des Stoffes und die zuvor programmatisch ausgeschiedenen gegenständlichen Aussagen des christlichen Glaubens wieder aufgenommen;[21] dies nun aber unter der Voraussetzung und unter dem Kriterium, dass diese Inhalte wesentliche Bestimmungsgründe der Existenz zwischen Sünde und Gnade sind. Der Ausweis des Rechtes, diese Inhalte in der Theologie zu behandeln, ist der Nachweis, dass sie einen wesentlichen Bezug zur Existenz des Christen haben – dass sie die Einsicht in die Verlorenheit des Menschen wecken, und dass sie das Bewusstsein der Gnade (Glauben) wecken. Diese wechselseitige Beziehung zwischen gegenständlichen Aussagen und der Existenz zwischen Verzweiflung und Glaube haben praktisch alle Theologen der altprotestantischen Orthodoxie berücksichtigt, wenn sie am Ende ihrer Ausführungen zu Inhalten des christlichen Glaubens immer nach dem *usus practicus*, dem Sinn des Lehrstücks für den Lebensvollzug des Christen fragten.[22]

Wie genau dieses Verhältnis von propositionaler Lehraussage und dem menschlichen Selbstverständnis aussieht, ist noch offen; dies ist aber der Hin-

---

[21] Slenczka, subiectum (Anm. 6), 66.

[22] Slenczka, subiectum (Anm. 6), 66–68; vgl. etwa Johann Gerhard, Loci theologici, Nachdruck hg. v. Eduard Preuss, 9 Bde., Leipzig 1863–1875 – hier wird jeder locus mit einer (meist knappen) Entfaltung des *usus practicus* abgeschlossen – meist unterteilt in den tröstlichen (*consolatorius*) und den aufmunternden bzw. ermahnenden (*exhortatorius*) praktischen Nutzen.

tergrund, vor dem sich nun weitere Fragen stellen, die im Folgenden in einer Auslegung des Titels abgehandelt werden sollen.

4. Eine »Theologie der Bekenntnisschriften« als »systematisch-theologisches« Projekt

4.1 Die Bekenntnisschriften zwischen historischer und systematischer Theologie

Zunächst treten die Bekenntnisschriften einem gegenwärtigen Leser als Texte entgegen, die in Kirchenordnungen eine (wie immer genau verstandene) normative Funktion für die gegenwärtige Kirche entfalten – ebenso wie biblische Texte zunächst als gegenwärtige Anrede an die Gemeinde im gottesdienstlichen Gebrauch in den liturgischen Lesungen, als Grundlage einer applizierenden Predigt oder in einem privaten religiösen Umgang mit ihnen begegnen und damit in Situationen, in denen man auf sie als relativ unmittelbare Anrede hört und von ihnen Orientierung für das gegenwärtige Leben erwartet. So antwortet beispielsweise die Gemeinde auf die Lesung des Evangeliums mit einer Akklamation, mit der sie bekundet, dass sie im biblischen Text das Wort des gegenwärtigen Christus gehört hat. Dasselbe gilt, außerhalb des Gottesdienstes, für identitätsstiftende Texte aus der christlichen Tradition – Gebete, Lieder, Schriften von Reformatoren, Bibelverse etwa in den Herrnhuther Losungen o. ä.: Man liest sie mit dem Ziel, sich durch sie bestimmen zu lassen.

Der historische Umgang mit den Texten ist dem gegenüber sekundär. Er ergibt sich aus dem unmittelbaren religiösen Umgang, denn er knüpft an die unabweisbaren Fremdheitserfahrungen an, die die Texte in einem gegenwärtigen Hörer und Leser auslösen. Wer die Landnahmeerzählungen der Bibel oder die Gerichts- und Reichgottesgleichnisse Jesu oder die Texte zum Verhältnis von Mann und Frau in der neutestamentlichen Briefliteratur liest mit dem Ziel, sich in seinem Selbst-, Welt und Gottesverständnis dadurch bestimmen zu lassen, in dem steigen zumindest Fragen auf – und das gilt auch für jeden, der mit demselben Interesse die Ausführungen der reformatorischen Bekenntnisse zum Gericht, zur Person Jesu, zur Rechtfertigung, zum Abendmahl, zur Allgegenwart des Leibes Christi oder zum ewigen Prädestinationsratschluss Gottes liest. Es werden Verständnishilfen (Auslegungen) unverzichtbar, deren Notwendigkeit ursprünglich, etwa in der mittelalterlichen Bibelhermeneutik, auf den superioren, geistlichen Charakter der Texte als Wort Gottes zurückgeführt wird, das sich dem menschlichen Verstehen nicht ohne die Hilfe autoritativer, durch wissenschaftliche Ausbildung oder durch Geistbegabung ausgewiesener Ausleger erschließt.

Im Übergang zur Neuzeit aber wird das Hemmnis im Verstehen mit zunehmender Entschiedenheit als Folge des historischen Abstandes und der Differenz in den Voraussetzungen zwischen Textproduzenten und Lesern identifiziert.[23] Im Text, so die Einsicht, werden nicht einfach höhere Wahrheiten transportiert, die das Verstehen behindern. Vielmehr teilt der Autor mit seinen Zeitgenossen und damit seinen ursprünglichen Lesern Verstehensvoraussetzungen und Weltbilder, die nicht mehr diejenigen der gegenwärtigen Leser sind. Der Heilige Geist, so die erste Formulierung dieser Einsicht, passt sich den Verstehensbedingungen der jeweiligen Gegenwart an, die nicht die Verstehensbedingungen eines aufgeklärten Zeitalters sind.[24] Das Wahrnehmen des »garstigen Grabens« in diesem Sinne und die Frage nach dem Sinn und nach den Voraussetzungen der Texte in ihrer Entstehungssituation wird zur wissenschaftlichen Aufgabe – zunächst unter der These einer Akkomodation der Propheten, Jesu und der Apostel an den geringen Bildungsgrad ihrer ursprünglichen Adressaten.[25] Mit dieser Historisierung der Texte geht unvermeidlich eine Relativierung des Geltungsanspruchs einher, die bereits in der Frühzeit des historischen Arbeitens – bei Baruch de Spinoza, Hermann Samuel Reimarus und Johann Salomo Semler[26] – thematisiert werden und die Schritt für Schritt alle Geltungsansprüche und deren Begründung erfasst.[27] Die normativen Texte und ihr Geltungsanspruch werden historisiert: die unmittelbare

---

[23] Explizite Kritik: Baruch de Spinoza, Tractatus theologico-politicus, hier cap. 14 und 15: Johannes Van Vloten u. a. (Hgg.), Benedict de Spinoza opera quotquot reperta sunt, 4 Bde., Den Haag [2]1914, 3,83–312, hier 243–258.

[24] Lutz Dannenberg, Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens, in: Ulrich Barth u. a. (Hgg.), 200 Jahre »Reden über die Religion«, Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Berlin u. a. 2000, 194–246, dort ausführliche Literaturhinweise und Begrenzungen der hier von mir aufgenommenen These, dass die Akkommodationsthese ein Schritt auf dem Weg zum historischen Umgang mit den Texten sei: a. a. O., 245.

[25] Diese These bestimmt praktisch alle im folgenden (Anm. 26) genannten frühen Vertreter einer Historisierung der biblischen Texte.

[26] Spinoza, Tractatus (Anm. 23), hier capp. 3–5 und die dort entfaltete Akkomodationstheorie; die historische Kritik der biblischen Schriften durch Hermann Samuel Reimarus ist von Lessing unter dem Titel »Fragmente eines Ungenannten« herausgegeben worden: Gotthold Ephraim Lessing, Werke Bd. 7, 311–457; das Fragment »Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger«: ebd. 492–604; Johann Salomo Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, 4 Bde., 1771–1775, der Text des ersten Bandes hg. v. Heinz Scheible, Gütersloh [2]1980. Dirk Fleischer, Lebendige Geschichte. Hermann Samuel Reimarus und Johann Salomo Semler auf der Suche nach der biblischen Wahrheit, in: Albrecht Beutel u. a. (Hgg.), Aufgeklärtes Christentum, Leipzig 2010, 75–92; Marianne Schröter, Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums, Berlin 2012.

[27] Unübertroffen: Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, KGA 16 (2 Bde.), hg. v. Friedrich-Wilhelm Graf u. a., Berlin u. a. 2008. Hier auch die Einleitung des Hg.: 1–82.

Bezugnahme auf die Texte als Orientierung in der Gegenwart wird unterbrochen, und die Texte werden eingestellt in ihre Entstehungssituation. Ihr Geltungsanspruch für die Gegenwart wird problematisch. Diese Distanzierung der Texte aus dem religiösen Gebrauch erfolgt methodisch und kontrolliert in den historischen Fachgebieten der Theologie – Altes und Neues Testament sowie Kirchengeschichte.

So sind auch die Bekenntnisschriften ein Gegenstand der Kirchengeschichte. Damit unterliegen die Texte der ihren Geltungsanspruch relativierenden Nachfrage nach ihrem Sinn in ihrem eigentümlichen historischen Entstehungskontext. Diese historische Bearbeitung dieser Texte ist unverzichtbar: niemand versteht diese Texte, der sich der historischen und philologischen Kleinarbeit entzieht, und niemand versteht diese Texte, der sie nicht zunächst als Texte des 16. Jahrhunderts liest, die ferngerückt sind und die möglicherweise unter Voraussetzungen stehen, die die Gegenwart nicht mehr teilt. Denn das ist die unentrinnbare Folge historischer Arbeit: die Texte kommen als Dokumente einer oft weit zurückliegenden Zeit zu stehen und werden damit dem gegenwärtigen Leser fremd; das gilt für die biblischen Texte im Zusammenhang der alt- und neutestamentlichen Exegese ebenso wie für die dem Anspruch nach normativen Texte des Corpus der Bekenntnisschriften.

Freilich ist das nicht das einzige, was über diese Texte zu sagen ist. Sie und viele andere normative Texte der Christenheit erheben vielmehr den – später noch näher zu kennzeichnenden – Anspruch, nicht nur einer Vergangenheit anzugehören, sondern orientierend für die Kirche aller Zeiten zu sein. Konzentriert auf die Bekenntnisse der Reformation: in ihnen wird der Anspruch erhoben, das zu formulieren, was die Kirche zur Kirche macht – und damit ein Geltungsanspruch erhoben, der nicht nur für eine bestimmte Gegenwart gilt, sondern eine für alle Zeiten gültige Wahrheit darstellen will. Selbstverständlich ist dieser Anspruch der Bekenntnisse selbst Gegenstand historischer Nachfrage und Relativierung, und selbstverständlich nehmen die Bekenntnisse selbst Abgrenzungen gegen Lehrverfehlungen vor, die explizit einem bestimmten geschichtlichen Kontext geschuldet und auf ihn bezogen sind. Unbeschadet dessen erheben aber diese Texte auch einen Anspruch an die jeweilige Rezipientengegenwart, nämlich zumindest den, dass dieser Geltungsanspruch wahrgenommen wird und sich der Leser dazu verhält: ihm nachgibt und ihn anerkennt, oder aber ihm widerspricht und mit Gründen anders entscheidet.[28]

Eine solche Stellungnahme zu einem normativen Anspruch ist nicht Gegenstand historischer Forschung. Das gilt unbeschadet dessen, dass auch ein Kirchenhistoriker oder ein historisch arbeitender Exeget sich der Frage nach dem gegenwärtigen Geltungsanspruch der Texte stellen kann – so gewiss auch ein Systematiker nach dem historischen Sinn der Texte nicht nur fragen kann,

---

[28] Gerade viele reformierte Bekenntnisse appellieren an das eigenständige Urteil des Lesers und eröffnen die Möglichkeit künftiger besserer Belehrung: unten S. 250 f.

sondern muss. Aber die Identifizierung des Geltungsanspruchs der Texte und die Stellungnahme dazu ist nicht mehr der Vollzug beschreibender historischer Arbeit. Die Systematik ist diejenige theologische Disziplin, in der es nicht nur um die Beschreibung von Positionen und ihres Kontextes geht, sondern um die Wahrnehmung von und die Stellungnahme zu Geltungsansprüchen: um eine Stellungnahme zu dem Anspruch einer Position oder eines Textes, wahr und damit für eine Gegenwart verbindlich zu sein. Es geht um die Plausibilität von Positionen.

Damit ist es in diesem Buch eben nicht nur um eine Klärung des Sinnes des Textes in einer bestimmten Zeit zu tun, sondern es geht um eine Erhebung, Klärung und Entscheidung über den Geltungsanspruch des Textes für die Gegenwart. Die systematische Theologie nimmt die Aufgabe einer Vermittlung wahr: sie ist Anwalt des Wahrheitsanspruches einer Tradition bzw. ihrer Texte gegenüber einer Gegenwart, und sie ist Anwalt der für diese Gegenwart unverzichtbaren, möglicherweise dem Wahrheitsanspruch der christlichen Tradition bzw. einzelner ihrer Texte widersprechenden Überzeugungen der Gegenwart. Die systematische Theologie hat die Aufgabe, den Wahrheitsanspruch dadurch zu prüfen, dass sie den Anspruch klärt, auf eine bestimmte Gegenwart hin übersetzt, die Gegenwart dem Text gegenüber zur Sprache bringt, sich Gedanken macht über die Kriterien, nach denen eine Entscheidung zu erfolgen hat, und schließlich, am Ende eines langen Prozesses der Klärung und Prüfung, entscheidet, urteilt, richtet, mit dem Text geht, oder gegen ihn. Dabei darf sich der systematische Theologe, unbeschadet eigener Bemühung um den historischen Sinn des Textes und seiner Kontexte, auf die historische Arbeit verlassen; dabei wird er auch historische Forschungslücken identifizieren, die er selbst in diesem Kontext nicht wird ausfüllen können, die er daher nur als Desiderat notieren kann und hinsichtlich derer er sich dessen bewusst sein muss, dass die eigenen Ausführungen durch diese Lücken begrenzt sind.[29]

---

[29] Ich notiere drei derartige Desiderate, die nicht auf der Basis von Einzelarbeiten, sondern nur als Ergebnis eines konzentrierten Lebenswerkes einzulösen sind: Es fehlt eine aus den Quellen gearbeitete Gesamtdarstellung der nachinterimistischen Streitigkeiten; es gibt ausgezeichnete Darstellungen einzelner Theologen (s. u.) und, in diesem Zusammenhang, ihrer Beiträge zu einzelnen der Streitigkeiten. Eine quellenbasierte Gesamtdarstellung, die geeignet wäre, das in seiner Weise geniale Werk von Wilhelm Preger über die Fokussierung auf Flacius hinaus fortzuführen, fehlt. Es fehlt zweitens eine Darstellung der Textentwicklung der FC, in der die Schritte der Textgenese von den sieben Predigten Andreaes bis hin zum Torgischen Buch nachvollzogen und inhaltlich erschlossen werden. Ich habe den Eindruck, dass hier die Texte und Diskussionszusammenhänge so weit erarbeitet sind, dass solche Werke möglich wären. Das ist sicher noch nicht der Fall bezüglich des dritten Desiderats: der Geschichte der Rezeption und Deutung des Konkordienbuches im 16.–19. Jahrhundert. Im Blick auf die reformierte Bekenntnistradition fehlte mir eine Entwicklungsgeschichte der

4.2 Kriterien der Wahrheit

Dieser Punkt hängt mit dem unter 4.1 Gesagten unmittelbar zusammen. Denn es ist zu fragen, nach welchen Kriterien über den Wahrheitsanspruch eines Textes entschieden wird und legitimerweise entschieden werden kann. Der Umgang mit dieser Frage hängt natürlich an einer allgemeinen Wahrheitstheorie: was bedeutet es, einem Anspruch einen Wahrheitswert zuzuweisen?[30] In der scheinbar selbstverständlichsten Form wird als Kriterium angegeben, ob die Aussagen der Texte intern und hinsichtlich anderer Wahrheitsansprüche kohärent sind[31] und, sofern sie den Anspruch erheben, sich auf etwas außerhalb der Sätze und Vorstellungen zu beziehen: ob sie das zu Recht tun. Allerdings gibt es durchaus einen Wahrheitswert von Aussagen und Texten, die im Sinne einer Übereinstimmung mit einer äußeren Wirklichkeit nicht wahr sind. Hamlet beispielsweise oder Romeo und Julia oder Macbeth oder Faust haben, jedenfalls so, wie Shakespeare, Goethe und Thomas Mann sie beschreiben, nie gelebt, und es gibt vollständig fiktionale Literatur, die Vorgänge und Erlebnisse beschreibt, von denen der Autor und der Leser wissen, dass sie nie stattgefunden haben. Dennoch sind die entsprechenden Dramen Shakespeares, Goethes, Thomas Manns oder – rein fiktionale Literatur – des großartigen Kurt Vonnegut in einem anspruchsvollen Sinne »wahr«: nicht, weil sie zutreffend historische Wirklichkeit abbilden, sondern vielmehr, weil sie dem Zuschauer etwas vermitteln, nämlich eine Einsicht in die eigene Existenz, ein Selbstverständnis, das in dem Sinne wahr ist, dass es einen Lebensvollzug ermöglicht, der »wahr« ist: dem Wesen menschlicher Existenz entspricht. Diese Texte sind wahr in dem Sinne, dass sie »in die Wahrheit führen« (Joh 16,13).

Ich kann es bei diesem relativ niedrigen Grad an Genauigkeit in der Explikation dieses Wahrheitsverständnisses belassen.[32] Wir werden sehen, dass die

---

Bekenntnisse, die diese nicht einfach auflistet, sondern die Abhängigkeiten und Einflüsse identifiziert. Auch hier gilt, dass es ausgezeichnete Einzeldarstellungen gibt, dass aber eine quellenbasierte Gesamtdarstellung bisher ein Desiderat geblieben ist.

[30] Im Blick auf religiöse, d. h. auf einen Kreis von believers beschränkte Geltungsansprüche ist am ehesten verständlich zu machen, dass die Feststellung »x ist wahr« mehr sagt als »x«; zur Strittigkeit dieser Frage, ob der Begriff »wahr« überhaupt etwas sagt, vgl. u. a. Alfred J. Ayer, Language, Truth and Logic, London 1936.

[31] Wilfried Sellars, Truth and »Correspondence«, in: Ders., Science, Perception and Reality, London 1963, 197–224; Nicholas Rescher, The Coherence Theory of Truth, Oxford 1973, hier bes. 1–40 zu Kriterien der Wahrheit. Vgl. Anm. 32.

[32] In der theologischen Tradition entspricht dem die Frage Bultmanns nach einer »existentialen« Wahrheit der neutestamentlichen Textes jenseits der Frage ihrer historischen Richtigkeit – vgl. dazu: Christoph Landmesser, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft, Tübingen 1999, hier 169–326; Lorenz Bruno Puntel, Wahrheitstheorien in

Bekenntnisschriften wie viele religiöse Texte nicht einfach den Anspruch erheben, gegenstandsentsprechende Aussagen zu machen, sondern den Anspruch, menschliche Existenz sich selbst verständlich zu machen und so zu erreichen, dass menschliches Leben in bestimmter Weise geführt werden kann. Ein Kriterium für den Wahrheitsanspruch der Texte ist nämlich der, ob diese Texte uns hier und heute Lebende tatsächlich einweisen in die Existenzmöglichkeit des Glaubens, und ob wir den Satz der Reformation nachsprechen können, dass in dieser Existenz im Glauben der Mensch erst eigentlich zu sich selbst kommt, theologisch gesprochen: ob der Mensch den Lebensvollzug des Glauben als Erfüllung seiner Bestimmung – als »zur Wahrheit Kommen« oder »in der Wahrheit sein« – verstehen kann.[33] Ein Text wie Kurt Vonneguts »Sirens of Titan« oder »Galapagos« oder Herman Wouks »Marjorie Morningstar« kann, auch wenn er nicht wahr ist in dem Sinne, dass auch nur einem seiner Sätze ein Sachverhalt entspricht, doch wahr sein, weil er dem Leser wahres Existieren eröffnet und ermöglicht.

Dabei ist in den in einer »Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften« in Frage stehenden Texten selbstverständlich überwiegend vorausgesetzt, dass die getroffenen Aussagen sachentsprechend sind, also den Kriterien eines Verständnisses der Wahrheit als Übereinstimmung von Aussage und Sachverhalt entsprechen.[34] Die Wahrheit der Lebensbestimmung ist – für diese Texte selbst – nicht trennbar von der Sachgemäßheit der Texte, die in der Übereinstimmung ihrer Aussagen mit der Wirklichkeit besteht. Die Frage ist allerdings, ob diese Verbindung zweier Wahrheitsverständnisse, so selbstverständlich sie scheint, wirklich unvermeidlich ist: ob nicht die existentiale Wahrheit eines Satzes bestehen bleibt auch dann, wenn er als prädikative Aus-

---

der neueren Philosophie, Darmstadt [3]1993. Jürgen Habermas, Wahrheitstheorien, jetzt in: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1984, 127–183; Theologische Reflexion: Hans Peter Großhans, Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre. Tübingen 1996; Beiträge in: Ingolf U. Dalferth u. a. (Hgg.), Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation, Tübingen 2004; Textsammlung: Gunnar Skirbekk (Hg.): Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt 1977.

[33] Dass die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht im Unterhalten von sachentsprechenden Überzeugungen erschöpft, sondern die Offenbarung Bestimmung des aufgegebenen Lebensvollzugs ist, hat Eilert Herms in der Grundlegung seiner Systematischen Theologie (Systematische Theologie, Tübingen 2017, I, §§ 3–24, hier bes. §§ 3, 7 und 10–12) herausgestellt.

[34] Dabei setze ich die Problematik dieses Wahrheitsbegriffs als bekannt voraus – vgl. nur: Puntel, Wahrheitstheorien (Anm. 32), 26–40.

sage den Anspruch auf Sachverhaltsgemäßheit nicht einlösen kann.[35] Wir werden sehen, dass es Passagen der Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts gibt, die genau dies nahelegen (unten § 7 und 8). Wenn das aber so ist, dann könnte es sein, dass die Texte insgesamt nicht als lehrhafte Sachverhaltsbehauptung wahr sind, sondern durch das Selbstverständnis, das sie in einem Hörer oder Leser auslösen.

4.3 Zusammenfassung

Es ist deutlich, dass die Bekenntnisschriften historisch abständige Texte sind, deren Lektüre in der Gegenwart Fremdheitserfahrungen auslöst; auf der anderen Seite erheben diese Texte einen Anspruch auf Geltung in der Gegenwart. Damit ist hier wieder die Fragestellung erreicht, die sich mit der Konzentration der reformatorischen Theologie auf das menschliche Selbstverständnis und die darauf aufbauende prinzipielle Reserve gegenüber heteronomen Lehrvorgaben ergab; diese Fragestellung ist nun aber einen Schritt weiterbestimmt: es deutet sich die Möglichkeit an, dass der Wahrheitsanspruch religiöser propositionaler Sätze nicht unabhängig von und vor deren existentieller Relevanz festzustellen und zu rechtfertigen wäre, so dass diese wie auch immer als gültig ausgewiesenen Sätze den Glaubensvollzug fremdbestimmten. Vielmehr wäre gerade die existentielle Relevanz der Sätze der Ausweisgrund ihrer Wahrheit. Die Mitte der Bekenntnisschriften wäre dann nicht eine inhaltliche Information, sondern ein bestimmtes Selbstverständnis, das sich in diesen Texten ausspricht und das diese Texte in einer noch näher zu beschreibenden Weise auslösen.

Es ist deutlich, dass diese wahrheitstheoretischen Überlegungen über das hinausführen, was eine Theologie der *reformatorischen* Bekenntnisschriften leisten kann und darf. Es wird in der Analyse des Artikels zur Höllenfahrt Christi (FC 11) deutlich werden, dass die Bekenntnisschriften diese Fragestellung vorbereiten und sich zu einer existentialen Interpretation ihrer Sachaussagen nicht völlig spröde verhalten. Aber selbst wenn das eine Position ist, die hier in den Bekenntnisschriften sich andeutet, kann sie nicht im Medium einer Auslegung der Bekenntnisschriften dargestellt werden. Die Ansätze werden hier, wo es um die Theologie der Bekenntnisschriften geht, identifiziert. Die Durchführung dieser Position wird dann aber Aufgabe einer weiteren Veröffentlichung sein.

---

[35] Dazu: Notger Slenczka, Intertextualität und Multiperspektivität – und der Sinn des Alten Testaments, in: Ders., Vom Alten Testament und vom Neuen, Leipzig 2017, 233–249.

5. »Theologie der *reformatorischen* Bekenntnisschriften«?

5.1 Die innerprotestantische Differenz

Die »reformatorischen Bekenntnisschriften« umfassen nicht nur das abgeschlossene Corpus der lutherischen, sondern eben auch das breite und zerklüftete, niemals in der Weise wie die lutherischen Bekenntnisschriften abgeschlossene Feld der reformierten Bekenntnisse. Der Begriff »reformatorisch« oder »reformatorische Bekenntnisse« fasst also die Lutheraner mit den Reformierten in ihrem Gegensatz zur vorreformatorischen und der sich im 16. Jahrhundert etablierenden konfessionell katholischen Kirche zusammen. Das ist darum nicht selbstverständlich, weil, wie sich zeigen wird, die jeweiligen Bekenntnisse der Reformationszeit Abgrenzungen nicht nur gegen die altgläubige Theologie, sondern mit mindestens vergleichbarer Schärfe gegen benachbarte reformatorische Strömungen vornehmen. Der Titel »Theologie [Einzahl!] der reformatorischen Bekenntnisschriften« könnte als ein theologisches Programm verstanden werden, als Indiz für die implizite Behauptung, dass diese Bekenntnisschriften der beiden großen protestantischen Traditionsfamilien im Grunde eine einheitliche theologische Position zur Geltung bringen und vertreten.[36] Dann wäre die Spaltung der Lutheraner und der Reformierten in einigen Lehrfragen – im Zentrum der Sakramentenlehre und der Christologie, aber auch der Prädestinationslehre und der Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Werk (*tertius usus legis*) – dieser Einheit gegenüber nebensächlich, etwa im Sinne eines differenzierten Konsenses.[37] Oder aber der Titel könnte ein Indiz für die These sein, dass diese Spaltungen und Aufhebungen der Kirchengemeinschaft auf Irrtümern beruhen, Irrtümern über die Lehren der »Gegenseite«, die die in Wahrheit immer gegebene Einheit in der Theologie beider Kirchentümer verdecken.[38] Letzteres wäre eine Behauptung, die bereits in der Reformationszeit

---

[36] So hat schon Schleiermacher seine Explikation des christlichen Glaubens ausdrücklich an den Grundlagen der evangelischen (und nicht der lutherischen oder reformierten) Kirche orientiert: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Der christliche Glaube (^{2}1831), nach: KGA I,13 (2 Teilbde.), Berlin 2003, hier § 27. Schleiermacher betrachtet die Bekenntnisschriften als die Grundlage der Dogmatik, hier aber diejenigen Aussagen, in denen beide protestantischen Traditionen übereinstimmen: 177 f. Zu Schleiermachers Bekenntnishermeneutik vgl: Ohst, Schleiermacher (Anm. 19).

[37] Harding Meyer, Ökumenische Zielvorstellungen, Göttingen 1996.

[38] Wolfhart Pannenberg u. a. (Hgg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Göttingen 1986, hier bes. 25 f.

diskutiert wurde[39], die aber schwerlich begründungsfähig wäre: es ist doch sehr unwahrscheinlich, dass Generationen von intellektuell hochkompetenten Theologen, die sich in derartig intensiver Weise auf der Basis sorgfältiger Textlektüre mit ihren Gegnern auseinandergesetzt haben, sich hinsichtlich der Unvereinbarkeit der beiderseitigen Optionen einhellig geirrt haben sollten.

Für den hier gewählten Titel gibt es zunächst einen äußerlichen Grund: Es ist ausgesprochen sinnvoll, eine Position – also beispielsweise die der lutherischen Reformation – vor dem Hintergrund einer Gegenposition zu profilieren und die Besonderheiten jeweils im Vergleich herauszuarbeiten. Der Titel ist also *zunächst* pluralisch zu verstehen: die Theologien der reformierten und der lutherischen Bekenntnisse im Vergleich.

Das hat zum einen den Vorteil, dass die Leser bereits auf der Ebene der Erhebung beider Positionen gezwungen sind, sich klar zu machen, dass es die Wahrheit jedenfalls in dieser Welt nicht für sich und nie in Reinkultur gibt, sondern immer nur im Gespräch mit Gegenpositionen, die ebenfalls etwas für sich haben. Wer welche Position auch immer bezieht, wird immer in ein Gespräch verwickelt und hat die möglicherweise getroffene Entscheidung immer neu und im Dialog mit Alternativen zu verantworten.

5.2 Die Frage nach der differenzierten Einheit

Wäre dies der einzige Grund für den Titel, dann wäre nicht einzusehen, warum nicht von »Theologien« im Plural die Rede ist, und es wäre auch nicht einzusehen, warum nicht weitere konfessionelle oder religiöse Optionen herangezogen werden – und dies jedenfalls ist selbstverständlich auch unumgänglich: Es gibt kein Verständnis der reformatorischen Entscheidungen beispielsweise in der Frage der Rechtfertigung des Sünders, das sich nicht der Art und Weise, wie die Verfasser der Texte die »altgläubige« Gegenposition darstellen (oder sie sich zurechtlegen), versichern und gegen sie profilieren müsste; aber das führt dennoch nicht dazu, dass diese Theologie der Bekenntnisschriften als Theologie der »christlichen« oder »westlich-christlichen« Bekenntnisschriften firmiert.

Die seit dem 19. Jahrhundert betriebenen Kirchenunionen und die Leuenberger Konkordie stellen Kirchengemeinschaft zwischen den beiden großen reformatorischen Kirchen her auf der Grundlage, dass am Grunde aller Differenzen Einheit in der Lehre bestehe.[40] Diese »Theologie der reformatorischen Bekennt-

---

[39] Etwa im Kontext der Wittenberger Konkordie: WA.Br 12,158,2–7 (Nr. 4251); vgl. die Abgrenzung in der Vorrede der FC: BSLKrev 1308,1–7//BSLK 832,15–27.

[40] Tuomo Mannermaa, Von Preußen nach Leuenberg, Hamburg 1981; Johann Friedrich Gerhard Goeters u. a. (Hgg. im Auftrag der Evangelischen Kirche der Union), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, Bd. 1–3, Leipzig 1992–1999. Vgl. al-

nisschriften« verfolgt über das Ziel, mit den Lehrdifferenzen den beiden großen protestantischen Konfessionen vertraut zu machen, hinaus die Absicht, die in der Gegenwart mit der Leuenberger Konkordie erklärte Kirchengemeinschaft auch im Medium der bindenden kirchlichen Lehre darzustellen. Dass hier keine Einheit im Sinne einer Einigung auf ein gemeinsames Verständnis oder wenigstens ein-eindeutigen, beiderseits konsensfähigen Formeln besteht, ist deutlich; dass sich aber das Bestehen von Kirchengemeinschaft auch in der differenziert konsensuellen Einheit in den Lehrgrundlagen darstellen lassen muss, ist eine plausible Forderung. Daher ist es sinnvoll, nach der kirchentrennenden Wirkung dieser Differenzen und damit nach der Einheit der in den jeweiligen Bekenntnisschriften dargestellten Theologie zu fragen. Den Leitfaden dafür stellt die in § 3 zu entfaltende Einsicht dar, dass die Eröffnung einer Existenz im Glauben – als Leben im dankbaren Empfangen – den Zielpunkt und das Wahrheitskriterium der Bekenntnisse darstellt. Es wird die Frage zu stellen sein, ob dieses Selbstverhältnisses nicht tatsächlich mindestens in den beiden hier in Bekenntnisschriften repräsentierten Traditionen, der lutherischen und der reformierten, gewährleistet sein kann, so dass beide Traditionen und ihre Kriterien für eine sachgemäße Verkündigung, unbeschadet ihrer Unterschiede, gleichermaßen diesem Wahrheitskriterium entsprechen. Das würde bedeuten: das Glauben und Gemeinschaft der Glaubenden weckende Evangelium wird nicht nur in einer Gestalt verstanden.

Das würde bedeuten, dass diese Differenzen in der Tat nach dem Modell eines differenzierten Konsenses[41] als legitime und wechselseitig limitierende Ausformulierungen einer gemeinsamen Grundlage gelesen werden können, so dass auf dieser Basis durchaus von »einer« Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften die Rede sein kann. Diese »gemeinsame Grundlage« ist allerdings kein mehr oder weniger umfangreicher Bestand propositionaler Sätze und entsprechender Informationen, sondern diese gemeinsame Grundlage könnte in dem oben angesprochenen existentiellen Selbstverständnis liegen, das mittels der propositionalen Sätze ausgedrückt und ausgelöst wird.

Damit hätten wir es im Protestantismus mit dem Nebeneinander von Positionen zu tun, die differieren, einander aber wechselseitig zum jeweiligen Gewinn ergänzen und nötigenfalls korrigieren. Das würde aber näher bedeuten: dieser

---

lerdings Jan Gross, Pluralität als Herausforderung. Die Leuenberger Konkordie als Vermittlungsmodell reformatorischer Kirchen in Europa, Göttingen 2018.

[41] Zu den Modellen und der Methodik der ökumenischen Einheitsbildung vgl. nur Harding Meyer, Ökumenische Zielvorstellungen, Göttingen 1996; dazu kritisch: Ulrich H. J. Körtner, Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens zum Differenzmodell, Göttingen 2005. Allerdings habe ich den unten zu begründenden Eindruck, dass dieses Modell in der Anwendung auf den konfessionellen Unterschied zwischen Reformierten und Lutheranern durchaus sein Recht hat.

Dialog einander widersprechender Positionen ist kein Schade des Protestantismus, sondern die Art und Weise, wie es ihn als wahrheitsfähige Position gibt. Das Luthertum stellt eine Weise des Verständnisses des Christentums dar, das angewiesen ist nicht auf eine unmittelbare Einigkeit mit ihrer reformierten Gegenperspektive, sondern genau auf diese Gegenperspektive.

5.3 Die lutherischen Bekenntnisse als Leitperspektive

Dabei ist von vornherein festzustellen und einzuräumen, dass in der vorliegenden Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften ein deutlich größeres Gewicht auf dem *Corpus doctrinae* der lutherischen Kirchen liegt. Das hat auf der einen Seite individuelle theologiebiographische Gründe, die ich im Vorwort kurz angesprochen habe; das ist aber auch sachlich zu rechtfertigen: Zunächst ganz äußerlich: mit der Apologie zur CA und der *Solida Declaratio* der Konkordienformel sind unter die lutherischen Lehrbekenntnisse zwei Texte aufgenommen, die hinsichtlich ihres Umfangs die Grenze zwischen Bekenntnis und theologischer Abhandlung deutlich überschreiten. Eine Darstellung wird den Klärungsgewinn, den beide Texte erbringen, berücksichtigen müssen und daher umfänglicher sein müssen als die Darstellung der reformierten Bekenntnisse, die derartige Monstrositäten nicht aufweisen.

Die wichtigsten lutherischen Bekenntnisse sind, anders als die reformierten, in das kanonische Corpus des Konkordienbuchs zusammengestellt worden. Mit der Rezeption dieses Corpus in den Lutherischen Kirchen wird der Anspruch erhoben, dass diese Bekenntnisse – alle oder wenigstens einige von ihnen – eine positionelle Einheit darstellen. Die Frage nach der Theologie der Bekenntnisschriften fragt ursprünglich nach dieser Einheit.

In der reformierten Tradition gibt es ein derartiges Korpus nicht, und es gibt auch keine Bekenntnisse, die in allen oder auch nur den meisten reformierten Kirchen rezipiert wurden und gleichsam die Identitätsgrundlage dieser Kirchen darstellen. Das liegt, wie sich zeigen wird, am unterschiedlichen ekklesiologischen Status der Bekenntnisse. Daher ist es zunächst im Blick auf den expliziten systematischen Zusammenhang der lutherischen Bekenntnisse sachgemäß, diese in ihrem Zusammenhang zu interpretieren, es also zu vermeiden, die Beschreibung der Position der Bekenntnisse der reformierten Tradition in die Darstellung einzubetten; vielmehr wird die Analyse der reformierten Bekenntnisse jeweils nachgeführt. Es ist allerdings auch nicht sinnvoll, die Punkte, in denen die reformierten Bekenntnisse mit dem an den lutherischen gewonnenen Einsichten entsprechen, ausführlich noch einmal zu referieren, so dass sich hier naturgemäß ein geringerer Umfang der reformierten Lehrtradition ergibt.

Man hätte sich natürlich dann ein Vorgehen vorstellen können, das die Reihenfolge umkehrt und zunächst die reformierten Bekenntnisse analysiert und dann die lutherischen folgen lässt – in der hier gewählten Abfolge schlägt nun in der Tat die Prägung durch die lutherische Tradition durch einerseits; andererseits legt es aber auch der unterschiedliche Stellenwert, die unterschiedliche kirchenkonstitutive Funktion und der gegenwartsorientierende Anspruch, den die Bekenntnisse in der lutherischen Kirche haben, nahe, diese für die gegenwärtigen lutherischen Kirchen immer noch normativen Bekenntnisse zuerst und auch genauer und ausführlicher zu analysieren als diejenigen der reformierten Tradition.

5.4 Die Auswahl der Texte

Für die lutherischen Bekenntnisse steht mit dem Konkordienbuch die Textauswahl weitgehend fest; allenfalls sind zum Verständnis der darin versammelten Bekenntnistexte Bekenntnisse aus dem Kontext heranzuziehen (Schwabacher und Marburger Artikel, die Wittenberger Konkordie etc.). Die Disparatheit der reformierten Bekenntnisse und die fortschreitende Bekenntnisbildung (im Unterschied zu der relativen Abgeschlossenheit des Konkordienbuches) aber stellt vor die letztlich nicht befriedigend lösbare Aufgabe der Begründung der Auswahl. Es ist im Sinne des reformierten Verständnisses des Bekenntnisses suboptimal, im Kontext dieses Werkes, das auf den Vergleich mit den lutherischen Bekenntnissen abzielt, aber sinnvoll, sich auf die Bekenntnisse aus dem 16. und 17. Jahrhundert zu konzentrieren, und dabei auf die Bekenntnisse zu referieren, die in irgendeiner Weise überregionale Rezeption gefunden oder eine längerfristige überregionale Wirkung erreicht haben. Damit steht man bei den in der Müllerschen Sammlung der reformierten Bekenntnisse vereinten Texten bzw. bei den chronologisch angeordneten Texten der RBS; ich ziehe allerdings, um den angestrebten Vergleich mit den lutherischen Bekenntnissen nicht durch zeitliche Abstände überzustrapazieren, bei den *Dordrechter Canones* eine zeitliche Grenze.[42]

[42] Dass die Barmer Theologische Erklärung und die Leuenberger Konkordie ihren Platz in diesem Buch findet, liegt daran, dass es sich um beide Traditionen verbindende Texte handelt und diese Texte eine überregionale Rezeption und Wirkung erzielt haben. Zu rezenten Bekenntnissen vgl.: Margit Ernst-Habib, Reformierte Identität weltweit. Eine Interpretation neuerer Bekenntnisse aus der reformierten Tradition, Göttingen 2017; Maren Bienert u. a. (Hgg.), Neuere reformierte Bekenntnisse im Fokus. Studien zu ihrer Entstehung und Geltung, Zürich 2017.

6. »Eine Theologie« der reformatorischen Bekenntnisschriften?

Das Genus einer »Theologie der Bekenntnisschriften« enthält eine weiterführende Behauptung: dass das Corpus der (lutherischen) Bekenntnisschriften eine theologische Einheit ist. Das damit gestellte Problem kann man am Programm vorliegender »Theologien der Bekenntnisschriften verdeutlichen« – ich konzentriere mich hier auf zwei Entwürfe einer Theologie der Bekenntnisschriften, einen aus lutherischer und einen aus reformierter Perspektive.[43]

6.1 Der Ansatz Edmund Schlinks

Edmund Schlink versteht in seiner »Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften«[44] die Bekenntnisschriften gerade nicht als individuelle Leistungen individueller Theologen, sondern als Texte der Kirche, und zwar genauer als Schriftauslegung der Kirche, die in ihrer Auslegung der Schrift eine ewige, für alle Zeiten gültige Wahrheit zum Ausdruck bringt. In den Bekenntnisschriften meldet sich die Stimme der Kirche, die die Schrift verbindlich auslegt, und damit ein Corpus von Schriften, die ungeachtet ihrer komplexen Entstehungsgeschichte eine Einheit darstellen. Sie sind inhaltlich um ein Zentrum gruppiert und können daher auch über alle Differenzen hinweg als eine Einheit dargestellt und von dieser Mitte her in ein systematisches Lehrganzes gebracht werden. Denn im Hintergrund dieser Schriften steht die zentrale, existenzbestimmende Wahrheit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, und auf diese Wahrheit hin lassen sich die Bekenntnisschriften als Ausdruck *einer* Theologie, als die Darstellung der in der Kirche aufgrund der Schrift geltenden Lehre systematisieren.

Schlink behauptet damit eine Einheit der Theologie der Bekenntnisschriften, die keiner historischen Nachfrage mehr ausgesetzt ist, sondern ungeachtet aller Bezugnahmen auf Ergebnisse historischer Forschung doch einer theologischen Vorannahme entspringt, einer nicht mehr falsifizierbaren Behauptung: dass im Hintergrund dieser Schriften eine zentrale theologische Einsicht steht, die keinen gegenständlichen oder propositionalen Charakter hat, sondern den

---

43 Zu weiteren Entwürfen s. u. 9.

44 Edmund Schlink, Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München ^{2}1947. Dazu: Notger Slenczka, Grund und Norm der Vielfalt. Edmund Schlink (1903–1984), in: KuD 49 (2003), 24–51.

Charakter einer existentiellen Erfahrung: eben die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.[45]

Ein vorgängiges theologisches Kriterium leitet diese Theologie der Bekenntnisschriften, ein bestimmtes Verständnis dessen, was Evangelium und was Gesetz ist, das selbst wieder zum Kriterium der Interpretation der Texte und ihrer Gewichtung wird. Dabei besteht natürlich die Gefahr – der Schlink m.E. nicht erlegen ist: dass die Texte nur noch als *dicta probantia* für diesen hermeneutischen Schlüssel herhalten dürfen und an die Texte ein System herangetragen wird, gegen das sie sich nicht mehr wehren können.

6.2 Holsten Fagerberg

Dieser Gefahr entgehen andere Gestalten der »Theologie der Bekenntnisschriften«, die die Behauptung einer theologischen Einheit des Corpus der Bekenntnisse durch historische Kriterien zu stützen versuchen. So hat etwa Holsten Fagerberg[46] die theologische Einheit der Bekenntnisschriften darauf begründet, dass diese von zwei im Entstehungszeitraum in engster Arbeitsgemeinschaft stehenden Theologen – Melanchthon und Luther – stammen. Folgerichtig schließt Fagerberg, wie übrigens auch Schlink, die Konkordienformel aus seiner Theologie der Bekenntnisschriften aus und beschränkt diese auf die Katechismen Luthers, die CA, die Apol. und die Schmalkaldischen Artikel samt dem *Tractatus de potestate papae*, also auf Schriften, die in der Tat einem Zeitraum von nicht einmal 10 Jahren entstammen, in denen die Zusammenarbeit der Hauptverfasser – Melanchthons und Luthers – in der Tat sehr eng war. Das historische Urteil begründet hier die Behauptung einer einheitlichen Theologie. Die Problematik dieser These erschließt sich rasch: schon die Schmalkaldischen Artikel markieren in der Entstehungssituation deutliche theologische Spannungen zwischen diesen Hauptprotagonisten der lutherischen Tradition, und vollends die FC gibt zu erkennen, dass zumindest für die Nachgeborenen die Arbeitsgemeinschaft beider Theologen inhaltliche Differenzen verdeckte, die nach 1548 aufgebrochen sind.

---

[45] Das entspricht dem theologischen Grundansatz Schlinks, der die propositionale Theologie insgesamt als Reflex und sekundäre Verfestigung religiöser, gottesdienstlicher und/oder existentieller Vollzüge versteht – Edmund Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als theologisches Problem, Erstveröffentlichung in: KuD 3 (1957), 165–220; Abdruck in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Göttingen 1961, 24–87. Diese Darstellung der Struktur der theologischen Aussage bildet das Fundament des Alterswerkes der Ökumenischen Dogmatik, Göttingen 1983 – vgl. dort 33 ff.; 646 ff. und 673 ff. Dazu Slenczka, Grund (Anm. 44).

[46] Holsten Fagerberg, Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Göttingen 1965.

6.3 Jan Rohls

Im Falle der reformierten Bekenntnisse stellt sich das Problem der Pluralität und Heterogeneität in noch stärkerem Maße; die Texte und auch die Sammlungen von verbindlichen Texten sind hier meistens Einzelleistungen, die dann regionale und zeitlich begrenzte Anerkennung erfahren, und die auch nicht, wie die lutherischen Lehrbekenntnisse, eine normativen Anspruch jenseits und über neuen Bekenntnisbildungen erheben. Jan Rohls[47] geht so vor, dass er zunächst die Geschichte der Bekenntnisbildung entfaltet und dann – geleitet von einem Aufriss der wichtigsten Lehrstücke – die jeweiligen Aussagen wichtiger Bekenntnisse in eine historische Abfolge stellt und dabei Einheit und Differenzen, gegebenenfalls Entwicklungen des Lehrverständnisses ausweist.

6.4 Das Problem und die Leitthese

Eine »Theologie der Bekenntnisschriften«, so wird mit diesen wenigen Beispielen deutlich, stellt die Behauptung auf, dass ein Corpus von Schriften ausweisbar zusammengehört und eine theologische Einheit darstellt; allerdings hat man es selbstverständlich bereits hinsichtlich des Corpus der lutherischen Bekenntnisse mit einer Sammlung relativ disparater Texte zu tun, die hinsichtlich der Verfasser und ihrer Theologien, ihrer Funktion und ihren Abfassungskontext in höchstem Maße disparat sind. Auch dann, wenn ein Text von demselben Verfasser stammt (etwa die Apologie zur CA und der *Tractatus de potestate Papae,* die beide Melanchthon zum Verfasser haben) oder wenn die Texte einem einheitlichen Abfassungskontext entstammen (wie die Schmalkaldischen Artikel Luthers und der bereits genannte *Tractatus de potestate Papae*), ist eine theologische Einheit nicht a priori und jedenfalls nur unter Berücksichtigung schwerwiegender Differenzen identifizierbar. Das gilt zumal, wenn man es weitergehend mit Texten zu tun hat, die einen sehr unterschiedlichen Sitz im Leben und eine sehr unterschiedliche Funktion haben – etwa die auf die häusliche oder gemeindliche Erziehung zielenden Katechismen Luthers auf der einen und die Konkordienformel auf der anderen Seite, die mit höchster Präzision die nach 1548 ausgebrochenen innerlutherischen Streitigkeiten beizulegen sucht. Der Eindruck einer sehr disparaten Sammlung verschärft sich natürlich, wenn man dann noch die Bekenntnisse der reformierten Tradition hinzunimmt, nicht nur der inhaltlichen Differenzen wegen, sondern auch deshalb, weil zu diesen Bekenntnissen auch Texte oder Textelemente aus dem Genus der Kirchenordnungen gehören – etwa die Westminster Confession von 1647 –, die im Luthertum nicht unter die Bekenntnisschriften gerechnet werden.

---

[47] Jan Rohls, Theologie reformierter Bekenntnisschriften, Göttingen 1987.

Der Ausgangspunkt eines Umgangs mit der Frage nach der theologischen Einheit der Bekenntnisschriften wird zunächst die Sammlung der lutherischen Bekenntnisschriften sein. Denn diese Texte verbindet unbeschadet ihrer Unterschiede das Anliegen, die mit der Reformation aufgebrochene Einsicht zur Sprache und trennscharf zur Geltung zu bringen. Sie erheben explizit den Anspruch, auslegend auf einen Ausgangspunkt – die *Confessio Augustana* – bezogen zu sein und um ein inhaltliches Zentrum zu kreisen (dazu unten § 3), und sie sind darum zusammengestellt worden, weil dieser Anspruch in irgendeiner Ausdrücklichkeit späteren Rezipienten eingeleuchtet hat. Sie werden in der kirchlichen Rezeption gelesen als eine inhaltliche und systematische Einheit, die nicht nur die Einheit eines Entstehungskontextes ist, sondern eine Einheit, die es erlaubt, nach einer im Wesentlichen einheitlichen Theologie wenigstens zu fragen. Dies ist sozusagen eine Vorannahme, die sich in der Arbeit an den Texten bewähren muss. Worin genau diese Einheit besteht, wird im Laufe des Durchgangs durch die Texte dargestellt werden müssen. Die Frage, ob und wie sich die Texte aus der reformierten Tradition diesem Zentrum zuordnen, wird ebenfalls im Vollzug der Analyse und Interpretation dieser Texte zu stellen und zu beantworten sein. So werde ich im Folgenden auch vorgehen: ich werde in vielen Fällen die Analyse der lutherischen Bekenntnistradition vorausgehen lassen, und dann die Texte reformierter Provenienz nachfolgend zuordnen.

Eine solche Frage nach dem möglichen gemeinsamen Zentrum der Texte und Textcorpora wird keine von der historischen Genese absehenden *apriori*-Annahmen vorausschicken können, wie das Schlink vorschlug. Diese Einheit wird der historischen Genese, dem individuellen Autor, dem Anlass und der Funktion der Texte Rechnung tragen müssen, aber auch dem internen Verweisungsbezug der Texte untereinander folgen müssen; damit werde ich jeweils einsetzen: mit dem historischen Kontext, dem die Texte entstammen, und den Aufbauprinzipien, die sich auf die Frage nach den internen Verweisen der Texte ergeben. Damit erschließt sich nämlich die historische und die systematische Absicht der Texte und ihre inhaltliche Mitte: das Ziel ist es also, nach dem organisierenden systematischen Zentrum zu fragen, das eben möglicherweise nicht einfach in gegenständlich-inhaltlichen Aussagen, sondern in einer gemeinsamen performativen (das Selbstverständnis bestimmenden) Intention der Texte liegt (§ 3 und § 6).

6.5 Zusammenfassung

Die Einheit der Theologie der Bekenntnisschriften ist bereits hinsichtlich des im Blick auf die zeitlichen und räumlichen Entstehungsbedingungen relativ homogenen Corpus der lutherischen Bekenntnisschriften fraglich, mehr noch natürlich, wenn die Bekenntnisse reformierter Provenienz einbezogen werden;

leitend für die Analyse der Texte ist also die Frage, ob und in welchem Sinne sich das Corpus der lutherischen, und ob und wie sich wichtige reformierte Bekenntnisse als eine theologische Einheit darstellen und sich auf ein Zentrum hin lesen lassen – und auch diese Frage hängt natürlich mit der Frage nach dem hermeneutischen Zentrum zusammen: damit, ob man die Bekenntnisse als Sammlung von detaillierten propositionalen Lehrfestlegungen liest; auf diese Weise – im Abgleich der Lehraussagen – sind weder die inhaltlichen Differenzen zwischen den jeweiligen Texten einer konfessionellen Tradition noch gar der Gegensatz zwischen den konfessionellen Texten vermittelbar. Es wird sich im vergleichenden, von der Frage nach dem hermeneutischen Zentrum der Texte geleiteten Durchgang allerdings zeigen, dass sich ein anderes Bild ergibt, wenn man diese Texte auf das darin vermittelte Selbstverständnis und damit auf ein existentiales Zentrum hin liest, das die beiderseitigen Bekenntnisschriften mit jeweils unterschiedlicher Gewichtung bilden (im Sinne von *formare* »prägen«) und zur Sprache bringen. Es wird sich so ein Bild einer Einheit ergeben, die nicht auf der Ebene der Texte und ihrer Aussagen, sondern auf der Ebene der durch sie in ihrem Selbstverständnis gebildeten – in-formierten – Existenz liegt.

7. Ökumenische Fragen

Eine »Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften« befasst sich mit den Lehrgrundlagen (einiger) protestantischer Kirchen, die in der Gegenwart nicht nur untereinander, sondern auch sehr viel weiterreichend in Verständigungsgesprächen stehen. In diesen ökumenischen Gesprächen geht es um inhaltliche Fragen – meist zusammengefasst in der Trias »Rechtfertigung, Sakramente und Amt«; aber es geht auch um den Stellenwert der Bekenntnisse und ihrer abgrenzenden Funktion einerseits, und um die möglicherweise im Vergleich zur frühen Neuzeit und zum 18. und 19. Jahrhundert gewandelte Funktion der Bekenntnisse für die protestantischen Kirchen andererseits. In diesem Kontext stellt sich auf der einen Seite die Frage nach der gegenwärtigen Bedeutung der abgrenzenden Formulierungen der Bekenntnisse;[48] auf der anderen Seite stellt sich etwa hinsichtlich des seit 1980 diskutierten Anliegens einer römisch-katholischen Anerkennung der CA die Frage, welche innerprotestantische Verbindlichkeit eigentlich die CA für die Kirchen, in deren Kirchenordnungen sie aufgenommen ist, hat.[49]

---

[48] Dazu unten Anm. 52.

[49] Vgl. die große Tagung zum CA-Jubiläum von 1980, die unter dem Vorzeichen der möglichen Anerkennung stand: Erwin Iserloh (Hg.), *Confessio Augustana* und *Confutatio* (etc.), Münster 1980. Zur kritischen Frage an die protestantischen Kirchen nach der Ansprechbarkeit auf die eigene Bekenntnisbindung: Joseph Kardinal Ratzinger, Vom Wieder-