

Traditionsbindung, Traditionsfortschreibung, Traditionskritik im Protestantismus - historische und systematische Perspektiven

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2010. "Traditionsbindung, Traditionsfortschreibung, Traditionskritik im Protestantismus - historische und systematische Perspektiven." In *Tradition in den Kirchen: Bindung, Kritik, Erneuerung*, edited by Uwe Swarat and Bernd Oberdorfer, 119–35. Frankfurt am Main: Lembeck.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

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

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Traditionsbindung, Traditionsfortschreibung, Traditionskritik im Protestantismus – historische und systematische Perspektiven

1. „Die Tradition, das sind die anderen“?

Protestantismus und Tradition – das klingt beim ersten Hören wie Feuer und Wasser. Sind die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen nicht gleichsam der institutionalisierte Traditionsbruch?¹ Haben die Reformatoren nicht selbst die Verbindlichkeit der „*traditiones humanae*“ (CA 7) für den Glauben bestritten, im Namen der allein authentischen Heiligen Schrift? Und haben sie dies nicht durch die Tat bezeugt, indem sie die Messe beseitigten, die Priesterehe einführten, sich aus der apostolischen bischöflichen Amtssukzession lösten – kurz: sich in vielfacher Hinsicht aus dem breit fließenden Strom der Tradition verabschiedeten, der die Kirche der Gegenwart mit ihrer apostolischen Quelle verbindet? So sahen es (und sehen es z. T. bis heute) viele in der römisch-katholischen und wohl auch in der orthodoxen Kirche, und implizit scheint dieses Urteil auch das kulturelle Bewusstsein zu teilen, das die evangelische Kirche frühestens 1517 beginnen lässt und (bis in wissenschaftliche Literatur hinein) keinen Anstoß daran nimmt, die ursprünglich polemisch gegen die Protestanten gerichtete Unterscheidung von „Altgläubigen“ und „Neugläubigen“ als deskriptive Kategorisierung zu übernehmen. Zumindest im neuzeitlichen Protestantismus entspricht diese Charakterisierung freilich durchaus dem Selbstbild vieler Protestanten, die in der Fähigkeit zu „Neuerungen“, zur „Erneuerung“, zum Abwerfen geschichtlichen „Ballasts“ geradezu den Vorzug ihrer eigenen Form des Christentums erkennen, während sie andere Konfessionen als Gefangene ihrer Geschichte empfinden, die dadurch unfähig seien, den christlichen Glauben zeitgemäß, d. h., für die Zeitgenossen verständlich zu bezeugen und zu leben. Kurz: Die Tradition, das sind die anderen.

1 Vgl. dazu auch meinen Beitrag: „*Ecclesia semper reformanda*“ – eine Tradition der Traditionsverzehrung?, in: Peter Gemeinhardt / Bernd Oberdorfer (Hg.): *Gebundene Freiheit? Bekenntnistradition und theologische Lehre im Luthertum. Historische, systematische und institutionstheoretische Perspektiven*, Gütersloh 2008, 108–121.

Allerdings gerät man schnell in Paradoxien, wenn man die Implikationen eines solchen anti-traditionalistischen Selbstverständnisses reflektiert. 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. Selbst wenn es also richtig sein sollte, dass sich der Protestantismus einem Traditionsbruch verdankt und das Prinzip der Kritik von Traditionen in sein hermeneutisches Fundament eingebaut hat (wir werden darauf zurückkommen, inwieweit und in welchem Sinne das zutrifft), muss man doch einräumen, dass eben dies *traditionsbildend* geworden ist. Gibt es mithin eine *Tradition der Traditionskritik*? Zumindest wird man sagen müssen, dass sich evangelische Kirchen in ihren Selbstvergewisserungsdiskursen immer auf die zu Texten verdichteten geschichtlichen Erfahrungen ihrer „Gründungszeit“ beziehen und insofern „Traditionen pflegen“ (wobei es dann, wie wir sehen werden, durchaus strittig – und historisch variabel! – ist, welche Texte normativ hervorgehoben und wie diese „Gründungserfahrungen“ interpretiert werden).

Indes wird die Sache noch erheblich komplizierter, wenn wir bedenken, dass die Reformatoren sich keineswegs als Neuerer verstanden. Im Gegenteil wiesen sie diesen Anspruch weit von sich und sahen sich als Anwälte des Alten, Ursprünglichen, von dem gerade die etablierte Kirche sich im geschichtlichen Verlauf abgewendet habe. Der Bruch mit kirchlichen Traditionen wurde grundsätzlich *im Namen des Alten* vollzogen. In dieser Hinsicht waren sowohl Luther als auch Melanchthon (wenn auch mit unterschiedlichen Parametern) *konservativ*. In der Reformationszeit standen sich daher nicht „Altgläubige“ und „Neugläubige“, sondern unterschiedliche Gruppen von „Altgläubigen“ gegenüber, von denen jede die jeweils andere der Abweichung vom Ursprung bezichtigte. Die Reformatoren also: Traditionalisten?!

Dieser Befund lässt sich auch nicht dadurch kritisch relativieren, dass das „reformatorische Schriftprinzip“ doch gewissermaßen einen Sprung aus der Geschichte impliziere, weil der unmittelbare Rekurs auf die Heilige Schrift die Geschichtlichkeit der Vermittlung des göttlichen Wortes überspringe und eine ungeschichtliche Gleichzeitigkeit mit den Ursprungszeugen suggeriere. Denn zum einen erwies sich der Rekurs auf die Heilige Schrift im Horizont des humanistischen „Ad fontes“ als durchaus zeitgemäße (und also sowohl geschichtlich vermittelte als auch geschichtlich vermittelbare) Form des normativen Umgangs mit den anerkannten Ursprungszeugnissen des Glaubens. Zum anderen lehnten weder Luther

noch Melanchthon die von ihnen vorgefundenen geschichtlich geprägten Formen des Christlichen einfach pauschal ab, so als hätte es zwischen Paulus und der Reformation keine auch für die Gegenwart noch normativ relevanten Entwicklungen gegeben. Die Tatsache, dass das Begründungsgefüge kirchlicher Normativität sich in der Tat hin auf die Heilige Schrift als alleinige *norma normans* verschob, bedeutet nicht, dass die *normae normatae* dadurch bedeutungslos geworden wären. Was die kirchliche Lehre betrifft, zeigt u. a. die Übernahme des Trinitätsdogmas, dass die Reformatoren den Traditionsanschluss suchten – und dies gilt auch für Luther, obwohl es bei Melanchthon vielleicht offensichtlicher ist.

M. a. W.: Die Reformation entwickelte spezifische Formen der rekursiven *Traditionsbindung*. Mit der sukzessiven Ausdifferenzierung sich voneinander abgrenzender „Konfessionen“ (im konstitutiven Plural) entstand freilich auch auf reformatorischer Seite die verstärkte Nötigung zu einer reflexiven Selbstthematisierung, die einher ging mit der Generierung von *Eigentradition*. *Traditionsbindung* ging über in *Traditionsbildung*. Auffälligstes Resultat ist das Konkordienbuch von 1580 als normative Sammlung von Texten aus der Gründungs- bzw. Konsolidierungsphase protestantischen Kirchentums, die durch Voranstellung dreier altkirchlicher Glaubensbekenntnisse („ökumenische Symbole“) als Zeugnis der einen „katholischen“ Kirche gekennzeichnet wurden. Das Konkordienbuch enthielt (im „Summarischen Begriff“ der Konkordienformel) Regeln für die Auslegung seiner selbst, die einer Selbstrelativierung gleichkamen, nämlich die Selbstunterscheidung der gesammelten Texte als *normae normatae* von der Heiligen Schrift als *norma normans*.²

Diese Selbstrelativierung transportierte allerdings ein Paradox: Es ist ja der verbindliche Text selbst, der seine eigene Relativierung gebietet. Zwar war dabei die Instanz genannt, der die Bekenntnisschriften ihre eigene Geltung unterordneten, die Heilige Schrift. Aber es blieb die Frage offen, wie die Auslegung der Heiligen Schrift rückwirken kann auf den konkreten Geltungsanspruch der Bekenntnisschriften, die zu dieser Schriftauslegung ausdrücklich auffordern.

Die Bekenntnisschriften als normative Selbstthematisierung der lutherischen „Religionspartei“ stellten also ihre eigene Geltung unter einen

2 Vgl. bes. BSLK 767,14–768,7 und 769,19–26. Zu beachten ist auch eine interne Differenzierung, ja Hierarchisierung bei den Bekenntnisschriften selbst: Die Konkordienformel verstand sich als Kommentar zur sachgemäßen (d. h., u. a. calvinistische Deutungen ausschließenden) Interpretation der *Confessio Augustana* (invariata!). Zum Thema vgl. Athina Lexutt: *Unica regula et norma*. Zum Verhältnis von Schrift und Tradition im reformatorischen Verständnis, in: Gemeinhardt / Oberdorfer (Hg.), *Gebundene Freiheit?*, a. a. O., 143–165.

Vorbehalt, von dem aber seinerseits unklar blieb, wie er ggf. *gegen* die Bekenntnisschriften geltend gemacht werden könnte. Dies gab der Normativität der Bekenntnisschriften etwas sozusagen prinzipiell Schillerndes oder – um es etwas vornehmer auszudrücken – Dialektisches.

Im Zuge dieser eigentümlichen Dialektik ist das Verhältnis von Traditionsgeltung und Traditionskritik im Luthertum stets problematisch geblieben. Im Wesentlichen boten und bieten sich drei Deutungsvarianten für dieses Verhältnis an:

1. *Vorrang der Traditionstreue*: Den Bekenntnistraditionen wird ein „Vertrauensvorschuss“ eingeräumt: Sie können Geltung beanspruchen, *weil* sie schriftgemäß sind. Sie können deshalb auch als hermeneutischer Schlüssel für das Verständnis der Heiligen Schrift gelten.

2. *Freiheit zur Kritik*: Die Selbstrelativierung der Bekenntnisschriften ermächtigt zu ihrer Kritik im Namen der Schrift; dies ermöglicht einen distanzierenden Umgang mit den normativen Traditionen. Dieser distanzierende Umgang kann im Übrigen durchaus unterschiedlichen Intentionen folgen: Er kann „liberalprotestantisch“ die buchstäbliche Geltung der Bekenntnisschriften im Namen eines neuzeitlichen Protestantismus relativieren; er kann aber auch im Namen der „sichtbaren Einheit“ der Kirche die kirchentrennenden Differenzen des 16. Jahrhunderts zu überwinden suchen.

3. *Traditionstreue im Namen der Freiheit*: Gerade dass die Bekenntnisschriften ein selbstrelativierendes Prinzip enthalten, nötigt dazu, ihre Geltung festzuhalten. Versuche, diese Geltung kritisch einzuschränken bzw. die normativen Texte konstruktiv fortzuschreiben, können in dieser Perspektive als Gefährdung des selbstrelativierenden Prinzips erscheinen.³

3 So versteht etwa Elisabeth Gräß-Schmidt (im Anschluss an Wilfried Härle, vgl. ders.: Dogmatik, Berlin – New York 1995, 404) die Aufnahme der westlichen, um das „Filioque“ erweiterten Fassung des Nicaeno-Constantinopolitanums in die lutherischen Bekenntnisschriften als exemplarischen Anwendungsfall der von diesen selbst prinzipiell eingeforderten Revidierbarkeit kirchlicher Lehre. Eine Veränderung des Bekenntnistextes (im Sinne einer Rückkehr zum „unveränderten“ griechischen Ursprungstext) erscheint in dieser Perspektive als Negation eines grundlegenden Prinzips reformatorischer Theologie. Vgl. dies.: Werbeschrift für das Filioque, in: Wilfried Härle / Reiner Preul (Hg.): Marburger Jahrbuch Theologie XII: Ökumene, Marburg 2000, 139–151, und meine kritischen Anmerkungen: Ist das Filioque-Problem ein gordischer Knoten?, a. a. O., 153–166.

2. Identität im Wandel: Protestantische Vergewisserungsdiskurse im historischen Längsschnitt⁴

Ich habe diese Typologie enggeführt auf das Verhältnis zwischen den *Bekenntnisschriften* als dem Inbegriff normativer Selbstbeschreibungen und der *Heiligen Schrift* als der von diesen Bekenntnisschriften selbst als ihr eigenes Beurteilungskriterium vorgegebenen Primärnorm. Das Modell muss aber gleichsam dynamisiert werden, wenn es der geschichtlichen Entwicklung des Protestantismus gerecht werden soll. Denn beide Seiten des Verhältnisses – die normativen Selbstbeschreibungen und die Geltendmachung der Primärnorm – haben 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 – und die „echten“ Lutheraner haben diese Verschiebung auch schnell bemerkt, wie ein Blick in die Geschichte der ebenso spannungsreichen wie produktiven Diskurse zwischen „orthodoxen“ und „pietistischen“ Protestanten (ganz abgesehen von den vielfältigen Mischformen) belegen könnte.⁵ 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. Diese betraf beide Seiten des genannten Verhältnisses. Zunächst erfasste das entstehende *historische Bewusstsein* die kirchlichen Dogmen und Lehrbildungen und beleuchtete deren geschichtlich-genetische Kontingenz; das galt natürlich auch für die reformatorischen Bekenntnisschriften. Dies konnte – wie das Beispiel der „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ Gottfried Arnolds zeigt – noch im Bannkreis

4 Vgl. dazu auch die historischen Fallstudien in: Gemeinhardt / Oberdorfer (Hg.), *Gebundene Freiheit?*, a. a. O.

5 Was etwa die Rechtfertigungslehre betrifft, so war der pietistische Bekehrungs- und Heiligungsernst nicht leicht von der durch die Reformatoren doch eindeutig verworfenen „Werkgerechtigkeit“ zu unterscheiden. Dies erforderte auf beiden Seiten immer erneute Interpretationsbemühungen. Vermutlich wird man aber sagen müssen, dass Teile des Pietismus in dieser Frage dem Rechtfertigungsdekret des Tridentinums faktisch näher standen als den Schmalkaldischen Artikeln.

des Pietismus, nämlich im Namen eines ursprünglichen, authentischen, undogmatischen Christentums geschehen, wie Arnold es bei den frühen Christen zu finden meinte. 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 Bibel wurde erkennbar als Teil eines Überlieferungsprozesses – wie sollte sie da noch dessen kriterielles Gegenüber sein können? Die „Krise des Schriftprinzips“ erwies sich als Grundlagenkrise des Protestantismus.⁶ Wenn nämlich die Verbindlichkeit der reformatorischen Lehrbildungen und die Zuverlässigkeit des von den Reformatoren entwickelten hermeneutischen „Instanzenzugs“ fragwürdig wurden, wie sollte dann eine „protestantische Identität“, die in irgendeiner Form an die Reformation anschloss, noch möglich sein? Deutlich war indes, dass die römisch-katholische Lösung einer formal autorisierten Lehr- und Identitätsvergewisserung keine gangbare Alternative darstellte, da sie der aufklärerischen Kritik an vernünftig nicht ausweisbaren Wahrheitsansprüchen wohl noch stärker ausgesetzt war als das reformatorische Schriftprinzip. Was aber dann?

Ein wichtiger Schritt war gewiss der Rückgang vom „dogmatischen Christus“, wie er nach Überzeugung der gesamten kirchlichen Tradition in der Bibel bezeugt ist, auf den „historischen Jesus“, wie er historisch-kritisch aus der Bibel rekonstruiert werden kann, als Referenzpunkt theologischer Verbindlichkeit. Dieser Rückgang erfüllte zwei Bedingungen: Auf der einen Seite erlaubte er es, die Kritik am Dogma ebenso wie die Kritik an der Schriftautorität zu übernehmen, ohne der Bibel damit jede Bedeutung für die theologische Wahrheitsfindung absprechen zu müssen – sie ist eben jenes geschichtliche Dokument, das Zeugnisse von Jesus übermittelt. Auf der anderen Seite war der Rekurs auf Jesus immer noch als Erbschaft der reformatorischen Christozentrik (*solus Christus*) erkennbar und konnte so als zeitgemäße Fortschreibung des reformatorischen

6 Vgl. dazu Hans Heinrich Schmid / Joachim Mehlhausen (Hg.): *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, Gütersloh 1991, und jetzt umfassend Jörg Lauster: *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen 2004. Vgl. auch 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.

Christentumsverständnisses gedeutet werden: Kontinuität im Übergang. Dies gilt zumal deshalb, weil zumindest Luther ja keinen undifferenzierten Biblizismus vertrat, sondern die Dignität einer biblischen Schrift an dem Kriterium bemaß, ob sie „Christum treibet“.

Der Bezug auf Jesus musste im Übrigen auch nicht notwendigerweise eine Destruktion der überkommenen Lehrinhalte nach sich ziehen; wie das Beispiel Friedrich Schleiermachers zeigt, konnte er vielmehr als Prinzip der (kritischen) Rekonstruktion (oder gar: Dekonstruktion?) der kirchlichen Lehre dienen – kaum ein dogmatisches Lehrbuch verweist so häufig auf die reformatorischen Bekenntnisschriften wie Schleiermachers „Glaubenslehre“. ⁷ Unverkennbar ist dabei das Bemühen, die in den Bekenntnisschriften niedergelegte „geltende Lehre“ möglichst umfassend in eine zeitgemäße „Darstellung“ des christlichen Glaubens aufzuheben, die eben den „Grundsätzen der evangelischen Kirche“ folgen soll. Dass ein solches Aufhebungsprogramm strukturell ambivalent ist, spiegelt sich in der Rezeptionsgeschichte dieser „Glaubenslehre“ wider: Erschien sie den einen als gelungener Fall einer zeitgemäßen Traditionsadaption, die das aus der Reformation hervorgegangene Christentum in der Gegenwart lebens- und überlebensfähig erhielt, so konnten andere darin nur den elegant (man kann den Kalauer kaum vermeiden) verschleierten Bruch mit der Tradition erkennen.

Ein entscheidendes strukturelles Moment von Schleiermachers „Glaubenslehre“ hätte indes den Anspruch auf unmittelbare Geltung der Bekenntnisschriften ohnehin unmöglich gemacht, nämlich ihr unionistischer Charakter. Bekanntlich ist die „Glaubenslehre“ die erste Dogmatik, die programmatisch die Lehrgrundlagen der aus der Vereinigung von Lutheranern und Reformierten entstandenen preußischen Unionskirche zur Entfaltung bringen möchte. Dies impliziert die Überzeugung, dass die „geltenden Lehren“ von Luthertum und Calvinismus nicht nur miteinander vereinbar sind, sondern eine elementare Gemeinsamkeit repräsentieren. Die tradierten lehrförmigen Selbstbeschreibungen der jeweiligen Konfessionen müssen dann so interpretiert werden (können), dass sie dieser Gemeinsamkeit entsprechen. Dahinter steht ein dynamisch-organologisches Konzept von konfessioneller Identität: Die Reformation ist nicht in dem Sinn identitätsstiftend, dass sie als abgeschlossenes Ereignis in Gestalt der normativen Texte des 16. Jahrhunderts der gegenwärtigen Kirche autoritativ gegenübertritt. Konfessionen sind vielmehr Individuen zu vergleichen, deren Identität sich im Verlauf ihrer Entwicklungs- und Bildungsge-

7 Vgl. dazu Martin Ohst: Schleiermacher und die Bekenntnisschriften. Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung, Tübingen 1989.

schichte sukzessive weiterbildet und dabei näherbestimmt. In bestimmter Weise kommt daher der Protestantismus erst im Verlauf seiner Geschichte zu sich selbst, kommen die am Anfang gesetzten Keime erst nach und nach zur Entfaltung. Unterstellt ist dabei zum einen ein bestimmtes Bild der Reformation, nämlich eine elementare und ursprüngliche Identität des Anfangsimpulses bei der Wittenberger und der Schweizer Reformation, und zum anderen der Gedanke, dass die Ausdifferenzierung von sich wechselseitig ausschließenden lutherischen und reformierten Kirchen allenfalls eine vorübergehende Entwicklungsstufe sein konnte, die in der Gegenwart überwunden ist. Die Union erscheint in dieser Perspektive nicht als Resultat der Verschleifung der konfessionellen Differenzen im kulturellen Bewusstsein, sondern als Vollendung der Reformation: Der Protestantismus kommt zu sich selbst.

Dies sah der lutherische Neokonfessionalismus im 19. Jahrhundert bekanntlich anders. Im Namen der Treue zu den reformatorischen Ursprüngen revitalisierte er genau jene innerprotestantische Grundlagendifferenz, die Schleiermacher im Namen eines allgemeinprotestantischen Prinzips, einer konfessionsübergreifenden Wesensbestimmung reformatorischen Christseins für überwunden erklärt hatte. Interessanterweise lassen sich dann auch die innerprotestantischen Richtungskämpfe in und seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts lesen als Streit um das rechte Verständnis, das legitime Erbe der Reformation.⁸ Dies geht auch daraus hervor, dass seit Albrecht Ritschl theologische Neuansätze unterschiedlichster Art regelmäßig mit einer emphatischen „Wiederentdeckung Luthers“ verbunden waren. So brachte Ritschl selbst als dezidierter Verfechter der preußischen Union das genuine Denken Luthers gegen das zeitgenössische Luthertum in Anschlag, das sich primär auf die lutherische Bekenntnis tradition stützte; das Projekt der großen „Weimarer Ausgabe“ der Werke Luthers wurde bezeichnenderweise maßgeblich von Ritschl vorangetrieben und hatte ganz offensichtlich das theologiepolitische Motiv, das konfessionalistische Luthertum durch Luther auszuhebeln, man könnte auch sagen: ihm den Erbschaftsanspruch streitig zu machen.

Ritschls Schüler, vor allem Adolf von Harnack, erkannten freilich deutlicher als ihr Lehrer, dass der Rekurs auf den „historischen Luther“ als solcher die Begründungslast für den modernitätsoffenen Protestantismus,

8 Vgl. dazu meinen 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, 215–231.

der ihnen vorschwebte, nicht zu tragen vermochte. Die Diskurse darüber, ob die Reformation noch dem Mittelalter oder schon der Neuzeit zuzurechnen sei, dienten mehr oder weniger explizit der Legitimation des zeitgenössischen Protestantismus. Harnacks Argumentation ist besonders lehrreich, ich gehe deshalb etwas ausführlicher auf sie ein.

Harnack sah mit Luther das Ende der „dogmatischen Epoche“ der Christentumsgeschichte erreicht. D.h. präzise: Mit Luther sei jene Unterscheidung zwischen Glaube und Ausdruck des Glaubens in die Geschichte eingetreten, die ein Verständnis des Christentums im Sinne eines öffentlich sanktionierten Dogmensystems im Grundsatz überwindet. Allerdings muss nach Harnack diese Unterscheidung auch auf Luther selbst angewandt werden. Zwar sei das „Christenthum Luther's“⁹ vorbildlich und maßstabgebend auch für ein gegenwärtiges Verständnis des (zumindest protestantischen) Christseins; aber die Weise, wie Luther seinem Christentum Ausdruck verliehen hat, sei zeitbedingt. Geschichtlich unvermeidlich, aber letztlich in Gegensatz zu seiner entscheidenden religiösen Einsicht – so Harnack – habe er etwa die altkirchlichen Dogmen der Trinität und der gott-menschlichen Natureneinheit in Christus als notwendige Implikate des christlichen Glaubens übernommen und sich namentlich im Abendmahlsstreit sogar in bizarre Spekulationen über die Ubiquität der menschlichen Natur Christi hineingesteigert, die den scholastischen Abstrusitäten in nichts nachstünden.¹⁰ Melanchthon und in seinem Gefolge die altprotestantische Schultheologie seien dann diesem Strang gefolgt¹¹ und zurückgefallen in ein dogmatisch-scholastisches Verständnis des Christlichen; schon die (nach Harnack zu Unrecht viel gerühmte) Confessio Augustana sei ein Dokument dieses Rückfalls ins Lehrmäßige und Dogmatisch-Verpflichtende.¹² Erst die Supranaturalismuskritik der Aufklärung und die Entstehung eines geschichtlichen Bewusstseins in der

9 So die Überschrift von Harnacks Darstellung von Luthers Theologie in: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Tübingen 1990 (Nachdruck der 4., neu durchgearbeiteten und vermehrten Aufl. Tübingen 1909), 820–847.

10 Vgl. Adolf von Harnack, Dogmengeschichte 3, a. a. O., 875.

11 Ausdrücklich betont Harnack, dass Luther selbst – „nicht etwa erst Melanchthon – es verschuldet (habe), dass in die doctrina evangelii alle theoretischen Elemente christlicher Speculation, die man festhalten zu müssen meinte, einfach gleichwerthig eingerechnet worden sind“ (Dogmengeschichte 3, a. a. O., 871).

12 „Dass das Evangelium der Reformation in der Augustana ‚einen meisterhaften Ausdruck‘ erhalten hat [wie Friedrich Loofs meinte], kann ich nicht zugeben. Die Augustana hat die Lehrkirche begründet; sie hat recht eigentlich die Verengung der reformatorischen Bewegung verschuldet“ (Dogmengeschichte 3, a. a. O., 684, Anm. 2).

Moderne hätten es ermöglicht, diese Fehlentwicklung zu überwinden und Luthers ursprüngliche Intention zu verwirklichen, auch gegen die Form, in der Luther sie selbst zum Ausdruck gebracht habe. Es gilt also, m. a. W., Luther gegen Luther zur Geltung zu bringen. Dies geschieht bei Harnack durch die Unterscheidung von (überzeitlich maßgebendem) „*religiöse(m) Kern*“¹³ und (geschichtlich relativer) sprachlicher und institutioneller „Einkleidung“.

Es ließe sich bis in die Gegenwart hinein zeigen, dass konfessionelle Selbstvergewisserung sich weithin im Medium eines je spezifischen *deutenden Traditionsanschlusses* vollzieht. Dass dies höchst unterschiedlich geschehen kann, sei noch mit einem Blick auf Werner Elert, den Erlanger „Lutheranissimus“ aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, illustriert.¹⁴ Tief geprägt durch die Schrecknisse des I. Weltkriegs und beeinflusst durch Oswald Spenglers Krisendiagnose vom „Untergang des Abendlands“, berief sich Elert für seine eigene theologische Gegenwartsdiagnose dergestalt auf Luther, dass er dessen Verständnis von Gesetz und Evangelium als den beiden Weisen, wie Gottes Wort den Menschen begegnet, radikalisierte zu einer „Realdialektik“, einem Ringen zwischen Zorn und Liebe in Gott selbst, und dabei Luthers düsteren Gedanken vom *Deus absconditus* besonders akzentuierte. Bemerkenswerterweise hatte die lutherische Bekenntnistradition diesen Gedanken nicht positiv aufgegriffen (in den Bekenntnisschriften kommt er nicht vor), sondern betonte von einem christologisch-soteriologischen Zentrum aus Gottes universalen Heilswillen. Der Rekurs auf einen von der lutherischen Tradition marginalisierten Grenzgedanken Luthers hatte bei Elert die Funktion, seine radikale Kulturkritik theologisch zu fundamentalisieren. Luther erschien als Bürge für eine Theologie, die jegliche Synthese zwischen Christentum und Kultur *prinzipiell* kritisierte und die neuere Theologiegeschichte als das sachgemäße Scheitern derartiger Syntheseprojekte interpretierte. Pointiert gesagt: Während der Unierte Ritschl auf den „originalen“ Luther zurückging, um im 2. Kaiserreich einen „kulturoffenen“ und zeitgemäßen, trans- oder auch post-konfessionalistischen Protestantismus zu begründen, berief sich der Lutheraner Elert nach dem I. Weltkrieg auf Luther, um genau derartige Projekte als *prinzipiell* verfehlt zu demaskieren. Nicht zufällig hielten es beide aber für erforderlich, ihre Positionen durch Rückbezug auf die Reformation zu legitimieren.

13 Dogmengeschichte 3, a. a. O., 809.

14 Zu Elert vgl. die Untersuchung von Notger Slenczka: Selbstkonstitution und Gotteserfahrung. W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie, Studien zur Erlanger Theologie II, Göttingen 1999.

Dies könnte und müsste noch umfassender und differenzierter ausgeführt werden. Dabei würde sich zeigen, wie nicht nur die Deutung Luthers, sondern auch die Einschätzung der Rolle Melanchthons, die Würdigung des humanistischen Einflusses, die Beurteilung der damaligen Verständigungschancen mit „Rom“ etc. in die gegenwartsorientierende Darstellung des „wesentlich Lutherischen“ einfließen. Deutlich ist jedenfalls, dass sowohl Traditionsfortschreibung als auch Traditionskritik sich in irgend einer Weise an den Gründungserfahrungen und Gründungsdokumenten der Reformation ausweisen müssen. Es scheint also so etwas wie eine *Kontinuität des Legitimationsdiskurses* zu geben. Angesichts dieser hohen hermeneutischen Normativität der Reformationszeit ist es um so wichtiger, die Formen der Traditionsbindung und der Traditionsbildung, wie sie sich in dieser formativen Phase des Protestantismus entwickelten, genau zu studieren. Deshalb will ich mich jetzt unter dieser Fragestellung noch einmal der Reformation zuwenden, ehe ich abschließend die Frage von Instanzen der Lehrbeurteilung aufgreife.

3. Traditionsbindung und Traditionsbildung in der Reformation

In einem grundlegenden Beitrag hat Wolf-Dieter Hauschild die Frage der „Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation“ umfassend aufgearbeitet.¹⁵ Er macht darauf aufmerksam, dass „eine alleinige Orientierung am terminologischen Befund“ nicht ausreiche, weil er „kein adäquates Bild ergibt“ (195). Der Begriff „traditio“ (i.S. von *traditio humana*) wird bei Luther und in den Bekenntnisschriften „fast ausschließlich negativ gebraucht“; er wird „in der Regel mit ‚Menschenatzung‘ wiedergegeben“¹⁶ und mit Begriffen wie „*ritus, caeremonia, ordinatio, mos ecclesiae, consuetudo, auctoritas*“¹⁷ verbunden. Die Unterscheidung von „Menschenatzung“ und Gottes Wort gilt als „biblisch begründet“ (ebd.); *loci classici* sind Mk 7,8¹⁸ (par Mt 15,6–9) und Kol 2,8¹⁹.

15 Wolf-Dieter Hauschild: Die Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation, in: Wolfhart Pannenberg / Theodor Schneider (Hg.): Verbindliches Zeugnis, Bd. I: Kanon – Schrift – Tradition, Freiburg i.Br. / Göttingen 1992, 195–231.

16 Vgl. etwa CA 15,3 (BSLK 69,16f); Belege nach Hauschild, 195.

17 Vgl. etwa CA 7,3; 22,4.10; 23,18; 26,1f (Belege nach Hauschild, 195).

18 „Ihr verlasst Gottes Gebot und haltet der Menschen Satzungen [Luther 1534: der menschen auffsetze; *traditio hominum*]“.

19 „Sehet zu, dass euch niemand einfange durch Philosophie und leeren Trug, gegründet auf die Lehre von Menschen [Luther 1534: der menschen Satzungen; *traditio hominum*] und auf die Mächte der Welt und nicht auf Christus.“

In der Sache bedeutet dies freilich nicht eine pauschale Diskreditierung der vorreformatorischen Tradition. Die Reformatoren behandeln vielmehr sehr ernsthaft „das Problem der Kontinuität der Wahrheit und der Katholizität der reformatorischen Lehre“ (196). Entscheidend ist dabei die sachliche Übereinstimmung einer überkommenen kirchlichen Lehre oder Praxis mit der Heiligen Schrift bzw. genauer: mit der inhaltlichen ‚Mitte der Schrift‘, dem Evangelium von Christus. Dies führt zu charakteristischen Wertungen: Die altkirchliche Tradition wird „positiv gewürdigt, weil bzw. sofern sie den Inhalt des Evangeliums rein zur Geltung bringt“ (ebd.). Die „mittelalterliche Lehrtradition“ wird hingegen „weitgehend abgelehnt“ (ebd.), insofern sie diesem Kriterium eben nicht entspricht.²⁰

Die Tradition – so Hauschild weiter – hat bei den Reformatoren „keine normative Funktion im strikten Sinne als eine eigenständige Begründung von Lehre und Praxis der Kirche; sie hat vielmehr eine bestätigende, verdeutlichende und konkretisierende Funktion“ (197). „Melanchthon und seine Schüler“ betonten freilich „stärker als Luther und die sog. Gnesiolutheraner den verpflichtenden Charakter der Tradition und ihren ekklesialen Stellenwert im Sinne der geschichtlichen Kontinuität, d. h. der Katholizität“ (ebd.). Hauschild sieht diesen Akzentunterschied (der jedoch schon für die „Gründungsphase“ ein *Spektrum* möglicher Formen des Traditionsanschlusses anzeigt) in einem unterschiedlichen „Wortverständnis“ (ebd.) begründet:

Für Luther sei Wort „primär Anrede, nicht Information über Sachverhalte“ (ebd.). Er verstehe das Wort Gottes daher vor allem als „die personale Beziehung Gottes zum Menschen“; deshalb ist „Christus, der fleischgewordene Logos, (...) Inbegriff des Wortes Gottes“, das als solches dem Menschen immer unverfügbar gegenüber steht, als *verbum externum*. „Ausdruck dieser Nicht-Verfügbarkeit ist die Überlieferung des Wortes Gottes in Gestalt der Heiligen Schrift.“ (ebd.) Diese Überlieferung geschieht zwar im Medium menschlichen Wortes (durch das von Gott in Anspruch genommene „Offenbarungszeugnis der Propheten und Apostel“), muss aber bewahrt werden „gegen alle menschlichen Versuche, sich des Wortes Gottes zu bemächtigen und es zu verdrehen“ (ebd.). Die „schriftlich fixierte Weitergabe des prophetischen und apostolischen Christuszeugnisses“ ist daher „gleichsam Gottes eigene Überlieferung, von ihm

20 Hauschild, 196, nennt als Beispiel die Ausführungen von AsM III, 3 zur Bußlehre. Scholastische Lehren, die nach Auffassung der Reformatoren keinen inhaltlichen Widerspruch zur Schrift aufweisen, können gleichwohl als „bloß menschliche Vernünftelei“ kritisiert werden (ebd.); so bezeichnet AsM III,6 die Transsubstantiationslehre als „spitze Sophisterei“.

selber verursacht und damit auch autorisiert, indem er durch den Heiligen Geist das menschliche Wort der Zeugen in Anspruch genommen hat“ (198). Kirchliche Überlieferung kann genau dann „akzeptiert und beibehalten werden“, wenn und soweit sie „inhaltlich dem Wort Gottes entspricht bzw. der Auslegung der Heiligen Schrift (...) dient“ (199). Aus diesem Grund (und nicht aufgrund formaler Autorisierung durch ein Konzil) übernimmt Luther die altkirchlichen Dogmen.

Melanchthon hingegen, der „das Wirken des Heiligen Geistes nicht so strikt an das Wortgeschehen bindet“, versteht das Wort der Heiligen Schrift „in starkem Maße als Information über Sachverhalte“ (200). Die Autorität der Heiligen Schrift ist darin begründet, dass „nur in ihr die reine Überlieferung des Wortes Gottes zu finden ist“ (ebd.). „(S)tärker bzw. anders als bei Luther“ kommt bei Melanchthon „das humanistische Verständnis zum Zuge, wonach das Ursprüngliche und Alte das Wahre ist“ (201). „Die Schrift ist alleinige Autorität, weil sie als apostolisches Christuszeugnis dem Ursprung, nämlich der Heilstat Gottes in Christus, näher steht als alle spätere Tradition.“ (ebd.) Die Orientierung an der Ursprungsnähe führt allerdings dazu, dass Melanchthon der patristischen Tradition eine betont positive Bedeutung einräumt, weil die Kirchenväter (anders als die Scholastiker) „der ursprünglichen Lehre der Apostel inhaltlich nahe stehen“ (ebd.).²¹ Die „Berufung auf die patristische Tradition“ dient bei Melanchthon „einer zusätzlichen, d. h. nachträglichen und sachlich sekundären Legitimierung der Wahrheit der evangelischen Lehre“ (ebd.). In Fragen, wo „der biblische Wortlaut (...) interpretationsbedürftig“ ist – Hauschild nennt die Abendmahlslehre, die Kindertaufe und die Trinitätslehre –, kommt bei Melanchthon „die orientierende Funktion der patristischen Tradition bisweilen [sogar] in die Nähe einer normativen Funktion“ (202): Wo die Schrift unklar ist, „hilft die klare Erkenntnis der Väter“ (ebd.).

Ein ganz entscheidender Aspekt von Melanchthons Interesse an der „Übereinstimmung mit den Kirchenvätern“ (201) ist indes der Nachweis der „historischen Katholizität der evangelischen Kirche“ (202f). Dies wird an denkbar prominenter Stelle deutlich, nämlich in der *Confessio Augustana* (vgl. zum Folgenden 225–231), deren „ganze Anlage“ – wie Hauschild zu Recht feststellt (225) – durch den „grundsätzliche(n) Anspruch auf Katholizität“ geprägt ist. Berühmt (und viel umstritten!) ist die Betonung

21 Der spätere Melanchthon unterscheidet allerdings unter den Kirchenvätern Gebildete und weniger Gebildete: „die eruditiores patres sind maßgebend, je gebildeter ein Vater ist, desto geringer ist bei ihm die Wahrscheinlichkeit eines Irrtums“ (201).

des „magnus consensus“, mit dem die Reformatoren in CA 1 das „decretum Nicaenae Synodi“ im Blick auf das Trinitätsdogma „sine ulla dubitatione“ festzuhalten beanspruchen. Doch es lässt sich mühelos zeigen – dies muss hier aus Raumgründen unterbleiben, ich verweise auf die klug zusammenfassenden Ausführungen Hauschilds –, dass dies nicht nur für das Trinitätsdogma gilt; vielmehr zielt die ganze „Konzeption der Confessio Augustana“ auf eine „Bekundung der Lehrkontinuität“ (225). Das evangelische Bekenntnis versteht sich als „Auslegung des altkirchlichen Bekenntnisses; die reformatorische Lehre ist nicht neu, sondern entspricht der Schrift und wird durch die Kirchenväter bestätigt“ (230). „Der Kritik einer falschen, weil schriftwidrigen Tradition, welche [nach Überzeugung der Reformatoren] die vorreformatorische Wirklichkeit der Kirche bestimmt, korrespondiert somit die Berufung auf eine schriftgemäße Tradition.“ (ebd.) Allerdings werden in der CA die Kirchenväter nicht „pauschal und grundsätzlich“ „mit der Heiligen Schrift zusammengesehen“, sondern „jeweils konkret im Blick auf die einzelnen Lehren“ (ebd.). Hauschild resümiert: „Nicht als verpflichtende Autorität werden die Väter generell akzeptiert und damit zur Tradition im dogmatischen Sinn gemacht, vielmehr kann man sich nur insofern auf sie berufen, als sie zu der aus der Bibel erhobenen evangelischen Position passen. Tradition sind sie somit – in kritisch-selektivem Verfahren namhaft gemacht – in einem eher historischen Sinn: als Zeugen der Wahrheit.“ (230f)

Ich will den Traditionsanschluss der Reformation abschließend an einem eher unbekannten Beispiel illustrieren, dem des Heiligengedächtnisses.²² Bekanntlich haben die Reformatoren eine Heiligenverehrung im Sinne der Interzession abgelehnt. Schon in CA 21 wird aber eine Interpretation des „Heiligendienstes“ vorgetragen, die das Gedenken an exemplarische Glaubenszeugen als glaubenstärkend empfiehlt. In einer spannenden Studie hat der Historiker Thomas Fuchs vor einigen Jahren aufgewiesen, dass es auch in den reformatorischen Kirchen sehr bald „Heiligen-memoria“ gegeben hat.²³ Dies hat tiefgehende ekklesiologische Gründe. Wie gesagt, wehrten die Reformatoren sich entschieden dagegen, Neuerer zu sein. Im Gegenteil lag ihnen alles daran, die Kontinuität zu der wahren einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu bekräftigen; von dieser Kontinuität sahen sie ja gerade die römische Kirche abgewichen.

22 Vgl. dazu meinen Beitrag: Heiligenverehrung aus evangelischer Perspektive, in: Manfred Weitlauff / Melanie Thierbach (Hg.): Hl. Afra. Eine frühchristliche Märtyrerin in Geschichte, Kunst und Kult, Lindenberg 2004, 130–135.

23 Thomas Fuchs, Protestantische Heiligen-memoria im 16. Jahrhundert, in: HZ 267 (1998), 587–614.

Für die reformatorischen Kirchen stellte sich dann aber die Aufgabe, sich selbst gleichsam in die Geschichte der wahren Kirche von den Aposteln an bis in die Gegenwart einzuschreiben. Fuchs sieht die Konstruktion einer „Geschichte der Kirche“ als Teil einer „protestantischen Erinnerungspolitik“ (592). Dabei hätten sich „zwei miteinander konkurrierende() und sich diametral widersprechende() Erinnerungskonzepte()“ entwickelt, die Fuchs als „Gegengeschichte“ und „Eigengeschichte“ bezeichnet. Diesen lassen sich die literarischen „Erinnerungsgattungen“ Martyrologium und Heiligenkalender zuordnen, die sich beide auch im Protestantismus etablierten.

„Die protestantischen Martyrologien konstruierten ihre Gegengeschichte in dem Sinne, dass neben der päpstlichen Kirche immer eine sukzessive, rechtgläubige und unterdrückte Kirche existiert und ihre Materialisierung in den Märtyrern gefunden habe.“ (593) Im Extremfall ging das so weit, „dass quasi jeder irgendwann einmal von der Kirche verurteilte Ketzer zum Ahnherrn der Reformation gemacht wurde“ (593f, mit Blick auf Heinrich Bullinger).

Diesem Konzept „stand eine Eigengeschichte der Heiligen*memoria* gegenüber, die sich im Gegensatz dazu in die Tradition der Kirche stellte und die Heiligenkalender der römischen Kirche fortzuschreiben versuchte und bestimmten Selektionskriterien der Erinnerung unterwarf“ (595). „Dahinter steht die These (...), dass die wahre protestantische Kirche schon immer innerhalb der Geschichte der Kirche und nicht wie bei den Martyrologien außerhalb der Kirche existiert habe.“ (600) Wie ein Vergleich lutherischer Heiligenkalender ergibt, „(stand) schon in den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts (...) mehr oder weniger fest, an welche Personen als Heilige im lutherischen Sinne erinnert werden konnte“ (602). Die Auswahlkriterien bestanden *negativ* in einer „antirömische(n) Tendenz, die theologisch auf dem *sola fide* aufbaute und sich vehement gegen bestimmte Tendenzen in der Heiligentheologie richtete“ – und *positiv* in einem „lutherische(n) Glaubensverständnis“ (602).

Wer wurde nun für die Heiligenkalender ausgewählt?²⁴ Einen „deutlichen Schwerpunkt“ bildet die „Zeit der Alten Kirche“ (602). Im Mittelalter, kaum verwunderlich, werden weniger Heilige erfasst, und weithin nur solche, „die im reformatorischen Sinne uminterpretiert werden konnten“ (ebd.). Dies trieb mitunter merkwürdige Blüten. So wurde „Bischof Ulrich von Augsburg (...) wegen seines angeblichen Einsatzes gegen den

24 Fuchs nennt „prinzipiell fünf Möglichkeiten des Umgangs mit der Heiligentradition: Vergessen, Neuschöpfung, Übernahme, Traditionskritik und Umdeutung“ (a. a. O., 607).

Zölibat (...) unter die Heiligen gezählt“ (604). Oder der hl. Dominikus wurde „zu einem antiklerikalen Prediger gemacht, seine Ordensgemeinschaft zu einer Versammlung evangelischer Geistlicher“ (608). Andere, wie etwa Thomas Becket, kamen nur selten in die Heiligenlisten; er war „für die falsche Sache gestorben“ (602f). Viele „bedeutende mittelalterliche Heilige“ – besonders Päpste und Kardinäle – hatten „durch ihre herausragende Stellung in der Kirche sich selbst unmöglich gemacht“ (607). Umgekehrt wurde Jan Hus in das Heiligengedächtnis hineingenommen, als Reformator *avant la lettre* und Märtyrer. Erwartbar, aber doch bemerkenswert ist, dass aus der Reformationszeit eine erhebliche Anzahl von Heiligen in die Kalender aufgenommen wird, v. a. Luther, dessen Name nie fehlt, oder Kurfürst Johann Friedrich der Ältere von Sachsen (vgl. 609f), z. T. aber auch Erasmus von Rotterdam. Die reformatorischen Kirchen produzierten also bereits ihre eigenen Heiligen. Nicht nur in der Lehre also ging Traditionsbindung über in Traditionsbildung.

4. Formen und Instanzen der Kontinuitätspflege im Luthertum – eine Problemanzeige

Es ist vielleicht kein Zufall, sondern von signifikanter Bedeutung, dass in meinen Ausführungen viel von normativer Identitätsbestimmung, von rekursiver Kontinuitätsvergewisserung die Rede war, aber kaum von den konkreten Entscheidungsprozessen, in denen diese sich vollziehen, geschweige denn von den Instanzen, die sie vollziehen. Denn dieses Schweigen könnte in dem Sinn beredt sein, dass es eine Gewichtung anzeigt, die für reformatorisches Christentum charakteristisch ist. Mit einem gewissen Sinn für Ironie könnte man freilich sagen, die Protestanten wüssten hier eben besser, was sie *nicht* wollen – nämlich ein formal autorisiertes Lehramt –, als dass sie beschreiben könnten, wie Lehrbildung, Lehrbeurteilung, Traditionsfortschreibung, Traditionskritik bei ihnen „funktioniert“. Man könnte die gewisse Verschämtheit, die hier evangelischerseits in der Tat herrscht, indes auch positiv deuten als Widerspruch der grundlegenden Überzeugung von der geistgewirkten Selbstdurchsetzung des in der Heiligen Schrift bezeugten Evangeliums in der Kirche. Dies ist zwar nicht falsch, unterschätzt aber doch die prozedurale Raffinesse, die evangelische Kirchen in Geschichte und Gegenwart entwickelt haben, indem sie Kirchenleitung als das komplexe Zusammenwirken mehrerer Instanzen („kirchenleitender Organe“) inszenierten.²⁵ Lei-

25 Vgl. dazu und zum Folgenden meinen Beitrag: Arbeitsteilige Gemeinschaft und gegenseitige Verantwortung. Zum Verhältnis von synodaler und bischöflicher

tend war und ist hier nicht ein institutionaler Pragmatismus (oder gar eine Anpassung an den sei es obrigkeitsstaatlichen, sei es demokratischen Zeitgeist). Vielmehr ist diesen Ordnungen zumindest im Prinzip, bei aller Unvollkommenheit im Einzelnen, theologische Rationalität – und d.h.: Orientierung an Grundgedanken reformatorischer Theologie – kaum abzusprechen. Eckpfeiler sind dabei zum einen der Gedanke, dass Lehrbildung und Lehrbeurteilung sich als *magnus consensus* (ein Begriff aus CA 1) unter den Gläubigen zu vollziehen hat, zum anderen die Lehre vom „allgemeinen Priestertum aller Gläubigen“, das die spezifischen Aufgaben des ordinationsgebundenen Amtes nicht aufhebt, aber ebenso wenig umgekehrt durch dessen Leitungsfunktionen faktisch neutralisiert werden darf. Die Diskussionen um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ haben allerdings deutlich gemacht, dass innerhalb der lutherischen Kirche die Wahrnehmung lehramtlicher Aufgaben durchaus strittig ist. Dies gilt nicht nur und nicht einmal primär für das Verhältnis von bischöflicher und synodaler Episkope, sondern namentlich auch für die Frage nach der Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für die kirchliche Selbstvergewisserung. Die Rahmenbedingungen für den Diskurs um die normative kirchliche Identitätsbestimmung sind also durchaus noch präzisionsbedürftig. Dass kirchliche Kontinuitätspflege im Medium derartiger umfassender Diskurse geschehen muss, steht jedoch außer Zweifel.

Episkope im gegenwärtigen Luthertum, in: Gunther Wenz u. a. (Hg.): *Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes*, Münster u. a. 2003, 123–136.