

Dogma als weltausgreifendes Bekenntnis: Wolfgang Ullmanns nachgelassene Dogmengeschichte

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2024. "Dogma als weltausgreifendes Bekenntnis: Wolfgang Ullmanns nachgelassene Dogmengeschichte." Evangelische Theologie 84 (4): 300–307. <https://doi.org/10.14315/evth-2024-840407>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the
conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Dogma als weltausgreifendes Bekenntnis

Wolfgang Ullmanns nachgelassene Dogmengeschichte

Bernd Oberdorfer

Abstract: The church historian Wolfgang Ullmann (1929–2004) was a formative and influential figure within GDR Protestantism. During the »peaceful revolution« 1989/90 he was deeply engaged in the political transformation processes and subsequently served as a member of (first German, then EU) Parliament for many years. Only after his retirement, he could continue his opus magnum, a comprehensive History of the Dogma and Confession of the Church which remained a fragment due to his unexpected death but was edited posthumously by his son Jakob in 2020. On the occasion of the 20th anniversary of his death, this article outlines the structure and arguments of this extensive 3-volumes work, particularly highlighting its ‚anti-Harnackian‘ concept of dogma as confession which results in including Reformation as well as 20th century confessions (Barmen!) and the ecumenical movement in the history of the dogma.

Wolfgang Ullmann (1929–2004), dessen Todestag sich heuer zum zwanzigsten Mal jährt, war eine prägende Gestalt der evangelischen Theologie und Kirche in der DDR. Er lehrte Kirchengeschichte am Katechetischen Oberseminar Naumburg und am Sprachenkonvikt Berlin, war auch in internationalen ökumenischen Gremien tätig – u. a. in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK – und wirkte mit am »Konziliaren Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung«. Im Umbruch 1989 engagierte er sich frühzeitig politisch. Er war Mitgründer des »Runden Tisches«, Minister im letzten Kabinett der DDR, Mitglied der ersten frei gewählten »Volkskammer« und führte dies nach der Vereinigung als Abgeordneter von Bündnis 90/Die Grünen im Deutschen Bundestag und im Europaparlament fort. Diese Tätigkeiten unterbrachen die Arbeit an seinem Opus magnum, einer umfassenden »Geschichte von Dogma und Bekenntnis«, die er erst nach dem Ausscheiden aus den politischen Ämtern 1999 wieder aufnehmen konnte, bis der überraschende Tod 2004 die Vollendung verhinderte. Ullmanns Sohn Jakob edierte jetzt das fragmentarische, in unterschiedlichen Bearbeitungsstufen erhaltene Manuskript sorgfältig (ob die nicht ganz seltenen Druck- und Syntaxfehler auf eine gleichsam fotografische Wiedergabe des Originaltextes zurückgehen, ist freilich nicht klar), ergänzte ein Fülle von Fußnoten, die erkennbar auch Nicht-Fachleuten den Zugang erleichtern sollen (etwa durch Kurzbiogramme von im Text genannten, auch prominenten Personen), und rahmte das Werk durch umfangreiche Vor- und Nachworte, die dessen Entstehung kontextualisieren und die Editionsprinzipien erläutern.¹

1. W. Ullmann, Ετις 6 Θεος. Die Geschichte von Dogma und Bekenntnis der Kirche. Hg. von Jakob Ullmann. 3 Bände, Würzburg 2020. Die folgenden Belege im Fließtext beziehen sich auf dieses Werk.

Aber der eigentümliche Charakter des Werkes hat nicht nur äußere Gründe. Hervorgegangen aus Vorlesungen, war der ursprüngliche Plan ein »kurzes« Lehr- und Überblickswerk zur Dogmengeschichte für Studierende, Pfarrerinnen und Pfarrer und einschlägig interessierte theologische Laien. Dies spiegelt noch der relativ knapp gehaltene erste Teil zum Apostolikum wider. Konzeptionell intidierte Ullmann aber von Anfang an einen dezidierten Gegenentwurf zu Adolf von Harnacks berühmtem »Lehrbuch der Dogmengeschichte«, namentlich gegen dessen These vom »dreifachen Ausgang« der Dogmengeschichte in Katholizismus, Sozinianismus und »undogmatischem« Protestantismus. Ullmann hielt vielmehr daran fest, dass auch im reformatorischen Christentum die Rede vom Dogma im Sinn eines inhaltlich bestimmten gemeinsamen Bekennens möglich, ja geboten sei. Dies nötigte ihn zu einer umfassenden alternativen historisch-genetischen Rekonstruktion der altkirchlichen Dogmenbildung, die diese nicht als hellenisierende Entfremdung vom Evangelium Jesu, sondern als sachgemäße Entfaltung des urchristlichen Bekenntnisses zur Universalität der messianischen Sendung Jesu versteht. Dass der Titel anders als Harnack »die Geschichte von Dogma *und* Bekenntnis« ankündigt, markiert daher eine fundamentale systematische Entscheidung, und es ist spannend zu beobachten, wie Ullmann deren ganze Tragweite gleichsam erst bei der Ausarbeitung der Vor- und Entstehungsgeschichte des Nicäo-Constantinopolitanums zunehmend zu Bewusstsein kommt, was den Umfang des entsprechenden Kapitels exorbitant erhöht.

Ullmanns Perspektive auf das Dogma als entfaltetes Bekenntnis versteht sich als dezidiert reformatorisch, verdankt sich einer bestimmten Interpretation der reformatorischen Neuformierung des Christentums, die er v.a. anhand der Confessio Augustana analysiert. Dies bildet den zweiten Kern des Werkes. Interessanterweise beurteilt Ullmann die Zäsur, die die Reformation bedeutet, als nicht weniger grundsätzlich als Harnack; die Ablehnung eines neuprotestantischen »undogmatischen Christentums« führt ihn nicht zu einer Annäherung an ein römisch-katholisches Verständnis von Lehre und Dogma. Im Gegenteil behandelt er die mittelalterliche Lehr-entwicklung des lateinischen Christentums als Vorgeschichte der Reformation in dem Sinn, dass diese sich gegen grundsätzliche Weichenstellungen namentlich des IV. Laterankonzils profiliert, während die römische Kirche im Tridentinum unter Abwehr der Reformation den mittelalterlichen Kurs bestätigt und verstetigt. Sehr skeptisch äußert sich Ullmann deshalb gegen die zeitgenössische Lehrkonsensökumene, v.a. die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (GER) von 1999, da hier die kategoriale Differenz des theologischen Ansatzes verschleiert werde.

Freilich ist Ullmanns Deutung der Reformation auch in anderer Hinsicht höchst eigenwillig. Gegen die gängigen Darstellungen, aber auch gegen die Wahrnehmung der Akteure selbst konstatiert er eine elementare Übereinstimmung zwischen Luther und Thomas Müntzer. Ja, er identifiziert eine systematische Lücke in der Theologie der Wittenberger Reformation, die Müntzer erkannt habe: Luther und Melanchthon hätten nämlich durch eine christologische Engführung der Weltpräsenz Gottes jenen »Doketismus des Geistes« nicht überwinden können, den Ullmann schon in der mittelalterlichen Einfügung des »Filioque« in die lateinische Fassung des NC signifikant gegeben sieht. Entscheidend sei im Gegensatz dazu, die »Realpräsenz des Heiligen Geistes« zur Geltung zu bringen, da nur so eine ekklesial-klerikale bzw. innerlich-individualistische Beschränkung der Weltzuwendung Gottes verhindert und die weltdurchwirkende Gegenwart Gottes bezeugt werden könne. Verbunden ist dies mit einer prinzipiellen Kritik der eingehegten Stellung der Kirche als gesicherte Insti-

tution mit definierter Funktion in der Gesellschaft, wie er sie von der Konstantinischen Wende über das landesherrliche Kirchenregiment bis hin zur heutigen EKD für gegeben hält, da dadurch der universale Charakter der pneumatischen Weltpräsenz verfehlt werde.

In der reformierten Tradition – ausführlich behandelt wird der Heidelberger Katechismus – erkennt Ullmann die diagnostizierte pneumatologische Lücke zumindest ansatzweise gefüllt. Reformiertes Erbe scheint auch durch in der Überzeugung, dass Bekennen ein je aktuales Geschehen sei, das, veranlasst durch neue Herausforderungen, immer wieder neu zu vollziehen ist. Ullmann hielt deshalb auch Bekenntnisse des 20. Jahrhunderts für dogmengeschichtlich relevant und plante Kapitel zur Barmen Theologischen Erklärung von 1934 und zur Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen (1948 bzw. 1961). Für diese sind aber nur Notizen und Stichpunktsammlungen überliefert. Sie lassen immerhin erkennen, dass Ullmann der Barmen Erklärung einen hohen Rang einräumt, da sie den weltausgreifenden Anspruch des Evangeliums gegen den weltanschaulichen Totalitarismus des NS-Staats festgehalten und sich also nicht in eine klerikale Nische zurückgezogen habe; implizit kritisiert er damit die gegenläufige These, dass Barmen sich auf die kirchliche Selbstbehauptung beschränkt habe. Durchaus zustimmend zitiert er auch Hans Asmussen, der mit Barmen »200 Jahre« protestantischer Theologiegeschichte verurteilt sehen wollte. Dies trifft sich nämlich mit Ullmanns Charakterisierung des Neuprotestantismus als »Neo-Arianismus« und »Neo-Marcionismus«; in der säkularen Moderne nimmt er zudem einen »Neo-Manichäismus« wahr. Dies alles bedrohe das grundlegende (und für das ganze Werk titelgebende) Bekenntnis zu dem einen Gott, das wiederum in der Basisformel des ÖRK 1948 und besonders in dessen trinitarischer Präzisierung 1961 sachgemäß zur Geltung gebracht worden sei. Ullmann unterstreicht hier den Einfluss der Orthodoxie, wie überhaupt für das ganze Werk eine wertschätzende Wahrnehmung des orthodoxen Christentums charakteristisch ist, die wohl wesentlich darin gründet, dass Ullmann in der orthodoxen Pneumatologie eine eigenständige Weltpräsenz des Geistes besser gewahrt sieht als im »filioquistischen« Westen.

Es lohnt sich, Aufbau und Gedankenführung des bisher nur in seinen Grundlinien skizzierten umfangreichen Werks genauer nachzuverfolgen:

Eine konzeptionelle Einleitung (Kapitel 1: I 23–51) bestimmt die »Dogmengeschichte als kirchengeschichtliche und ökumenisch-theologische Aufgabe« und diskutiert dabei u. a. das Verhältnis von Dogma und Bekenntnis. Die folgenden Kapitel sind (mit Ausnahme von Kapitel 4) jeweils einem Bekenntnis (bzw. einem Bekenntnistyp) gewidmet. Kurz und konzentriert wird zuerst das Apostolikum abgehandelt (Kapitel 2: I 52–135). Dieses wird – unter Hinweis auf die Entstehungsgeschichte des »Romanum« – als »Zeugnis einer vorkonziliaren ökumenischen Einheit« interpretiert (I 110–122). Starke Beachtung findet auch die Rezeptionsgeschichte des Apostolikums von seiner Aufwertung in der Reformationszeit (Luthers Katechismen!) bis hin zu den »Apostolicum-Streitigkeiten der Neuzeit« (I 128–133) und der »Wiederentdeckung der ökumenischen Bedeutung des Apostolikum« als aktuales öffentliches Bekenntnis im »Kirchenkampf« (I 133–135).

Ein Vielfaches des Umfangs nimmt sodann das Kapitel 3 ein, das den Weg vom »Dogma von Nicäa« zum »Bekenntnis von Konstantinopel« verfolgt (I 136–557 und der ganze Band 2: II 7–399). Nach dem Aufweis, dass im Vergleich mit dem Apostolikum »der Inhalt des christlichen Glaubens« – obwohl »der gleiche« blei-

bend – im Nicäo-Constantinopolitanum (NC) eine »vollständige Umstrukturierung« erfahren habe (I 140 und ff), was auf den Reflexionsfortschritt im Verlauf des 4. Jahrhunderts zurückgeführt wird, nimmt Ullmann das »Bild der nicaenischen Epoche in der Dogmengeschichte des Neuprotestantismus« in den Blick (I 146–154). Die Verneinung der Frage, »ob die von Harnack klar ausformulierte, aber für den gesamten Neuprotestantismus typische Konfrontation von Evangelium und griechischem Geist sowohl theologisch sachgemäß ist wie einem kritisch reflektierenden historischen Bewusstsein genügt« (I 150), bestimmt sodann das weitere Vorgehen und nötigt Ullmann zu umfangreichen, breit gestreuten, auf intensiven Quellenstudien beruhenden Ausführungen, die nicht nur kirchlich-theologische Autoren umfassen, sondern das »altkirchliche Dogma« auch »im Kontext der nichtchristlichen Theologie der Spätantike« (I 155) beleuchten und dabei die christliche Dogmenentwicklung als spezifische Reaktion auf die »theologische Krise des Hellenismus« neben Gnosis, Neuplatonismus und Manichäismus stellen (I 169–414; zur »Gnosediskussion« I 169–213; zu Origenes I 213–261; zu Plotin I 261–321; zum Manichäismus I 321–414). Die »antitrinitarische These des Arius« liest Ullmann im Horizont der Verfolgungserfahrungen, die seit der Mitte des 3. Jahrhunderts eine kulturelle Synthese des Christentums mit dem paganen Hellenismus als nicht mehr möglich erscheinen lassen habe. Da Arius das Logos-Prädikat für Christus abgelehnt und den Sohn »an der Spitze der Gott den Schöpfer preisenden himmlischen Heerscharen« (I 517) verortet habe, sei eine durch ihn vermittelte Gotteserkenntnis problematisch geworden. Das »Homoousiedogma von Nicaea« wird eingebettet in eine eindringliche Analyse der theologischen Relevanz der »Konstantinischen Wende« (II 7–53; zur »Entscheidung von Nicaea« dann II 54–129; zur »Situation nach Nicaea« unter Konzentration auf Athanasius II 129–244). Den entscheidenden Schritt zum NC erkennt Ullmann »schlicht darin, dass die kappadokischen Väter und Basilus an ihrer Spitze das Homoousie-Konzept von Nicaea zwar nicht widerrufen, aber durch das der trinitarischen Liturgie und des trinitarischen Bekenntnisses ersetzt« hätten (II 245–277, hier: 276). In permanentem Dialog mit der Forschungsgeschichte wird das trinitarische Bekenntnis von Konstantinopel sodann in seinem »logische(n) und theologische(n) Sinn« (II 277–300) unter akribischer Beachtung der Diskurskonstellationen vor und im Konzil von Konstantinopel [II 301–352] analysiert. Auch für das NC spricht Ullmann die Rezeptionsgeschichte bis in die Neuzeit an (II 353–388). Die knappen Bemerkungen zur »reformatorischen Rezeption« (II 389–392) weisen schon voraus auf das fünfte Kapitel. Bemerkenswert ist der Schlussabschnitt (II 393–399): Er thematisiert die »merkwürdige Koinzidenz«, dass fast gleichzeitig mit Harnacks Erledigung des Dogmas in den alt-katholischen Dialogen mit Orthodoxie und Anglikanismus und in der ökumenischen Bewegung eine Renaissance des trinitarischen Bekennens zu beobachten sei.

Der an Bekenntnissen orientierten Werkstruktur ist es wohl geschuldet, dass Augustinus (der das NC nicht kannte) kein eigener Abschnitt gewidmet ist. Erstaunlich ist es aber doch, dass auch das Kapitel 4 zum Mittelalter nicht mit ihm einsetzt, sondern mit dem »theologische(n) Schisma der karolingischen Renaissance« (III 7–38), das in der westlichen (Um-)Deutung der Entscheidung des II. Nicaenums zum Bilderstreit und vor allem im (theologisch erfreulich ernst genommenen) Filioque-Problem identifiziert wird. Ullmann schreibt dem Mittelalter aber generell so geringe dogmengeschichtliche Produktivität zu, dass er es provokativ nur unter den »Voraussetzungen der Reformation« verbucht. Respektvoll wird immerhin Anselms

von Canterbury Synthese von »Spiritualität und Rationalität« behandelt (III 38–68), dessen »Credo ut intelligam« aber in der Scholastik nicht Schule gemacht habe. Als prägende Gestalt für die scholastische Methode erscheint vielmehr Abaelard (III 68–100). Bei diesem sei freilich »(a)us der ›fides quaerens intellectum‹, dem Glauben, der Erkenntnis sucht, (...) die in der *summa* zusammengefasste ›fides intellecta‹, der erkannte Glaube, der zu Taten der *charitas* verpflichtet und in den Sakramenten immer neu bestätigt wird«, geworden (III 93). Die Entscheidungen des IV. Laterankonzils 1215 liest Ullmann dann als Dokumente eines »Sonderwegs der Konfessionalisierung« (III 144) der lateinischen Kirche, die sich durch Institutionalisierung und Verrechtlichung ihrer Universalität selbst beraubt habe (III 115–136) – unter konsequentem Ausschluss der Griechen (zu den gescheiterten Unionskonzilien III 142–144). »Es bedurfte völlig neuer theologischer und spiritueller Energien, damit die selbstgezogenen Grenzen gesprengt und die überkonfessionelle, ökumenische Katholizität zurückgewonnen werden konnte.« (III 144)

Eben dafür steht die Reformation. Das wird schon deutlich, wenn im fünften Kapitel (»Die Bekenntnisse der Reformation«) der erste Teil die *Confessio Augustana* als »Bekenntnis einer Revolution« behandelt (III 145–398). In vielfältigen, nicht immer ganz durchsichtigen Verästelungen wird u. a. als »Tatsache von epochaler Reichweite« entfaltet, dass die reformatorischen Obrigkeiten 1529 und 1530 die Legitimität ihrer religiösen Überzeugung auch gegen den Widerspruch von Kurie und Kaiser behaupteten und damit längerfristig »die Doppelkonfessionalität der deutschen Nation – eine der wichtigsten Voraussetzungen der Durchsetzung des Rechtes der Glaubens- und Gewissensfreiheit und damit der Demokratie überhaupt« – sicherten (III 146). CA 16 habe auch »die Rechtsnatur politischer Macht ausübung« neu bestimmt (III 147).

»Revolutionären Charakter« habe die »Erweiterung des Horizonts christlichen Bekennens, die sich mit der Reformation vollzog« (III 149). Die Kirchendefinition von CA 7 setze nicht auf Institutionalität und Mitgliedschaft, sondern fokussiere auf die prinzipielle Universalität der Glaubens schaffenden Verkündigung des Evangeliums. Dass die *Confessio Augustana* »bis auf den heutigen Tag ein Bekenntnis einer einzelnen Konfession geblieben ist«, erscheint in diesem Licht als »Paradoxie« (III 265).

Als Selbstmissverständnis beurteilt Ullmann auch Luthers Ablehnung von Thomas Müntzer. Dieser habe vielmehr zu Recht eine quietistische Fehldeutung der reformatorischen Theologie bekämpft und eine »Realpräsenz« des Heiligen Geistes im menschlichen Handeln betont und sei wegen dieser anti-doketischen Emphase vom Vorwurf des »Schwärzungstums« gerade nicht getroffen.

Das Tridentinum bestimmt Ullmann als Reaktion auf die Reformation und räumt ihm daher kein eigenständiges Kapitel ein (III 292–318). Recht ausführlich kommt der Briefwechsel zwischen den Tübinger lutherischen Theologen und dem Konstantinopolitaner Patriarchen Jeremias II. zu Wort (III 318–338), der die »Pattsituation zwischen den werdenden Konfessionen« (III 318) illustrieren soll; denn »zum ersten Mal endet ein Disput über eine zentrale dogmatische Frage mit der von beiden Seiten getroffenen Feststellung, daß die Frage beim damaligen Erkenntnisstand unentscheidbar sei, jede Seite darum auf ihrem Standpunkt beharren müsse«, ohne dass eine »Seite über die andere ein Häresieurteil oder eine andere Art der Verwerfung aussprechen« könne (III 338).

Ullmann betont den »universalgeschichtliche(n) Epocheneinschnitt der Reformation« mit ihrem »offenkundig revolutionären Charakter« und wendet sich gegen die

gängige Zuordnung der Reformation zur Vormoderne, nimmt sie vielmehr geradezu »als Voraussetzung des philosophischen Idealismus« in Anspruch (III 338–382, hier: 338). Die abschließenden Beobachtungen zur »Confessio Augustana in den Diskussionen der Gegenwartsökumene« (III 382–398) konstatieren die »Wirkungslosigkeit« sowohl der innerlutherischen Aktualisierungsversuche als auch der lutherisch-katholischen Lehrdialoge und führen dies darauf zurück, dass die Gespräche den traditionellen innerdogmatischen Problemstellungen verhaftet blieben und die Herausforderungen der modernen Welt nicht in den Blick nähmen. Der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« von 1999 spricht Ullmann »dogmengeschichtliche(n) Rang« ab (III 395f).

Wenn Ullmann im folgenden Abschnitt anhand des Heidelberger Katechismus die reformierte Bekenntnistradition behandelt (III 398–481), dann will er damit nicht die Einheit des reformatorischen Ansatzes bezweifeln, betont aber die notwendige innere Pluralität der Reformation (dazu besonders III 464–471). Konsequent arbeitet er die eigenständigen Akzente heraus, die der Katechismus – auch in seiner Frage-Antwort-Struktur – setzt. Im Abschnitt zum »dogmen- und kirchengeschichtliche(n) Kontext« des Heidelberger Katechismus wird auch Calvins »Institutio« gewürdigt. Das Urteil, hier werde »jede Reduktion des Reiches Christi auf die bloße Innerlichkeit zurückgewiesen« (III 427), deutet an, dass die reformierte Tradition das Monitum Müntzers produktiver aufgreife als die lutherische. Auch dieser Abschnitt endet mit Ausführungen zu »innerevangelischen Konkordien der Neuzeit« (III 471–481). Hier überrascht die nicht sonderlich freundliche Einschätzung der »Leuenberger Konkordie« von 1973, der Ullmann – trotz Anerkennung der vollzogenen Kirchengemeinschaft – eine »blasse(), traditioneller Dogmatik verpflichtete() Sprache« (III 479), fehlenden theologischen Tiefgang und zudem das Verschweigen der Bekenntnisimpulse von Barmen (vgl. III 473) vorhält.

Angesichts dieser Hochschätzung der Barmer Theologischen Erklärung ist es bedauerlich, dass Ullmann das dieser gewidmete Kapitel 6 nicht mehr ausarbeiten konnte. Die überlieferten Skizzen lassen aber erkennen, dass Ullmann den weltanschaulichen, politischen und sozialgeschichtlichen Kontext ausleuchten wollte, in den hinein Barmen als prononciertes Bekenntnis sprechen wollte. Dies gilt besonders auch für die innertheologischen Kontroversen (gegen Harnacks »Neo-Marcionismus« etwa oder die »politische Theologie« der Deutschen Christen).

Noch skizzenhafter sind die Notizen zur Basisformel des ÖRK, die im siebenten Kapitel behandelt werden sollte (III 528–532). Offenbar sollte dieser Abschnitt die Bedeutung der Ökumene nicht in klerikaler Selbstbestätigung, sondern in der Öffnung für die Welt suchen. Wichtig ist Ullmann auch die Einbindung der Orthodoxie. Am Schluss steht eine skeptische Anmerkung zur »Debatte Ratzinger – Habermas«: »E[vangelische] wie Röm[isch]-K[atholische] Kirche stehen noch vor 1789 und versuchen wie im Konkordat Napoleons von 1801 eine privilegierte gesell[schaftliche] Stellung zu verteidigen, statt die Menschenrechte als Aspekt der Integrität der Schöpfung zu begreifen (vgl. Acta 10,28).« (III 532)

Das »Schlusskapitel der Dogmengeschichte«, von dem als Kapitel 8 einige fragmentarische Notate abgedruckt sind, sollte eine »Liste ungelöster theologischer Fragen« bilden, zu denen besonders die Stellung und Funktion wissenschaftlicher Theologie und das Problem einer »(e)inheitliche(n) Exegese von A[ltem] und N[euem] T[estament]« gehören (III 533–537). Das letzte Wort freilich hat die lapidare Feststellung: »*αποκατάστασις πάντων* – unvermeidlich«.

Veranlasst durch den Problemdruck der Selbstpositionierung, hat das Werk in Umfang und Darstellungsstil kaum mehr den ursprünglich geplanten Charakter eines Lehrbuchs. Namentlich mit der Behandlung des NC wächst der Entwurf sich aus zur historischen Selbstvergewisserung, in der sich die theologischen und religionspolitischen Grundüberzeugungen des Autors so spiegeln, dass auch Licht fällt auf seinen biographischen Weg ins bürgerschaftlich-politische Engagement. Dabei kontruiert sich in Auseinandersetzung mit dem liberal-antidogmatischen Neuprotestantismus, aber auch mit einer – im Katholizismus, freilich ebenso im protestantischen Landeskirchentum diagnostizierten – klerikal-institutionellen Einschränkung der universalen Weite der göttlichen Weltpräsenz eine in sich konsistente Konzeption: Im Zentrum steht ein Verständnis des christlichen Glaubens als öffentliches Bekenntnis der *weltausgreifenden* Messianität Jesu, das im Dogma als wesentlich inhaltlich bestimmt entfaltet wird. Dogmengeschichte ist daher Bekenntnisgeschichte und dient auch dem Nachweis, dass das Dogma in der Geschichte im Kern genauso verstanden wurde. Dass auch die Reformation Bekenntnisse entwickelte, hält Ullmann deshalb gegen Harnack nicht für ein Selbstmissverständnis, sondern für sachgemäß. Im Prinzip habe die Reformation – etwa in der Kirchendefinition von CA 7 – die Universalität des Evangeliums festgehalten, ja sogar gegen deren mittelalterlich-römische Beschränkung »revolutionär« neu entdeckt. Wegen einer christologischen Engführung der Weltgegenwart Gottes habe sie es freilich versäumt, die weltdurchwirkende und weltgestaltende »Realpräsenz des Heiligen Geistes« zu erkennen, für die Thomas Müntzer eingestanden sei, und sich stattdessen landeskirchlich zu einer funktional limitierten Institution domestizieren lassen. Barmen habe wiederum in Abwehr staatlicher Eingriffsversuche epochal den umfassenden Weltanspruch Christi erneut bezeugt, der auch in der ökumenischen Bewegung leitend geworden sei, wie namentlich die trinitarisch präzisierte Basisformel des ÖRK bekenntnisförmig signalisiere. Die Suche nach Lehrkonsensen (GER, aber auch Leuenberg) erscheint demgegenüber als anachronistische Introspektion, die die Sendung nach außen konterkariert.

Man muss diesen Ansatz nicht in jeder Hinsicht teilen. Uneingeschränkt zu unterstreichen ist aus protestantischer Perspektive die Beschreibung des Dogmas als inhaltlich bestimmtes öffentlich-gemeinschaftliches Bekenntnis. Nicht zwingend ist aber die Folgerung, dies impliziere einen radikalen Gegensatz zum römischen Katholizismus. Diskussionsbedürftig ist auch die Grundsatzkritik an kirchlicher Institutionalisierung; diese führt jedenfalls nicht zwangsläufig zu klerikaler Verengung und selbsterhaltungsfixierter Nabelschau. Schwer nachvollziehbar ist entsprechend, warum zwischenkirchliche Lehrdialoge nicht zur – zu Recht geforderten – ökumenischen Weite des christlichen Zeugnisses beitragen können sollten. Und obwohl der Gedanke einer trinitarisch integrierten »Realpräsenz des Geistes« einen wichtigen innovativen Akzent setzt zur theologischen Weltdeutung, dessen Implikate noch weiter zu erforschen wären, ist doch zu fragen, ob die eigenwillige Synthese aus Luther und Müntzer historisch und sachlich tatsächlich tragfähig ist.

Formal ist die Gliederung anhand von Bekenntnissen konsequent und transparent. Sie nötigt allerdings dazu, vieles, was nicht unmittelbar daran anknüpft und dogmengeschichtlich dennoch relevant ist, gleichsam in Quasi-Exkursen einzufügen. Besonders auffällig ist dies, wenn das ganze (westliche) Mittelalter nur unter dem Aspekt der »Voraussetzungen der Reformation« behandelt wird. Da der Text zudem in weit ausgreifender Linienführung der Gedankenentwicklung des Autors folgt, ist

der Aufbau nicht durchweg übersichtlich, zumal orientierend untergliedernde Zwischenüberschriften in den teils sehr langen Kapiteln weithin fehlen; hier macht sich womöglich bemerkbar, dass Ullmann das Werk nicht mehr druckfertig machen konnte.

Gleichwohl wird, wer sich mit dem Autor auf den langen Lektüreweg der Erkundung der »Geschichte von Dogma und Bekenntnis der Kirche« macht, reich belohnt: mit einer Fülle gelehrteten Wissens, das sich fast immer aus eigenständig interpretierten Primärquellen speist, mit anregenden intertextuellen Querbezügen, mit originellen, den Forschungsstand herausfordernden Thesen, alles vorgetragen mit der Emphase der Weltdeutungsrelevanz von Theologie in Geschichte und Gegenwart (und von Theologiegeschichte für die Gegenwart) und der Weltrelevanz der Präsenz des göttlichen Geistes. Auch zwanzig Jahre nach Wolfgang Ullmanns Tod bleibt sein Werk lebendig, indem es zum Mit- und Weiterdenken, mitunter auch zum Widerspruch provoziert.