

## **‘Ecclesia semper reformanda’ - eine Tradition der Traditionsverzehrung?**

**Bernd Oberdorfer**

### **Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:**

Oberdorfer, Bernd. 2008. “‘Ecclesia semper reformanda’ - eine Tradition der Traditionsverzehrung?” In *Gebundene Freiheit? Bekenntnisbildung und theologische Lehre im Luthertum*, edited by Peter Gemeinhardt and Bernd Oberdorfer, 108–21. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

### **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/>



# ›Ecclesia semper reformanda‹ – eine Tradition der Traditionenverzehrung?

Bernd Oberdorfer

## 1. Die Reformation frisst ihre Kinder?

In Mexiko gibt es eine »Partei der institutionalisierten Revolution« (PRI). Der Name ist von einer eigentümlichen Doppeldeutigkeit: Meint er die Institutionalisierung und Verfestigung der *Resultate* der Revolution – oder meint er die Perpetuierung der revolutionären *Dynamik*, die immer erneut auch das bereits Verfestigte einer Überprüfung unterzieht und also sozusagen eine chronische produktiv-kreative Unruhe erzeugt? Sieht man, dass diese Partei über 70 Jahre lang (1929-2000) ununterbrochen die mexikanische Regierung stellte und auf allen Ebenen Staat und Gesellschaft nahezu vollständig dominierte, wird man vermuten dürfen, dass die erstgenannte, an Stabilität und Kontinuität orientierte Deutung faktisch ihr Handeln geleitet hat, möglicherweise verbunden mit einer romantisierenden Semantik des Ursprungsmythos und der Behauptung der vitalen Präsenz des revolutionären Schwungs. Ist die lutherische Kirche die »Kirche der institutionalisierten Reformation«? So kann man ja fragen angesichts der Formel »Ecclesia semper reformanda«, die (trotz ihres unklaren Ursprungs<sup>1</sup>) zum festen Bestandteil protestantischer Selbstverständigungsdebatten (auch im Gegenüber zum als reformresistent stilisierten Katholizismus) geworden ist. Auch diese Formel erweist sich bei näherer Betrachtung als durchaus doppeldeutig: Auf der einen Seite spricht sie explizit die Reform, die selbstkritische Revision als permanente Aufgabe der Kirche an, ja, man könnte sie sogar als Wesensaussage über die Kirche interpretieren: »Die Kirche ist Kirche als eine permanent zu reformierende«, und das impliziert die Bereit-

1. Das archaisierende Latein kann verdecken, dass sie erst in der Zeit nach dem II. Weltkrieg nachweisbar ist, erstmals vermutlich in: Wilhelm Schneemelcher (Hg.): *Ecclesia semper reformanda. Theologische Aufsätze*. FS Ernst Wolf, München 1952 (Evangelische Theologie, Beiheft).

schaft zur Kritik auch der reformatorischen Eigentraditionen. Auf der anderen Seite gilt eben dies als fundamentale Einsicht der Reformation des 16. Jahrhunderts, die als integrales Moment reformatorischer Theologie in der Gegenwart bewahrt und verteidigt werden muss. Pointiert gesagt: Die dynamisierende Formel kann einen lutherischen Traditionalismus begründen.

Diese Doppeldeutigkeit – so meine These – ist aber keineswegs Zufall, sondern siewohnt bereits der Reformation selbst inne und begleitet die Geschichte reformatorischer Kirchen bis in die Gegenwart. Die Dialektik von Traditionsknüpfung, Traditionskritik und Traditionsgenerierung kennzeichnet die Reformation, und es lässt sich zeigen, dass jede an die Reformation anknüpfende Auslegungsgestalt protestantischen Christentums diese Dialektik in irgendeiner Form bearbeiten musste und weiterhin muss. Das gilt – um in karikaturhafter Überzeichnung zwei Extreme zu nennen – für einen ›Bekenntnispositivismus‹, der dem Kerkordienbuch quasi-juridische Verbindlichkeit zuspricht, nicht weniger als für einen bekenntnisfreien Liberalprotestantismus, den mit der Reformation des 16. Jahrhunderts inhaltlich kaum mehr verbindet als das Bild des nur dem eigenen Gewissen verpflichteten Glaubenssubjektivismus. Man könnte die Geschichte der lutherischen Kirche geradezu schreiben als Geschichte der Traditionabbrüche und der Neuanknüpfungen, als Geschichte der Verschiebungen der Problemkonstellation unter neuen geistesgeschichtlichen Bedingungen etc. Der unterschiedliche Umgang mit der Paradoxie der ›Tradition der Traditionskritik‹ konstituiert dann auch den manifesten, dia- wie synchronen inner-lutherischen Pluralismus, der auch eine ›Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen‹ einschließt.

Daraus aber ergeben sich mehrere schwierige Probleme, die im Kern alle die Frage nach der lutherischen Identität, nach normativen Selbstbeschreibungen des Luthertums betreffen. So ist etwa zu fragen, woran sich denn die innerlutherischen Selbstverständigungsprozesse orientieren können, wenn doch der Protestantismus ein selbstreflexives Prinzip der Kritik auch der Eigentradition immer mit sich führt? Eine erste Antwort wäre: an seiner Ursprungsgestalt. Aber woran soll man sich zu deren Bestimmung halten? An Luther (den jungen Luther? den alten? die »reformatorische Einsicht« Luthers? den ›inneren Sinn‹ von Luthers »reformatorischer Einsicht« im Unterschied zu deren zeitgebundener ›Einkleidung‹?)? An Luther und Melanchthon (aber in welcher Gewichtung)? An die Bekenntnisschriften (welche? CA und Katechismen? oder auch die Konkordienformel?)? An die »lutherische Rechtfertigungslehre« als den *articulus stantis et cadentis ecclesiae*?

An die Bibel als die vom »protestantischen Schriftprinzip« genannte *norma normans*?<sup>2</sup>

Gerade das »Schriftprinzip« verweist aber auf einen zweiten schwierigen Komplex, denn dieses vermeintliche *fundamentum inconcussum* hat sich seit dem 18. Jahrhundert in zweierlei Hinsicht als höchst fragil erwiesen: Auf der einen Seite wurden die biblischen Texte und ihre kanonische Zusammenstellung als geschichtliche Produkte menschlicher Geistestätigkeit erkannt, was ihre theologische Normativität fraglich machte; auf der anderen Seite emanzipierte sich die historische Exegese von kirchendogmatischen Vorgaben und kam zu Auslegungen, die die kirchliche Lehre nicht deckten – das »Schriftprinzip« wendete sich also gegen seinen eigenen Ursprung, die Überzeugung, dass die lutherische Lehre »schriftgemäß« sei, verlor mindestens ihre Selbstverständlichkeit. Dies zwang zur Entwicklung neuer Strategien der Selbstvergewisserung, deren Kohärenz mit den traditionellen Formen immerhin erläuterungsbedürftig ist (Stichwort: Neuprotestantismus und Altprotestantismus).<sup>3</sup>

Hier kommt nun ein dritter, häufig in seiner Brisanz unterschätzter Aspekt ins Spiel: die Frage nämlich, welche Bedeutung die akkumulierte Geschichte der innerlutherischen Selbstvergewisserungen für die gegenwärtige Selbstvergewisserung des Luthertums hat. Um es an einem Beispiel zu illustrieren: Der Erfurter römisch-katholische Bischof Joachim Wanke hat unlängst bemerkt, die eigentlichen Probleme, die eine Verständigung mit dem Protestantismus erschweren, lägen nicht bei Luther, sondern bei »Schleiermacher und (dem), was danach kam« (mit Schleiermacher meinte er also nicht primär den individuellen Theologen dieses Namens, der vielmehr als Chiffre für die ›neuprotestantische‹ Theologie insgesamt fungierte).<sup>4</sup> Impli-

2. Die entsprechenden Identitätsdiskurse im 20. Jahrhundert habe ich analysiert in meinem Beitrag: Zwischen Prinzipialisierung und Historisierung. Zur Bedeutung des Rekurses auf Luther in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Joachim Eibach / Marcus Sandl (Hg.): Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR, Göttingen 2003 [= Formen der Erinnerung, Bd. 16], 215–231.
3. Vgl. dazu die umfassende Darstellung von Jörg Lauster: Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004, sowie meinen Beitrag: Die Bibel als Offenbarungszeugnis und Geschichtsdokument. Theologische Hermeneutik angesichts der Herausforderungen der Moderne, in: Hubert Zapf (Hg.): Theorien der Literatur. Grundlagen und Perspektiven. Bd. III, Tübingen 2007, 235–255.
4. Das Zitat stammt aus Wankes Gastareferat auf der Herbstsynode der EKD im Jahr

zit war dies natürlich mit der Aufforderung verbunden, der Protestantismus solle sich von seinen neuprotestantischen Aberrationen lösen und zurückkehren zu seinen geschichtlichen Wurzeln.<sup>5</sup> Aber ist dies möglich? Ist das 16. Jahrhundert tatsächlich die normative Ur-Zeit für lutherische Selbstvergewisserung (einmal abgesehen von dem oben angesprochenen Problem, das Normative an dieser Urzeit präzise zu benennen)? Oder gehört nicht vielmehr die Geschichte des Luthertums wesentlich zur lutherischen Identität selbst, so dass geschichtliche Entwicklungen nicht einfach durch den Hinweis delegitimiert werden können, dass die Reformatoren das doch anders gesehen oder praktiziert hätten? Dies betrifft übrigens nicht nur (wie das Bischof Wanke möglicherweise vorschwebte) einen ›modernistischen‹ Antidogmatismus oder ›neuprotestantische‹ Entwicklungen wie das Synodalwesen oder die Frauenordination, die ja – obwohl beide relativ jung – im Luthertum mittlerweile weithin als organisch aus der ›reformatorischen Einsicht‹ erwachsen gelten, sondern es betrifft auch das Verständnis von für das Luthertum zentralen dogmatischen Topoi wie der Rechtfertigungslehre. Ein nüchterner Blick auf die Geschichte auch des lutherischen Protestantismus zeigt ja, dass das Rechtfertigungsgeschehen (namentlich das Verhältnis von göttlichem Handeln und menschlichem Handeln) in vielfältigster Weise gedeutet worden ist und sich dabei starke Deutungstraditionen etabliert haben, die – plakativ gesagt – in mancher Hinsicht dogmatisch dem Tridentinum näher stehen als den Schmalkaldischen Artikeln, ohne dass sie aufgehört hätten, sich als protestantisch, ja gar lutherisch zu verstehen (wesentliche Teile der Aufklärungstheologie und der Theologie des Idealismus). War das ein Selbstmissverständnis, das durch kritischen Rekurs auf die ›ursprüngliche‹, ›reine‹ Rechtfertigungslehre beseitigt werden könnte und müsste, oder gehören diese Deutungstraditionen als Transformationsgestalten reformatorischer Theologie zur Identität des Luthertums selbst?<sup>6</sup>

2000. Vgl.: Braunschweig 2000. Bericht über die fünfte Tagung der neunten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 5. bis 9. November 2000, Hannover 2001, 165–172, hier: 171. Zitiert nach: Martin Ohst: »Reformation« versus »Protestantismus«? Theologiegeschichtliche Fallstudien, in: ZThK 99 (2002), 441–479, hier: 441.

5. Ohst (a.a.O., 442) macht auch auf den auffälligen Befund aufmerksam, dass selbst bei ökumenisch aufgeschlossenen römisch-katholischen Autoren häufig die protestantischen ›Unionskirchentümer keiner angemessenen Erwähnung gewürdigt werden.‹
6. Nur nebenbei weise ich darauf hin, dass diese Überlegungen Auswirkungen haben

Dies alles könnte zu dem Schluss verleiten, dass dem Protestantismus mit der Parole »Ecclesia semper reformanda« offenkundig von Anfang an ein Prinzip der Selbstzerstörung eingebaut sei. Wird da nicht sozusagen prinzipiell an dem Ast gesägt, auf dem man selbst sitzt? Und nötigt die geschichtliche Selbstpluralisierung des Protestantismus nicht zu der Einsicht: Die Reformation frisst ihre Kinder? Dass dies Katholiken häufig so erscheint, wundert nicht (es ist bezeichnend, dass Papst Benedikt XVI. in seinen Aussagen zum Protestantismus immer wieder hervorhebt, dieser sei ja so »vielfältig«). Doch auch im Luthertum selbst erheben sich regelmäßig Stimmen, die den innerprotestantischen Pluralismus und Modernismus beklagen und eine Rückkehr zu den reformatorischen Wurzeln fordern.<sup>7</sup> Nach dem bisher Gesagten überrascht es nicht, dass diese Forderung unterschiedlichste Gestalt annehmen kann. Sie kann sich entzünden an Tendenzen zur kirchlichen Neubewertung ethischer Fragen (z. B. Homosexualität) oder an kirchlichen Neuerungen (z. B. Frauenordination) oder auch an ökumenischen Verständigungen, die als Entfremdung vom ›Ursprung‹ oder ›Wesen‹ des Luthertums wahrgenommen werden. Sie kann in der Gestalt einer scharf antikatholischen Kritik an der »Konsensökumene« (oder auch: »sog. Konsensökumene«) auftreten, aber ebenso unter Berufung auf das Katholizitätsbewusstsein der Reformatoren in der Gestalt einer Kritik am sei's modernprotestantischen, sei's ›neo-gnesiolutherischen‹ Antikatholizismus. Umgekehrt beruft sich freilich auch die innerlutherisch-modernprotestantische Kritik an einem ursprungsorientierten ›Bekenntnispositivismus‹ seit mindestens Ritschl auf Luther selbst, indem sie dessen Kritik an der vor-

könnten für die Beurteilung von Konsensdokumenten wie der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«. Denn wenn es im Luthertum ein derart breites Spektrum von Interpretationen des Rechtfertigungsgeschehens gegeben hat und weiterhin gibt, die teilweise in einer manifesten Spannung stehen zu prägnanten Aussagen des 16. Jahrhunderts, ohne dass sie deshalb ausgegrenzt worden wären, dann dürfte es doch schwerer fallen, die römisch-katholische Position (die in diesem Spektrum gut Platz hätte) weiterhin als *kirchentrennend* aufzufassen. Um so bemerkenswerter (und deutungsbedürftiger) ist es, dass sich im Protest gegen die »Gemeinsame Erklärung« ›Gnesiolutheraner‹ und ›Liberalprotestanten‹ zusammengefunden haben: Die (zweite) Stellungnahme deutscher Hochschullehrer haben (um zwei symptomatische Namen zu nennen) Oswald Bayer und Friedrich Wilhelm Graf unterzeichnet, die sich ansonsten, namentlich in der Beurteilung der Neuzeit, dialektal voneinander unterscheiden. Sollte der Antikatholizismus der kleinste gemeinsame Nenner des Luthertums geworden sein?

7. Da es mir darum geht, *typische* Haltungen herauszuarbeiten, verzichte ich hier wie im Folgenden auf konkrete Belege.

gegebenen kirchlichen Lehre als prinzipielle Kritik an der *Form* »kirchliche Lehre« auffasst, auch auf die lutherische Lehrbildung selbst anwendet und daher jede formale Verpflichtung auf ›geltende‹ Bekenntnisse als – unlutherisch abweist.<sup>8</sup> Angesichts dessen könnte man vermuten, dass die Kohärenz der lutherischen Tradition weniger auf der inhaltlichen Ebene, sondern eher in den Strukturen der Identitätsvergewisserung zu finden sein könnte. Diese Strukturen will ich im Folgenden präziser zu beschreiben versuchen, zunächst im Blick auf die Reformation selbst, danach im Blick auf das, was ich oben »akkumulierte Geschichte« genannt habe.

## 2. Traditionsanknüpfung – Traditionskritik – Traditionsgenerierung in der Reformation

Ich beginne mit einer dreiteiligen These: *Die Reformation war eine Traditionsbewegung – und brach doch zugleich mit Traditionen – und bildete neue Traditionen*. Diese These will ich jetzt unter strukturellen Gesichtspunkten näher betrachten.

### A. *Die Reformation war eine Traditionsbewegung.*

Das wird nur diejenigen überraschen, die die der gegenreformatorischen Polemik entstammende und also keineswegs deskriptive, sondern wertende semantische Unterscheidung von »Altgläubigen« und »Neugläubigen« internalisiert haben.<sup>9</sup> Die Reformatoren verstanden sich zweifellos in einem noch näher zu qualifizierenden Sinn als Traditionswahrer. Man kann die Konflikte der Reformationszeit geradezu beschreiben als Streit um die rechte Traditionssanktierung. Allerdings zeigen sich schon beim Versuch, den Begriff »reformatio« sinnadäquat zu übersetzen, spezifische Nuancen. Ge- wiss ist »reformatio« die »Rückkehr« zu einer »Form« – aber soll nun zur

8. Vgl. Oberdorfer, Zwischen Prinzipialisierung und Historisierung, a.a.O. (Anm. 2), 217f. Zu Ritschl vgl. auch meinen Beitrag: Albrecht Ritschl. Die Wirklichkeit des Gottesreiches, in: Peter Neuner / Gunther Wenz (Hg.): Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 183-203.
9. Dies betont mit Recht: Johannes Burkhardt: Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517-1617, Stuttgart 2002, 77-80.

*ursprünglichen*, zur *alten* oder zur *angemessenen* Form zurückgekehrt werden? Hinter diesen Adjektiven verstecken sich durchaus unterschiedliche Konzepte. Geht es nämlich um die Rückkehr zu einer bestimmten geschichtlichen Gestalt des Christentums – sei es die ›apostolische Ursprungszeit‹, sei es die ›alte Kirche‹ –, oder geht es um die Rückkehr zur Orientierung an einer *Norm*, für die es keine volle geschichtliche Realisierungsgestalt gibt? Wie man am Vergleich zwischen Luther und Melanchthon feststellen kann, oszillierten die Antworten auf diese Frage schon bei den Reformatoren selbst. Gewiss ging es ihnen um die Rückkehr zur ›evangelischen Norm‹, aber namentlich bei Melanchthon spielt dabei doch das Interesse an einer Kontinuität mit der geschichtlichen Kirche eine wichtige Rolle (was ihm ja immer wieder den Vorwurf eines ›unlutherischen‹ Traditionalismus eintrug). In der Tat wird man fragen müssen, ob sich Wahrheitsnorm und geschichtliche Erscheinung wirklich ganz auseinanderhalten lassen. Gibt es das ›Wahre‹ nicht vielmehr nur jeweils in geschichtlicher Gestalt? Und tritt uns nicht jene Wahrheitsnorm immer nur über geschichtliche Vermittlungsgestalten gegenüber? Und außerdem: Muss nicht auch dieser ›Vermittlungsgeschichte‹ oder ›Bezeugungsgeschichte‹ eine theologische Bedeutung zugeschrieben werden?

Wie ist nun aber die Norm, zu der zurückgekehrt werden soll, zu greifen? Die negative Antwort der Reformatoren lautete bekanntlich: nicht über ein formal autorisiertes Lehramt. Stattdessen beriefen sie sich auf die Bibel: *sola scriptura*. D.h. auf einen kurzen Nenner gebracht: *Normvergewisserung geschieht durch Schriftauslegung*.

Diese kurze Formel aber hat es in sich. Das wird deutlicher, wenn wir sie genauer entfalten. Der Begriff »Normvergewisserung« benennt die Aufgabe, jene Wahrheitsnorm zu erfassen und zu benennen, vermittels derer die Erscheinungsformen des Christlichen auf ihre Sachgemäßheit überprüft werden. Diese Wahrheitsnorm ist nun nicht einfach zuhanden, sondern muss aus der Heiligen Schrift erhoben werden. Dabei ergibt sich aber ein grundlegendes Dilemma<sup>10</sup>: Die Heilige Schrift ist als Gotteswort unverfügbar und als menschliches Wort auslegungsbedürftig. Sie ist also zugleich menschlichem Verstehenszugriff *entzogen* – und *angewiesen* auf menschliches Verstehen. Die Reformatoren sahen dieses Dilemma und suchten es mit einer Doppelstrategie zu bearbeiten: Auf der einen Seite betonten sie, dass die Heilige Schrift sich selbst auslegt, d.h., dass ihr göttlicher Urheber ihren unverfügablen Sinn den Gläubigen erschließt (ohne dass es dafür einer for-

10. Vgl. dazu Lauster, Prinzip und Methode, a.a.O. (Anm. 3), 11-18, bes. 14f.

mal autorisierten Auslegungsinstanz bedürfte); auf der anderen Seite suchten sie den damit gegebenen Dezisionismus theonome Sinnvorgaben durch intensive, exegeschisch-argumentative Arbeit am Text einzugrenzen. Ich sage bewusst »eingrenzen« und nicht »ausschalten«; denn zwar geschah dies auch in Abgrenzung zu den sog. »Schwärmern«, die sich entweder auf den »Geist« unabhängig von der Schrift beriefen oder ihre Schriftauslegung nicht argumentativ auswiesen, aber die reformatorische Überzeugung, dass sich in eben jenen menschlichen Auslegungsvollzügen, die sich in der reformatorischen Lehre konkretisierten, die göttliche Selbstauslegung manifestiert, blieb doch sozusagen strukturell dem Ideologieverdacht ausgesetzt. Die Normvergewisserung konnte, ja durfte so nicht zu einem definitiven Abschluss kommen. Die Re-formatio, die Rückkehr zur wahren Form konnte daher nicht die Gestalt einer Rückbesinnung auf eine geschichtlich gegebene Form annehmen. Dass die Reformation eine Traditionsbewegung gewesen sei, lässt sich daher vielleicht auch in einem anderen als dem üblichen Sinn verstehen: die Reformation nämlich als eine Weitergabe-Bewegung, in der die Rückbesinnung zugleich Fortschreibung ist. Damit komme ich zum zweiten Aspekt meiner These:

### *B. Die Reformation brach mit Traditionen.*

In welchem enormem Umfang dies geschah, ist mit wenigen Stichworten deutlich gemacht: Zölibat, communio sub una, lateinische Messe, Messopfer, Fegefeuer, Heiligenanrufung etc. etc. Trotz Luthers bekannter Vorsicht und Behutsamkeit bei der praktischen Umsetzung der Reformen (berühmtestes Beispiel: die Invocavit-Predigten) kann man auch heute eigentlich nur staunen über die Entschlossenheit, ja Unerschrockenheit, mit der die Reformatoren ihre Einsichten gegen z. T. viele Jahrhunderte lang eingespielte Praktiken und Ordnungen, tief verwurzelte Elemente der Volksfrömmigkeit und tragende Bausteine der mittelalterlichen Theologie zur Geltung brachten. Sie legitimierten dies im Wesentlichen mit zwei Argumentationsfiguren: Zum einen beriefen sie sich darauf, dass die von ihnen beanstandeten Lehren und Praktiken ihrerseits Abweichungen von der wahren Form darstellten, zu der die getätigten Reformen eben zurückkehrten. Dabei fällt auf, dass sie diese wahre Form nicht allein mit der Norm des Schriftgemäßen identifizierten, sondern sich dabei auch um die Anknüpfung an geschichtliche Traditionen bemühten.<sup>11</sup> Zum anderen unter-

11. So wurde gegen den Zölibat (neben seiner fehlenden biblischen Begründung) auch

schieden sie zwischen heilsrelevanten und daher der menschlichen Disposition entzogenen Ordnungen und »traditiones humanae« (CA 7), denen keine letzte Verbindlichkeit zukommt und die daher ohne Schaden beibehalten oder verändert werden dürfen, die aber verändert werden müssen, wenn sie mit dem Schein von Letztverbindlichkeit auftreten.<sup>12</sup>

Klar ist jedenfalls, dass die Reformatoren mit Fehlentwicklungen *der Kirche selbst*, nicht nur mit Fehlentwicklungen *in der Kirche* rechneten, dass sie den Gang der Kirchengeschichte also nicht als in sich kohärente, kontinuierliche Entfaltung der Wahrheit verstanden. Und klar ist, dass sie den Christen die Fähigkeit zuschrieben, derartige Fehlentwicklungen zu erkennen und ihnen ggf. auch durch den Bruch mit dominanten Traditionen gegenzusteuern. Mit anderen Worten: Die Faktizität von Traditionen hat keine theologische Beweiskraft. Die Kirchengeschichte ist auch im positiven Sinne nicht das Kirchengericht. Etwas abstrakter ansetzend könnte man auch sagen: Die reformatorischen Traditionsschüsse lebten von einer kognitionstheoretischen Voraussetzung, der Überzeugung nämlich, dass wir uns in ein distanziertes Verhältnis setzen können zu den Traditionen, in denen wir leben. Wir können in bestimmter Hinsicht ›aus der Zeit springen‹, um uns zu der Zeit ins Verhältnis zu setzen. Dass dieses ›Aus-der-Zeit-Springen‹ seinerseits in der Zeit geschieht, ›an der Zeit ist‹ und (zumindest teilweise) schlicht durch Anknüpfen an andere Traditionen als die kritisierte geschieht (wie häufig aus der geschichtlichen Distanz erkennbar wird), ist zwar richtig, darf aber nicht zum prinzipiellen Argument gegen die Distanzierungsfähigkeit gemacht werden, wenn anders der Mensch nicht nur als bloße Funktion der Geschichte, der Tradition, in der er steht, erscheinen soll.

### *C. Die Reformation bildete neue Traditionen.*

Die reformatorische Verbindung von Traditionssanktierung und Traditionskritik wurde selbst traditionsbildend. Sie gerann selbst in eine spezifische Form. Die innerkirchliche Reformbewegung wurde zur eigenständigen Kirche neben der römischen Kirche (wie diese umgekehrt sich von der einen Kirche zur faktischen Partikularkirche konfessionalisierte). Die Deu-

angeführt, dass er erst seit weniger als fünfhundert Jahren verpflichtend sei. Damit wurde für die (in den Augen der Zeitgenossen neue) Praxis der Priesterehe eine ältere Tradition geltend gemacht, der gegenüber der Zölibat eine Neuerung darstellte.

12. Das betrifft z. B. Fastenregeln oder liturgische Kleidung.

tung dieses unbestreitbaren Phänomens ist hoch umstritten. So kann die Verstetigung der reformatorischen Bewegung durch Institutionalisierung und normative Selbstthematisierung (d.h. Bekenntnisbildung) als sachgemäßer Ausdruck der reformatorischen Einsicht erscheinen. Nicht selten wird aber auch die Legitimität der Entwicklung angezweifelt, aus durchaus unterschiedlicher Perspektive. Halten die einen die Verselbständigung als solche für einen geschichtlich vielleicht unvermeidlichen, aber theologisch unangemessenen und auch den eigentlichen Intentionen der Reformatoren zuwider laufenden Betriebsunfall, dessen Folgen heute durch Konsensgespräche überwunden und in eine neue Einheit integriert werden sollen, so bejahren andere die Verselbständigung, kritisieren aber die Verkirchlichung als problematische Anpassung an die doch im protestantischen Prinzip bereits überwundene ›katholische‹ Form der dogmatischen Lehrkirche. Diese Einschätzungen beeinflussen dann natürlich auch die Deutung der Textbestände, in denen die generierte Eigentradition sich normativ ausformuliert, und zwar in Hinsicht auf deren Funktion, Aussageabsicht und überzeitliche Verbindlichkeit. Wer normative Selbstdefinitionen in Gestalt von »geltender Lehre« für unverzichtbar und sachgemäß hält, wird die Bekenntnisbildung des 16. Jahrhunderts kaum für eine Erstarrung der lebendigen Lava der reformatorischen Gottumittelbarkeit halten wollen, sondern ihr eine den geschichtlichen Entstehungskontext transzendernde Geltung als Orientierungspunkt kirchlicher Selbstverständigung zuschreiben. Wer die Verstetigung der reformatorischen Bewegung jedoch primär unter dem Gesichtspunkt des Verlusts der Einheit wahrnimmt, kann die Entstehung normativer Lehre als Form verbindlicher kirchlicher Selbstvergewisserung durchaus als Ausdruck einer zumindest formalen Kontinuität zur römischen Kirche anerkennen, die die Kompatibilität beider Größen sichert, wird die Bekenntnisschriften aber verständigungsorientiert als Ausdruck des reformatorischen Katholizitätsbewusstseins lesen und beispielsweise die Aufnahme der altkirchlichen Symbole sowie die ›ökumenische‹ Gesinnung der Confessio Augustana besonders würdigen. Wer hingegen die Reformation als neues Durchbrechen des lebendigen Evangeliums gegenüber der Erstarrung in äußerlichem Ritualismus und dogmatistischer Form versteht, wird die Etablierung neuer Normativität als Selbstmissverständnis, ja als Rückkehr zu den vermeintlichen Fleischköpfen Roms auffassen und versuchen, die entstandenen Traditionenbestände von ihrer lebendigen Quelle her erneut zu verflüssigen.

Diese Vielfalt der Urteile und Perspektiven ist als solche bereits höchst bemerkenswert, und es dürfte kaum gelingen, sie zu vereinheitlichen (oder

gar eine dieser Perspektiven als die allein sachgemäße zu etablieren). Dreierlei scheint mir aber wichtig anzumerken:

Erstens dürfte kaum zu bestreiten sein, dass die Generierung von Eigentradition nicht nur geschichtlich unvermeidlich war, sondern auch in der Natur der Sache lag, sprich: der inneren Dynamik von Traditionsknüpfung und Traditionskritik entspricht, die ich als das Spezifikum der Reformation herausgearbeitet habe. Reformatorisches Christentum ist kein mathematischer Punkt, dem keine Ausdehnung zukommt. Dies zu sagen, widerspricht einem ›liberalprotestantischen‹ Antinstitutionalismus und Antidogmatismus. Die Verkirchlichung ist kein Selbstmissverständnis des Protestantismus. Es widerspricht aber auch einem (im 20. Jahrhundert besonders im Barthianismus gepflegten) Pathos der permanenten Selbstaufhebung der Kirche, das jede Bemühung um institutionelle kirchliche Selbsthaltung als sündige Selbstzentrierung ablehnt. Es widerspricht schließlich jedem Ökumenismus, der die Ausdifferenzierung von Kirchentümern als solche bereits zum Widerspruch gegen den Willen Jesu erklärt. Die entstandene kirchliche Eigentradition reformatorischen Christentums hat eine auch theologisch zu würdigende Eigenwürde, die gegen Einsprüche von außen und von innen legitimerweise zu verteidigen ist.

Zweitens aber: Die normativen Traditionen des Luthertums enthalten selbst ein selbstrelativierendes Prinzip, das ihrer Verabsolutierung wehrt, nämlich ihre Selbstunterscheidung als *norma normata* von der Heiligen Schrift als *norma normans*. Auch hier begegnet natürlich das bereits erwähnte Paradox, dass es ja eben in den Bekenntnisschriften selbst steht, dass sie ihre Geltung relativieren. Und so ist es gerade diese Selbstunterscheidung, die die Autorität der Bekenntnisschriften begründet. Ironischerweise könnte also die ›Selbstbescheidung‹ den Vollzug der Selbstrelativierung behindern. Dies zumal deshalb, weil ja keineswegs klar ist, wie der ›Einspruch‹ der Heiligen Schrift gegen die Bekenntnisschriften ggf. geltend gemacht werden kann. Dennoch ist es nicht bedeutungslos, dass in die normativen Texte des Luthertums gleichsam eine Unruhe eingebaut ist, die selbst der entschiedenste lutherische Traditionalismus – ja gerade er – gar nicht umhin käme mit zu transportieren. Allerdings ist es nicht primär diese gleichsam textimmanente Selbstrelativierung, die die Entwicklungsdynamik des Luthertums bestimmt hat. Vielmehr wurde längerfristig die Orientierung an den normativen Texten faktisch relativiert durch eine allgemeinere Dynamik.

Drittens nämlich: Auch die reformatorische Traditionsbildung unterliegt der Dynamik von Traditionsknüpfung, Traditionskritik und (neuer) Traditionsbildung. Die reformatorische Eigentradition wurde selbst Gegen-

stand von Anknüpfung und Kritik und erfuhr dadurch eine Weiterbildung, die dann denselben Aneignungsprozessen ausgesetzt war, u. s. f. Dabei wurden z. T. folgenreiche Umbesetzungen vorgenommen. Dies will ich im Folgenden noch in wenigen Strichen skizzieren und abschließend ekklesiologische Konsequenzen andeuten.

### 3. Die geschichtliche Dynamik der reformatorischen Eigentradition

Wenn man nicht annehmen möchte, dass der Protestantismus als völlig amorphe Agglomeration diverser, sich ständig neu erfindender, geschichtsloser Antikatholizismen zu beschreiben ist (und für diese Annahme gibt es keinen Grund), dann muss es so etwas wie eine diachrone Identität des Protestantismus geben, die *Formen gewusster und bewusst gepflegter Kontinuität* einschließt. Bei aller innerprotestantischen Ausdifferenzierung wird man in der Tat sagen können, dass sich protestantische Selbstvergewisserungsdiskursen immer auf die zu Texten verdichteten geschichtlichen Erfahrungen ihrer ›Gründungszeit‹ bezogen und insofern ›Traditionen pflegten‹. Dies geschah allerdings in der typisch gebrochenen Weise, für die die Bekenntnisschriften selbst ein charakteristisches Modell darstellen: Sie sind normative Selbstbeschreibungen der lutherischen Kirche, relativieren aber ihre eigene Geltung, indem sie die Heilige Schrift als die ihnen vorgegebene Primärnorm benennen. Beide Parameter – die normativen Selbstbeschreibungen und die Geltendmachung der Primärnorm – haben freilich im Verlauf der Geschichte tiefgreifende Umformungen erfahren. Schon der Pietismus kritisierte die Fixierung auf die doktrinären Selbstfestlegungen des 16. Jahrhunderts und isolierte daraus gewissermaßen zwei zentrale inhaltliche Momente, nämlich das Schriftprinzip und die Konzentration auf die individuelle Glaubensgewissheit, die er in charakteristischer Modifikation übernahm. Der Pietismus verstand sich daher durchaus als protestantisch, schloss aber erkennbar selektiv an die normativen Traditionen des 16. Jahrhunderts an. In gewisser Weise wendete sich das Schriftprinzip bereits hier gegen seine ›Erfinder‹. Umso gravierender wirkten sich die Entwicklungen des 18. Jahrhunderts aus, die Emanuel Hirsch zu Recht mit dem Begriff »Umformungskrise« belegt hat.<sup>13</sup> Zunächst erfasste das entstehende *histori-*

13. Dies ist die Leitperspektive von Hirschs fünfbändiger »Geschichte der neuern evan-

*sche Bewusstsein* die kirchlichen Dogmen und Lehrbildungen und beleuchtete deren geschichtlich-genetische Kontingenz; das galt natürlich auch für die reformatorischen Bekenntnisschriften. Spätestens seit Semlers Rekonstruktion der Kanongeschichte wankte dann freilich auch die zweite, entscheidende Säule des reformatorischen Selbstverständnisses, die Identifikation der Bibel mit Gottes Wort. Konnte bisher die Relativierung der Lehrdokumente der Reformation gleichsam abgefedert werden durch den von den Reformatoren selbst geforderten Rekurs auf die Heilige Schrift, so verlor diese Möglichkeit jetzt ihre selbstverständliche Evidenz. Die »Krise des Schriftprinzips« erwies sich als Grundlagenkrise des Protestantismus.

Es ließe sich sehr schön zeigen, dass sich die protestantische Theologie im 19. und 20. Jahrhundert an der Frage abarbeitete, wie unter den veränderten Bedingungen normative Selbstbeschreibungen in Orientierung an einer vorgegebenen und unverfügbarer Primärnorm entwickelt werden können. So ist etwa der Rekurs auf Luthers anti-doktrinal gedeutetes Glaubensverständnis deutlich erkennbar als funktionales Äquivalent zur konfessionellen Selbstvergewisserung kraft eines *corpus doctrinae*, ebenso wie der »historische Jesus« oder das »Evangelium Jesu« die Bibel als Primärnorm ersetzen sollten. Von einer einlinigen Entwicklung – etwa in Richtung auf eine immer stärkere Entdoktrinalisierung – kann allerdings kaum gesprochen werden. Offenkundig führt die ›Tradition der Traditionskritik‹ nicht notwendig zu einer ›Traditionsverzehrung‹, sondern eher zu einer Pluralisierung der Traditionsknüpfungen, zu einer Kopräsenz unterschiedlicher Formen von Kontinuitätsvergewisserung. Identitätsstiftend wären dann weniger die inhaltliche Bestimmung selbst als der ›Instanzenzug‹, über den diese sich vollzieht, und in bestimmter Hinsicht auch die erinnerte Geschichte vergangener Selbstdefinitionen, die nicht einfach übersprungen werden dürfen zugunsten einer fiktiven Ursprungsunmittelbarkeit.

Daraus folgt keine pure Beliebigkeit. Es gilt die eigene Position ja argumentativ an Einsichten auszuweisen, die man als elementare Einsichten der Reformation oder jedenfalls als Fortführung von diesen kenntlich zu machen vermag. Aber es folgt daraus eine gewissermaßen prinzipielle Randunschärfe, die es verbietet, eine Position als »die« einzig mögliche »lutherische« oder »reformatorische Position« zu etablieren. Freilich darf das nicht dazu führen, auf kirchliche Selbstfestlegungen grundsätzlich zu verzichten. Das würde die Kirche ja jeglicher Handlungs- und nicht zuletzt Dialog-

gelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Gütersloh 1949-1954.

fähigkeit berauben und wäre auch insofern unrealistisch, als die Kirche permanent Entscheidungssituationen ausgesetzt ist, in denen auch die praktizierte Nicht-Festlegung eine Festlegung ist. Aber die genannte ›Randunschärfe‹ spricht doch eher für einen ›inklusivistischen‹ Entscheidungsstil als für starke Exklusionen. Dies wäre nicht nur im innerlutherischen Diskurs (wo dies längst so praktiziert wird), sondern auch im ökumenischen Dialog (und bei der Beurteilung von dessen Resultaten) zu beachten.

Ist die lutherische Kirche die »Kirche der institutionalisierten Reformation«?, fragte ich am Anfang. Ich finde, in der schillernden Doppeldeutigkeit, die diesen Begriff auszeichnet, und mit einem Schuss Selbstironie kann man diese Frage durchaus bejahen.