

Konfessionelle Theologie?

Ökumenische Notizen aus protestantischer Perspektive

Von Gunther Wenz

Ende August 1518 hielt Philipp Melanchthon, dessen Geburtstag sich heuer zum 500. Male jährt, seine Antrittsvorlesung als neuberufener Griechischprofessor an der Artistenfakultät der Universität Wittenberg. Der Titel des Vortrags, unter dessen begeisterten Hörern sich auch Martin Luther befand (vgl. WA Br I, Nr. 88), lautete: »De corrigendis adolescentiae studiis«¹. Darin plädierte der selbst noch jugendliche Praeceptor Germaniae in glanzvollem Latein für eine konsequente Fortsetzung der humanistischen Studienreform: der Fächerkanon der mittelalterlichen Artistenfakultät sei über das Trivium mit Grammatik, Dialektik und Rhetorik sowie das Quadrivium mit Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik hinaus zu erweitern; neben Poesie und Geschichte müsse namentlich das Studium des Lateinischen, des Griechischen und des Hebräischen gepflegt werden, um zur Reinheit der antiken und biblischen Quellen zu gelangen, aus denen der Geist eines christlichen Humanismus entspringt und beständig sich forzeugt.²

Vergleichbare Stimmen bekam man damals auch anderwärts zu hören, nicht zuletzt an der 1472 durch Herzog Ludwig den Reichen von Niederbayern/Landshut (1450–1479) gegründeten Landesuniversität Ingolstadt.³ War dem Universitätsgründer selbst gelehrte Bildung eher noch fremd geblieben⁴, so kam es im Zuge des Humanismus bereits in der nächsten Generation zu einer förmlichen Bildungseuphorie, in deren Zusammenhang auch die »Alma mater Ingolstadiensis« »zu einer Pflanzstätte des neuen Denkens und des neuen Lebensgefühls«⁵ wurde. Exemplarisch erwähnt seien lediglich die Namen von Conrad Celtis, Jacob Locher, »dessen Lehrtätigkeit in Ingolstadt mit Beginn der Refor-

¹ Vgl. Melanchthons Werke in Auswahl, hg. v. R. Stupperich, Bd.III: Humanistische Schriften, hg. v. R. Nürnberg, Gütersloh 1961, 29–42.

² Als universitäres Leitbild scheint mir die Idee eines christlichen Humanismus nach wie vor aktuell und keineswegs von gestern. »Hochschulen sind keine bloßen Wissensfabriken. Sie sind Sachwalter von Wissenschaft und Kultur und haben die über die Tagesbedürfnisse hinausreichende Aufgabe der Bewahrung, Erschließung und Vermittlung von Bildung für eine werthafte Orientierung künftiger Generationen.« Dies hat der Bayerische Staatsminister für Unterricht, Kultus, Wissenschaft und Kunst, Hans Zehetmair, in seiner Regierungserklärung vor dem Bayerischen Landtag am 29. Januar 1997 gleich zu Beginn seiner Rede mit dankenswertem Nachdruck hervorgehoben.

³ Vgl. im einzelnen G. Schwaiger, Art. Ingolstadt, Universität, in: TRE 16, 154–156 sowie ders., Die Theologische Fakultät der Universität Ingolstadt (1472–1800), in: L. Boehm/J. Spörl (Hg.), Die Ludwig-Maximilians-Universität in ihren Fakultäten, Berlin 1972, 13–126.

⁴ Vgl. A. Kraus, Sammlung der Kräfte und Aufschwung (1450–1508), in: Handbuch der bayerischen Geschichte II, hg. v. M. Spindler, München 1974, 268–294, hier: 271.

⁵ K. Hausberger/B. Hubensteiner, Bayerische Kirchengeschichte, München 1985, 171.

mation ihren Höhepunkt erreichte«⁶, sowie Johannes Reuchlin, einem Verwandten Melanchthons, welchem dieser nicht nur seinen Humanistennamen, sondern auch seine Berufung nach Wittenberg verdankte.

Gab es demnach in den Anfangsjahrzehnten des 16. Jahrhunderts zwischen den Universitäten Wittenberg und Ingolstadt noch mannigfache persönliche und sachliche Berührungspunkte (einst versuchte man sogar, wenngleich vergeblich, Melanchthon für Ingolstadt zu gewinnen⁷), so änderte sich dies im Laufe der Reformationsgeschichte bzw. des nachreformatorischen Zeitalters grundlegend. Verantwortlich dafür ist vor allem die fortschreitende Konfessionalisierung des akademischen Lebens, wie sie sich im Falle Ingolstadts bereits im Wirken eines Theologen wie Johannes Eck abzeichnete und im Prozeß der Übernahme der dortigen Philosophischen und Theologischen Fakultät durch die Gesellschaft Jesu zum Durchschlag gelangte. »Die Jesuiten machten Ingolstadt – wo sie ein prächtiges Kolleg errichteten – zum eigentlichen Bollwerk des alten Glaubens und entsandten in die Donaustadt hervorragende Gelehrte und Lehrer, so unter anderem Canisius, Valencia, Laymann, Schmalzgruber, Gretser, Scheiner, Balde und Cysatus.«⁸ Eine vergleichbare Funktion kam unter entgegengesetztem konfessionellen Vorzeichen für das Kurfürstentum Sachsen der Universität Wittenberg zu.

Was dieser Konfessionalisierungsprozeß für das akademische und zivile Gemeinwesen und insbesondere für die Theologie bedeutet und wie er sich verhält zu den ursprünglichen Intentionen der Reformation, soll in einem ersten Abschnitt erkundet werden. Ein zweiter Abschnitt wird sodann den Streit der Konfessionen zur Geburtsstunde des Protestantismus erklären, für dessen Begriff und Gehalt der reflexive Zusammenhang von Konfessionalität und Transkonfessionalität kennzeichnend ist. In einem dritten und letzten Abschnitt ist schließlich zu erörtern, welche ökumenische Antwort auf die Frage nach dem konfessionellen Status der Theologie in protestantischer Perspektive zu geben ist.

I. Die Konfessionalisierung des Bewußtseins im nachreformatorischen Zeitalter

Die Reform der einen Kirche nach Maßgabe des wiederentdeckten Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders und nicht die Etablierung separater Konfessionskirchen war das ursprüngliche Ziel der Reformation. Dabei wußten sich die reformatorischen Väter in Kontinuität zu dem originären christlichen Zeugnis, wie es in der Heiligen

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. M. Simon, *Evangelische Kirchengeschichte Bayern I*, München 1942, 143.

⁸ R.A. Müller, *Hochschulen und Gymnasien*, in: *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte II*, hg. v. W. Brandmüller, St. Ottilien 1993, 535–556, hier: 554; vgl. ferner R. Bauerreiss OSB, *Kirchengeschichte Bayern VI*, St. Ottilien 1975, 297ff. Zur Ankunft der Jesuiten im November 1549, zur Periode bis zur völligen Besetzung der Philosophischen Fakultät durch sie sowie zur herausragenden Gestalt des Petrus Canisius, dessen Todestag (21.12. 1597) sich heuer zum 400. Male jährt, vgl. neben G. Schwaiger, *Die Theologische Fakultät der Universität Ingolstadt*, a.a.O., 51ff. auch K.v. Prantl, *Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt*, Landshut, München, Bd.1, München 1872, 219ff., der freilich zumeist recht abschätzig über die Aktivitäten des Ordens (a.a.O., 220; »Wirkungen eines gemeingefährlichen Instituts« »Vergiftung«) urteilt und nicht wenige Dozenten aus der Societas Jesu schlichtweg zu »Jesuiten-Nullen« (a.a.O., 443 Anm. 349) erklärt.

Schrift beurkundet und durch das Bekenntnis der Kirche in apostolischer Nachfolge seit alters beständig verkündet wurde. Die *Confessio Augustana* von 1530, als deren Primärautor Melanchthon zu gelten hat, ist hierfür beispielhaft: sie will nicht als das Bekenntnis einer Partikularkirche, sondern als Zeugnis der *una sancta catholica et apostolica ecclesia* aller Zeiten und aller Räume verstanden sein. Wäre es nach ihren irenischen und auf Ausgleich bedachten Zielen gegangen, dann hätte es keine Spaltung der Kirche geben müssen. Entsprechendes gilt für den Hauptverfasser der *Augustana*: Obgleich durch seine »*Loci Communes*« von 1521 zum ersten Systematiker der Reformation avanciert, war er doch zugleich – wie der Freiburger Erzbischof Oskar Saier anlässlich der Feier von Melanchthons 500. Geburtstag am 16. Februar 1997 in Bretten feststellte – »der wohl größte Ökumeniker seiner Zeit«⁹.

Diesem – an der *Confessio Augustana* als genuiner Bekenntnisschrift der Reformation und ihrem professoralen Confessor beispielhaft entwickelten – Befund¹⁰ kontrastiert die Tatsache, daß nach gegenwärtig geläufigem Sprachgebrauch »Konfession« üblicherweise soviel heißt wie »Denomination«, also eine bestimmte christliche Glaubensgemeinschaft. Eine analoge Primärkonnotation hat sich mittlerweile auch mit dem Begriff des Bekenntnisses verbunden. Das war nicht immer so; vielmehr läßt sich die Bedeutung von Konfession im Sinne einer kirchlichen Sonderorganisation nicht vor der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert nachweisen.¹¹ Der bezeichnete Sachverhalt selbst freilich ist erheblich älter. Schreitet doch der Prozeß denominationaler Konfessionalisierung, den die Terminologiegeschichte des Bekenntnis- und Konfessionsbegriffs in nuce, wenngleich mit eigentümlicher Verspätung reflektiert, spätestens seit der Mitte des 16. Jahrhunderts laufend fort, um im 17. Jahrhundert sowohl seinen Höhepunkt als auch seinen historischen Niedergang zu erleben. Dabei ist unter Konfessionalisierung nicht lediglich die ideelle und organisatorische Verfestigung getrennter Kirchentümer zu verstehen, sondern eine Formierung der gesamten Sozialgemeinschaft einschließlich der Wissenschaften. Nicht umsonst ist dieser Prozeß aufs engste verbunden mit der Genese und Ausbildung sei es des frühabsolutistischen territorialen Fürstenstaates wie in Deutschland, sei es funktionsanaloger Nationalstaatbildungen wie in den meisten Teilen des außerdeutschen Europa. Vorrangiges Ziel ist hier wie dort eine institutionelle und flächenmäßig organi-

⁹ Vgl. KNA-ÖKI 8 (25.2.1997) Dok. Nr. 3, 1–3, hier: 3.

¹⁰ Vgl. W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, 2 Bde., Gütersloh (1976) 1979/1978; ferner: G. Kretschmar, *Der christliche Glaube als Confessio. Die Herkunft des lutherischen Bekenntniskonzepts*, in: P. Neuner/H. Wagner (Hg.), *In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumene*, Freiburg/Basel/Wien 1992, 87–116.

¹¹ Vgl. W. Reinhard, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*, in: ders. (Hg.), *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, München 1981, 165–189, hier: 165, Anm. 1. Nach Reinhard hängt der Begriff der Konfession als einer kirchlichen Gruppenbildung »in Deutschland mit den evangelischen Unionen, der neulutherischen Reaktion und dem »klassischen« Zeitalter konfessioneller Auseinandersetzung im 19. Jahrhundert« ursächlich zusammen (ebd.). Dieser Befund wird bestätigt durch F.W. Graf, »Restaurations-theologie« oder neulutherische Modernisierung des Protestantismus? Erste Erwägungen zur Frühgeschichte des neulutherischen Konfessionalismus, in: W.-D. Hauschild (Hg.), *Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert*, Gütersloh 1991, 64–109, wo es 66f., Anm. 15 heißt: »Konfession« als Gruppenbezeichnung löst um 1800 die bis dahin dominierenden Begriffe »Religionspartei«, »Glaubenspartei«, »Konfessionsverwandte« und »Protestantische Hauptparteien« ab.«

sierte Sozialdisziplinierung mittels konfessioneller Homogenisierung der Bevölkerung. Den Ausbildungsstätten kam bei dieser Aufgabe eine hervorragende Bedeutung zu.

An der Geschichte der Augustana ließe sich dieser Prozeß konfessionell bestimmter Homogenisierung des Bewußtseins im Kontext von Visitationen, Doktorvereidigungen, Ordinationsgelübden und der Ausbildung territorialer Corpora Doctrinae exemplarisch studieren. Ursprünglich Dokument kirchlichen Einheitswillens fungierte das Augsburger Bekenntnis bald schon als Gründungsurkunde einer Konfessionskirche mit entsprechenden politischen Zielsetzungen.¹² Erwähnt sei etwa der binnenreformatorische Zusammenhang von Bündnis und Bekenntnis, der schon in der Vorgeschichte der Confessio Augustana eine Rolle spielte und dann erneut virulent werden sollte in bezug auf den Schmalkaldischen Bund, der zwar nicht als ein im strengen Sinne bekenntnisbestimmter begründet wurde, in den aber seit 1535 niemand mehr aufgenommen werden sollte, es sei denn, er bekannte sich zur Augustana. In reichsrechtlicher Hinsicht sei ferner auf die politische Bedeutung verwiesen, die der Confessio Augustana bereits in den Anständen der 1530er Jahre und sodann im Passauer Vertrag von 1552 sowie schließlich im Religionsfrieden von Augsburg von 1555 zukam, der bekanntlich neben den sog. Altgläubigen nur die Anhänger der Augsburger Konfession umfaßte. Daß infolgedessen die Tatsache der verschiedenen Fassungen der Augustana zu einem nicht lediglich theologischen, sondern auch, ja primär rechtspolitischen Problem werden mußte, läßt sich historisch ebenso leicht ersehen wie die politisch-rechtliche Relevanz möglicher Divergenzen der CA, wie sie in den nachlutherischen Lehrstreitigkeiten innerhalb der Wittenberger Reformation wirksam wurden. Der Kampf zwischen Luthertum und Calvinismus in den Jahren nach 1555 und die konkordistische Bewegung innerhalb des Luthertums sind paradigmatische Studienbeispiele hierfür.

Was die konkordistische Bewegung innerhalb des Luthertums angeht, so markiert deren Resultat, wie es in der Konkordienformel von 1577 und in dem Konkordienbuch von 1580 vorliegt, das vorläufige Ergebnis erfolgter Konfessionalisierung der Wittenberger Reformation. Es verhält sich in dieser Hinsicht funktionsäquivalent zum Tridentinum einerseits und zu entsprechenden Prozessen innerhalb der Genfer Reformation andererseits. Nicht von ungefähr beginnt Heinz Schilling seine Darstellung der Konfessionalisierung Deutschlands unter der Überschrift »Trient, Genf, Kloster Bergen«¹³. Mit katholischer Erneuerung, dem Aufstieg des Calvinismus und der Neuformierung des deutschen Luthertums, wie sie im Kontext des Bergischen Buches, will heißen: der im Magdeburger Kloster Bergen endredigierten Konkordienformel erfolgte, sind nach seinem Urteil die äußerlich betrachtet vielfach konträr verlaufenden, genauer besehen aber sachlich weitgehend korrespondierenden Entwicklungen benannt, die im letzten Viertel des Reformationsjahrhunderts zur Ausdifferenzierung dreier bekenntnismäßig und rechtlich scharf

¹² Detailliert dargestellt sind die »Bedeutungswandlungen der Confessio Augustana zwischen 1530 und 1580« in der gleichnamigen Studie von E. Koch, in: ders., *Aufbruch und Weg – Studien zur lutherischen Bekenntnisbildung im 16. Jahrhundert*. Stuttgart 1983. 20–33.

¹³ Vgl. H. Schilling, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648*. Berlin 1988, 267ff. Vgl. im einzelnen: ders. (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der »Zweiten Reformation«*. Gütersloh 1986; H.-C. Rublack (Hg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*. Gütersloh 1992; W. Reinhard/H. Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*. Gütersloh 1995.

abgegrenzter Konfessionskirchen und zur Verfestigung ihres institutionellen und ideologischen Gegensatzes führten. »Nun existierten in sich geschlossene Weltanschauungssysteme mit Ausschließlichkeitsanspruch. Das betraf nicht nur den jeweils als einzig richtig angesehenen Weg zum Heil mit seinen religiösen Praktiken und kirchlichen Institutionen, sondern auch weite Teile des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens.«¹⁴

Entgegen traditionell geübter Abwertung schätzt die überwiegende Mehrzahl gegenwärtiger Frühneuzeithistoriker den skizzierten Konfessionalisierungsprozeß nicht als eine restaurative und epigonale Entwicklung, sondern als einen elementaren Modernisierungsschub ein. »Der Prozeß der Konfessionalisierung«, so Schilling, »wird nicht mehr als Rückfall in vormoderne, vorsäkulare Zustände betrachtet, die durch Humanismus und Renaissance ›an sich‹ schon überwunden waren. Vielmehr wird die Konfessionalisierung dezidiert als Modernisierung begriffen, und zwar nicht nur – wie in der Folge der Max-Weberschen Calvinismus-These lange üblich – der angeblich per se progressive calvinistisch-reformierte Protestantismus und protestantische Dissens, sondern auch das Luthertum und der erneuerte Katholizismus. Reformiert-calvinistische, lutherische und katholische Konfessionalisierung werden in strenger, systematisch-begrifflicher Parallelität als funktional, d.h. als in ihren makrohistorischen politischen und gesellschaftlichen Funktionen und Auswirkungen gleiche oder doch ähnliche Prozesse gesehen.«¹⁵ Das wichtigste Stichwort zur Beschreibung jenes funktionsäquivalent, in multikonfessionellen Zonen besonders kompliziert verlaufenden Prozesses lutherischer, calvinistischer und katholischer Konfessionalisierung lautet: Unterscheidung. Als die relative Einheitskultur des mittelalterlichen Corpus Christianum aus Gründen des Bevölkerungswachstums, zunehmender Verstärkung und gesellschaftlicher Arbeitsteilung sowie aus welchen soziokulturellen und geistesgeschichtlichen Gründen auch immer der gesteigerten Komplexität einer sich beschleunigt wandelnden Welt nicht mehr gewachsen war, da reagierte das soziale System »mit Differenzierung. Diese Ausdifferenzierung konnte jedoch nicht mit einem Schritt zum heutigen Zustand führen; ein Gesellschaftssystem, das ein autonomes Teilsystem Religion neben ebensolchen Teilsystemen Familie, Wirtschaft, Politik, Wissenschaft usf. umschließt, war noch nicht einmal denkbar. Näher lag die Ausdifferenzierung neuer Totalsysteme des bisherigen Typs, aber mit religiöser oder räumlicher Begrenzung. Obwohl diese neuen Systeme am Totalanspruch des alten festhalten, verlieren sie doch durch ihren partikularen Charakter an Plausibilität und geraten durch die bloße Tatsache ihrer Pluralität unter Konkurrenzdruck. Beides ist Anlaß zu verschärfter Anwendung systemstabilisierender Verfahren.«¹⁶

¹⁴ H. Schilling, *Aufbruch und Krise*, 274.

¹⁵ Ders., *Konfession und politische Identität im Europa der werdenden Neuzeit*, in: *Conc* 31 (1995), 480–486, hier: 481. Vgl. ferner W. Schulze, *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert. 1500–1618*, Frankfurt a.M. 1987.

¹⁶ W. Reinhard, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa, 176f.* Für die historische Genese des Makroprozesses frühneuzeitlicher Konfessionalisierung dürfte neben anderen Differenzierungsfaktoren das knapp vier Jahrzehnte währende Große Abendländische Schisma nicht unbedeutend gewesen sein, das seit 1378 die europäischen Territorien nach Maßgabe päpstlicher Oboedienzen aufteilte. Damit »zerbrach der institutionelle wie ideologische Garant der mittelalterlichen Christenheit für eine kongruente Lebens- und Welterfahrung« (H. Oelke, *Schisma und Konfessionalisierung. Strukturgeschichtliche Beobachtungen zur Großen Abendländischen Kirchenspaltung*, in: J. Haustein/G.Ph. Wolf (Hg.), *Kirche an der Grenze*, FS G. Maron, Darmstadt 1993, 11–32, hier: 15). Der allgemeine Verlust kirchlicher Autorität erbrachte nicht nur einen obrigkeitlichen Machtzuwachs,

Ich erwähne nur am Rande, daß diese – die Frühneuzeithistoriographie derzeit bestimmende – Sicht der Dinge für die traditionelle Kirchengeschichtsschreibung eine nicht geringe Herausforderung enthält;¹⁷ scheint sie doch die theologischen Aspekte des Konfessionalisierungsprozesses in eine rein funktionale Perspektive aufzuheben. Wie dem auch sei: Faktum ist, daß historischer Betrachtung als das wichtigste Resultat der Reformationsgeschichte die Begründung konfessioneller Kirchentümer, ja mehr noch: die Konfessionalisierung des öffentlichen Lebens überhaupt erscheinen muß. Die Reformationsgeschichte hat in diesem Sinne – so läßt sich resümieren – die Welt des Abendlandes mit der historischen Novität einer unter den überkommenen kirchlich-gesellschaftlichen Strukturbedingungen nicht mehr behebbarer Differenz konfrontiert, indem sie in ihrem faktischen – mit territorialen bzw. nationalen Souveränitätsbestrebungen engstens verbundenen – Verlauf eine konfessionelle Zweiheit bzw. Vielheit bewirkte, welche die relative Einheitskultur des Mittelalters, in der bestehende Unterschiede im wesentlichen durch gradualistische Stufenordnungen bewältigt wurden, progressiv auflöste und in neue Struktursysteme transformierte. Zwar darf – um speziell die deutsche Situation ins Auge zu fassen – nicht übersehen werden, daß der Pluralisierung auf Reichsebene eine gesteigerte Homogenisierung, ja Uniformierung in den Territorien korrespondierte. Gleichwohl hatte das prozessuale Zusammenwirken von pluralisierender Differenzierung und sich verdichtender Zentrierung das irreversible Ende des Gradualismus der mittelalterlichen Stufenordnung zur tatsächlichen Konsequenz.¹⁸ Einheit und Verschiedenheit konnten nicht länger auf dauerhafte Weise gradualistisch vermittelt werden. Damit war das Problem gestellt, wie es für die neuzeitliche Moderne in einer spezifischen Weise kennzeichnend werden sollte, nämlich ob bzw. wie unter den Bedingungen einer irreduziblen bzw. unaufhebbaren Pluralität und Differenz ziviles Zusammenleben möglich sein kann. Dieses epochale Dauerproblem beschäftigt uns noch heute, mögen die jetzigen Zeiten modern oder postmodern heißen.

sondern auch einen Bedeutungsgewinn für die Bildungsstätten, denen eine wichtige systemstabilisierende Bedeutung zukam. Summa summarum: »Gerade das Große Abendländische Schisma als ein vermeintlich konfessionsfreier Zeitraum erinnert daran, in welch hohem Maße zeitlich vorgelagerte Entwicklungen vorbereitende Etappen auf dem Weg zu den Konfessionen im neuzeitlichen Sinn sein konnten. Damit gewinnt der historiographische Blick auf das Große Schisma, neben dem retrospektiv erkannten Verlust mittelalterlich-kirchlicher Integrität und Macht, auch eine aus dem Dilemma der Kirchenspaltung resultierende modernisierende Perspektive.« (A.a.O., 25)

¹⁷ Vgl. dazu Th. Kaufmann, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: ThLZ 121 (1996), Sp. 1008–1025 sowie Sp. 1112–1121. Kaufmann hat nicht nur die außerordentliche Brisanz des Konfessionalisierungsparadigmas gegenwärtiger Frühneuzeitforschung, sondern auch die möglichen Gefahren erkannt, die der evangelischen Kirchenhistoriographie von einer tendenziellen »Ersetzung des Reformations- durch den Konfessionalisierungsbegriff« (a.a.O., Sp. 1117) her drohen.

¹⁸ Vgl. B. Hamm, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: JBTh 7 (1972), 241–279; ders., Das Gewicht von Religion, Glaube, Frömmigkeit und Theologie innerhalb der Verdichtungsvorgänge des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: M. Hagenmaier/S. Holtz (Hg.), Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der frühen Neuzeit – Crisis in Early Modern Europe (FS H.-C. Rublack), Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1992, 163–196.

II. Protestantische Theologie zwischen Konfessionalismus und Transkonfessionalität

Man hat die Speyrer Protestation von 1529 zur Geburtsstunde des Protestantismus erklärt.¹⁹ Diese Annahme ist trotz offenkundiger Beziehungen nomineller Art²⁰ anachronistisch und irreführend. Zu beachten ist zunächst, daß es sich bei einer sog. protestatio um eine bei mittelalterlichen Reichstagen geläufige und regelmäßig vorkommende Rechtsfigur – also keineswegs um etwas Außerordentliches – handelt. Immerhin deutet sich in der bald üblich werdenden Rede von den protestierenden Ständen das spätere Auseinanderleben zweier Religionsparteien im Reich bereits an. Zu einem – und sei es auch nur vorläufigen – Abschluß gelangt ist dieser religionsgeschichtlich wie verfassungsrechtlich gleichermaßen bedeutsame Prozeß in den 20er und 30er Jahren des 16. Jahrhunderts indes noch keineswegs. Das war in Deutschland frühestens um 1555 und mit einer gewissen Definitivität erst 1648 der Fall. Während nämlich nach dem Augsburger Religionsfrieden (und auch dies zunächst nur von den Gegnern) lediglich die Angehörigen der lutherischen Religionspartei Protestanten genannt wurden, änderte sich dies auf breiter Basis mit dem Westfälischen Frieden, der neben den lutherischen auch den reformierten Ständen eine »exacta mutuaque aequalitas«, also eine religiöse Gleichbehandlung mit dem Katholizismus im Alten Reich gewährte. Diese rechtliche Gleichstellung der beiden wichtigsten reformatorischen Religionsparteien war eine entscheidende historische Voraussetzung für den seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert geläufigen und in der Aufklärungszeit allgemein gewordenen Protestantismusbegriff²¹, der von nun an das bezeichnet, was Reformierte und Lutheraner im Unterschied zum römischen Katholizismus miteinander verbindet. Dabei tritt im Laufe der Zeit der ursprüngliche reichsrechtliche Gehalt des Begriffs gänzlich zurück, wodurch die konfessionstranszendierende, transkonfessionelle Tendenz des Protestantismusbegriffs noch deutlicher zutage tritt. Die Folge davon ist, daß der Terminus nicht nur in Oppositionen wie derjenigen von freiem Protestantismus und verfaßter evangelischer Kirche Verwendung finden kann, sondern schließlich auch jene Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu umfassen vermag, die sich nicht direkt von der Wirksamkeit der Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin herleiten lassen, sondern reformationsgeschichtliche Sonderbildungen darstellen, wie in Deutschland

¹⁹ H. Bornkamm, Die Geburtsstunde des Protestantismus. Die Protestation von Speyer (1529), in: ders., Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte, Göttingen 1966, 112–125, hier: 112f.

²⁰ Vgl. E. Heuser, Die Protestation gegen den Reichstagsabschied von Speier, Neustadt 1904; H.-J. Becker, Protestatio, Protest. Funktion und Funktionswandel eines rechtlichen Instruments, in: ZhF 5 (1978), 385–412; J. Boehmer, Protestari und protestatio, protestierende Obrigkeiten und protestantische Christen. Zur Würdigung von Sinn und Auswirkung der Protestation(en) des Speierer Reichstags von 1529, in: ARG 31 (1934), 1–22. Sich selbst haben die Anhänger der Reformation am liebsten als »evangelic« bezeichnet. Die Rede von »Lutheranern« oder »Calvinisten« hingegen verweist – wie diejenige von Protestanten – ursprünglich auf eine polemische, von den jeweiligen Gegnern geprägte Begriffsbildung.

²¹ Bemerkenswert ist, daß der Name »Protestant« bzw. »Protestanten« als Selbstbezeichnung zuerst nicht in Deutschland, sondern in Westeuropa verwendet wird. Das Abstraktum »Protestantismus« begegnet zuerst bei John Milton (1649). Der damit bezeichnete Gegensatz zu Rom ist für den englischen Sprachgebrauch schon beizeiten geläufig, wohingegen die deutschen Lutheraner bis in die Zeit der Späorthodoxie diesbezügliche Konnotationen meiden (vgl. W. Maurer, Art. Protestantismus [in evangelischer Sicht], in: Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. 3, hg. v. H. Fries, München 1974, 390–406, hier: 396f.).

die baptistischen Gruppierungen oder die Sozinianer in Polen. Selbst von einem Protestantismus innerhalb des römischen Katholizismus bzw. innerhalb der orthodoxen Kirchen kann unter den Bedingungen dieses Sprachgebrauchs die Rede sein.²²

Statt die begriffsgeschichtliche Entwicklung weiter zu verfolgen, sei lediglich ihr Ergebnis knapp zusammengefaßt: Seiner Herkunft nach ist der uns geläufige Protestantismusbegriff ein »typisch moderner Begriff«²³. Funktional betrachtet läßt er sich als ein Reflexionsbegriff beschreiben, der auf die Antagonismen des konfessionalistischen Zeitalters, durch welche dieses sich den eigenen Untergang bereitete, dergestalt reagiert, daß sie in ihm reflexiv werden. Als wesentliche Leistung der dem Protestantismusbegriff eigenen Reflexivität hat dabei diejenige bewußter Unterscheidung zu gelten. Während die elementaren – die relative Einheitskultur des Mittelalters auflösenden – Differenzierungen, die im Zuge des konfessionalistischen Zeitalters erfolgten, dem Geist dieses Zeitalters in bestimmter Weise noch äußerlich blieben und daher mit gesteigerten Homogenitätsbestrebungen konform gehen konnten, eignet der Protestantismusbegriff sie sich reflexiv an. Das seinem entwickelten Begriff entsprechende Selbstbewußtsein des Protestantismus ist demnach von eigentümlich reflexiver Differenziertheit. Trifft dies zu, dann enthält protestantisches Selbstbewußtsein die – wenn man so will: intrinsische – Verpflichtung, vom Begriff des Protestantismus, in welchem es seinen Ausdruck findet, nur einen reflektierten und differenzierten Gebrauch zu machen.

Ich kann, was damit gemeint ist, nur im Hinblick auf zwei Gefahren exemplifizieren, die dem Protestantismus von der seinen Begriff prägenden Geschichte her in gegenläufiger Weise drohen. Die erste Gefahr ist diejenige konfessionalistischer Regression. Sie ist dann gegeben, wenn der Protestantismus – der Antagonismen des konfessionalistischen Zeitalters und damit seiner eigenen Entstehungsgeschichte uneingedenk – »eine *historische* Ausprägung evangelischer Wahrheit *dauerhaft* (zu) fixieren«²⁴ trachtet. Nach meinem Urteil ist diese Gefährdung, die von der Möglichkeit einer regressiven Rekonfessionalisierung des Protestantismus her droht, unter gegenwärtigen Bedingungen vergleichsweise gering. Zwar mögen sich namentlich im Gefolge der Wittenberger Reformation da und dort auch heute noch Neigungen zu einer »lutherische(n) Bekenntnisromantik« erkennen lassen, welche infolge des Fehlens einer festgeschriebenen Fortentwicklung kirchlicher Konsensbildung in der Zeit nach dem Konkordienbuch von 1580 das kirchliche Bekenntnis auf eine Weise behandelt, »als ob das 16. Jahrhundert als eine einmalige Heilszeit der Bekenntnisbildung von allen folgenden Zeitaltern der Kirche abgehoben

²² Anzumerken ist ferner, daß das Bewußtsein innerer Entwicklung in den Protestantismusbegriff selbst eingegangen ist, etwa in Gestalt der im 19. Jahrhundert aufgekommenen, nicht nur historiographisch bedeutsamen Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus, mit der sich vielfach der Streit verbunden hat, ob die Reformation des 16. Jahrhunderts eine eher mittelalterliche oder neuzeitliche Erscheinung war (vgl. im einzelnen R.H. Grützmacher, Altprotestantismus und Neuprotestantismus, in: NKZ 26 [1915], 709–753, 789–825, 865–914). Zu erwähnen ist außerdem die – allerdings noch recht junge und in der Regel im polemischen Interesse der Unterscheidung eines wahren, evangelischen und eines falschen, der Moderne angepaßten Protestantismus gebrauchte – Wortschöpfung »Kulturprotestantismus« (vgl. insgesamt G. Hornig, Art. Protestantismus, in: HWPh 7, Sp. 1529–1536 sowie F.W. Graf, Einleitung – Protestantische Freiheit, in: ders./K. Tanner [Hg.], Protestantische Identität heute, Gütersloh 1992, 13–23).

²³ F.W. Graf, a.a.O., 13.

²⁴ H. Fischer, Art. Konfessionalismus, in: TRE 19, 426–431, hier: 430.

werde«²⁵. Aber diese Tendenzen sind innerkirchlich eher marginal und aufs Ganze gesehen schon deshalb wenig bedrohlich, weil die Konfessionskirchen gerade im Zuge ihrer Konfessionalisierung das Definitionsmonopol der zu bekennenden christlichen Wahrheit faktisch eingebüßt haben.

Bleibt die zweite, gegenläufige Gefahr, die dem Protestantismus von seiner impliziten Tendenz zu transkonfessioneller Allgemeinheit her droht. Diese Tendenz verbindet ihn mit funktionsanalogen Begriffen wie Christentum²⁶ und Religion²⁷, die terminologiegeschichtlich in den gleichen historischen Zusammenhang gehören wie er. Während indes in den Protestantismus- und in den Christentumsbegriff die Erinnerung an die Geschichte eigener terminologischer Genese eingezeichnet bleibt, droht sie sich im Religionsbegriff im Zuge gesteigerter Generalisierung gänzlich zu verflüchtigen. Wählt der Protestantismus daher den modernen Allgemeinbegriff der Religion unreflektiert und undifferenziert zur Leitkategorie seiner Selbstverständigung, so läuft er Gefahr, seiner Besonderheit und spezifischen Historizität verlustig zu gehen und zu einer abstrakten Überreligion ohne konkrete Positivität zu verkommen. Diese Gefahr, so scheint mir, ist unter gegenwärtigen Bedingungen sehr viel größer als diejenige konfessionalistischer Regression. Nicht daß der Protestantismus den Bezug auf Religion, welche vor allen spezifischen Annahmen als ein anthropologisches Universale zu behaupten ist, scheuen sollte oder dürfte. Aber die Identifikation religiöser Allgemeinheit und der Bezug auf sie hat ihm primär dazu zu dienen, sich in Konstruktion und Kritik von ihr zu unterscheiden. Ich denke, auf dem theologischen Markt findet sich derzeit kaum ein unproduktiveres Angebot als jenes, das in allem, was religiös als möglich erscheint, approximative Abbildungen einer sich ins Transzendente entziehenden Selbigkeit entdeckt, so daß zuletzt alles als irgendwie gleich erscheint, ohne in seiner eigentümlichen Identität erkannt zu werden. Begegnung mit Anderem, mit Fremdem gar, findet so schon vom Ansatz her nie statt, auch wenn sich das entsprechende Modell als pluralistische Theorie empfiehlt. Der Protestantismus sollte demgegenüber das Konzept einer religiösen Streitkultur favorisieren, in deren Zusammenhang im Verein mit der Strittigkeit religiöser Wahrheitsansprüche, die sich nicht von vornherein harmonisieren lassen, realistisch betrachtet immer auch darum zu kämpfen ist, was die Bedingung der Möglichkeit jeder ordentlichen Streitkultur ist, daß nämlich der Streit in den Grenzen des Rechts sowie unter Wahrung äußerer Freiheit und leiblicher Unversehrtheit auszutragen ist.

Durch die Einsicht, daß man für das Allgemeine immer nur in besonderer und damit virtuell strittiger Weise eintreten kann, sollte protestantische Theologie nicht zuletzt ihre Rolle an der Universität definiert sein lassen. Dies beinhaltet einerseits ein grundsätzliches Ja zur Rationalitätskultur der Universität, von welcher sich – wie von unterschiedlichster Seite gelegentlich gefordert – zurückzuziehen auf die Dauer sowohl unter aka-

²⁵ W. Pannenberg, Überlegungen zum Problem der Bekenntnismenemantik in den evangelischen Kirchen, in: *KuD* 72 (1995), 292–301, hier: 297.

²⁶ Vgl. T. Rendtorff, Art. Christentum, in: O. Brunner, W. Conze, R. Kosselleck (Hgg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 1972, 772–814.

²⁷ Vgl. E. Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986; F. Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986.

demischen als auch unter kirchlichen Gesichtspunkten in hohem Maße kontraproduktiv wäre. Aber nachgerade die akademische Vernunft kann die Allgemeinheit ihrer staatlich geförderten Rationalitätskultur nicht in einem abstrakten Jenseits des gesellschaftlichen Streits und seiner Besonderheiten realisieren, will sie nicht zum ideologischen Schein verkommen. Die Wissenschaftlichkeit der Theologie schließt daher die Bereitschaft zu einer kritisch-konstruktiven Affirmation der kirchlich-konfessionellen Verbindlichkeiten, wie sie mit dem bekenntnismäßigen Status evangelisch-theologischer Fakultäten gegeben sind²⁸, keineswegs aus, sondern ein. Gewiß, es gibt einen Protestantismus außerhalb der Kirche, und die Fähigkeit der Universität, die kulturelle Realität protestantischen Christentums in unserer Gesellschaft wahrzunehmen, würde durch die Leugnung dieser Tatsache nachhaltig eingeschränkt. Und wahr ist auch, daß öffentliche Lehrart und individueller Glaube nicht deckungsgleich sind und unter protestantischen Bedingungen nicht in jeder Hinsicht deckungsgleich sein müssen. Nichtsdestoweniger bin ich der festen Überzeugung, daß eine protestantisch geprägte Kultur der Moderne nur im Verein mit einer im Sinne bekenntnisorientierten Kirchentums verfaßten evangelischen Kirche theologische Zukunftsaussichten hat. Die Aufgabe evangelischer Theologie kann daher nicht die einer konfessionsindifferenten Theorie freischwebender Über-Religiosität sein.

Der jüngste Ehrendoktor unserer Münchener Evangelisch-Theologischen Fakultät hat es in dieser Hinsicht als ausgewiesener Kenner des Rechtsstatus der theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat an deutlichen Worten nicht fehlen lassen. Nach Martin Heckel beruht die gelegentlich auch unter Theologen begegnende These, »die evangelische Theologie sei nach ihrem derzeitigen Normenbestand an der Staatsuniversität bekenntnisindifferent zu verstehen« (1039), auf einem mehrfachen Fehlurteil. Liege doch der Annahme, welche aus der Bekenntnisneutralität des weltlichen Staates die innere Nötigung zur Selbstsäkularisierung der Theologie und der theologischen Fakultäten folgen lasse, nicht nur eine Mißdeutung der tatsächlichen Rechtslage, sondern auch ein elementares Mißverständnis des Säkularisierungsproblems des weltlichen Verfassungsrechts zugrunde. Denn »(d)er moderne, liberal-pluralistische Verfassungsstaat ist zwar ein säkularer Staat. Aber er ist kein säkularisierender Staat, der die religiösen Gegebenheiten bekämpft, verändert oder eliminiert ... Säkularisierung des Rechts ist Rahmensäku-

²⁸ Vgl. M. Heckel, Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat, Tübingen 1986; die Ergebnisse dieser Untersuchung sind zusammengefaßt in: ders., Zum Status der Ev.-theol. Fakultäten in der Bundesrepublik (ZevKR 31 [1986], 27–71), in: ders., Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte, Bd. 2, hg. v. K. Schlaich, Tübingen 1989, 1033–1074; die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. Zur politischen Einschätzung des Status der theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten in Deutschland vgl. u.a. den Vortrag (Theologische Fakultäten im Fadenkreuz), den Peter Glotz anläßlich des 22. Bayerischen Hochschultages der Evangelischen Akademie Tutzing in Heilsbronn gehalten hat. Glotz, der das staatliche Interesse, »daß bekenntnisgebundene Theologie von Lehrenden im Beamtenstatus betrieben wird« (Manuskript, 7), nachdrücklich bestätigt, schließt mit der Bemerkung: »... ich fürchte, daß durch eine reinliche Trennung von Staat und Kirche diejenige Fraktion gestärkt würde, die eh schon die stärkste ist, die der Salon-, der Feld-, Wald- und Wiesen-Relativisten. Eine solche reinliche Scheidung würde die Kommunikation – und den Streit – authentischer Sprecher mindern.« (A.a.O., 9) Vgl. ferner den Festvortrag des Präsidenten der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur Feier des 500. Stiftungsfestes des Herzoglichen Georgianums (1494–1994) in München: W. Frühwald, Theologie als Wissenschaft. Zum Streit der Fakultäten in der modernen Universität, in: R. Kaczynski (Hg.), 500 Jahre Herzogliches Georgianum, Jubiläumfeier 10.-14.12.1994, München 1995, 39–53.

larisierung. Die Weltlichkeit des rechtlichen Rahmens unseres Staatskirchenrechts, das sich ja von einer verpflichtenden Staatsreligion getrennt hat, überläßt den Religionsgemeinschaften die geistliche Ausfüllung dieses Rechtsrahmens im Sinne ihres Bekenntnisses und ihrer dadurch geprägten Kirchenordnung. Auch im Satzungsrecht der Theologischen Fakultäten enthält die Verwendung allgemeiner Rechtsbegriffe nicht das Verbot der theologischen Besonderheiten ihrer Wissenschaft.« (1039f.) Kurzum: Statt in Verknennung der tatsächlichen Rechtslage einem vermeintlich überlegenen, in Wirklichkeit ideologisch verengten Universitäts- und Wissenschaftsbegriff zu frönen und – etwa durch Fortschreibung Brandenburger LER-Modelle für den Hochschulbereich – in vorseilendem Gehorsam einem angeblich kommenden Zeitgeist zu huldigen, sollte sich evangelische Theologie zunächst einmal in aller Ruhe darauf besinnen, was sie von ihrem Begriff und von ihrem rechtlichen Status her zu sein hat. Um noch einmal Heckel zu zitieren: »Wenn die Theologen das Proprium ihres Auftrags und Dienstes nicht mehr auszusprechen wagen, werden sie die Existenz der Theologenfakultäten trotz aller hehren Bestandsgarantien des Verfassungsrechts zuerst aushöhlen und dann verspielen. Nach der dann konsequenten Fusionierung der Theologischen Fakultäten mit der allgemeinen Religionswissenschaft dürften sie zu Orchideenfächern schrumpfen, die Masse ihrer Lehrstühle verlieren und ihre Ausbildungsfunktionen zugunsten der kircheneigenen Theologischen Hochschulen einbüßen. ... Es steht zu hoffen, daß sich derartige Zukunftsvisionen nicht realisieren.« (1038)

Ich füge hinzu, daß damit nichts Prinzipielles gegen die Errichtung religionswissenschaftlicher Studiengänge an deutschen Universitäten und gegen die mögliche Beteiligung von Fakultätstheologen an deren Studienangebot gesagt ist. Man wird lediglich darauf zu achten haben, daß sich religionswissenschaftliche Studiengänge nicht als »trojanische Pferde« erweisen, durch deren Einführung – gleichsam durch die Hintertür – die sukzessive Verwandlung der theologischen Fakultäten in Untereinheiten allgemeiner Religionswissenschaft betrieben wird. Noch einmal: Das Brandenburger LER-Modell ist für die staatliche Schule wie für die staatliche Hochschule gleichermaßen ungeeignet.²⁹

²⁹ Vgl. dazu K.E. Nipkow, Die Herausforderung aus Brandenburg »Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde« als staatliches Pflichtfach, in: ZThK 93 (1996), 124–148, bes. 144ff.: »Religionswissenschaft und Theologie – ein gravierender bezugswissenschaftlicher Unterschied«; ferner den Bericht der »Süddeutschen Zeitung« vom 21./22. Dezember 1996 (SZ 295,13) über den offenen Studententag der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München vom 18. Dezember 1996 zum Thema: Streit um den Religionsunterricht. Lesenswert sind in diesem Zusammenhang auch die programmatischen Beiträge in einer der jüngsten Ausgaben der »Neuen Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie« zum Verhältnis der Titelbegriffe des Publikationsorgans (NZStH 38 [1996]). Gerade weil die Bestimmung des Verhältnisses von Systematischer Theologie und Religionsphilosophie (bzw. Religionswissenschaft) »von Anfang an der normativen Eindeutigkeit« entbehrt (J. Baur, Zum Verhältnis von Systematischer Theologie und Religionsphilosophie, a.a.O., 239–246, hier: 239), wird man darauf zu achten haben, daß die theologische Binnenperspektive nicht aus Gründen vermeintlicher Wissenschaftlichkeit vorschnell zugunsten angeblich reiner, in Wirklichkeit aber ihrerseits binnenperspektivisch geprägter Außenperspektiven eingezogen wird. Nur wenn zur Kenntnis genommen wird, daß die Differenz von Binnen- und Außenperspektive uneinholbar ist und der Begriff Religion keinen fixen Einheitspunkt in der Beziehung von Theologie und Religionsphilosophie bzw. Religionswissenschaft darstellt, kann das Verhältnis beider als ein dialogisches gestaltet werden (vgl. im einzelnen W. Spam, Von innen, von außen. Das Christentum als Gegenstand der Theologie und der Philosophie, in: a.a.O., 247–268).

III. Protestantismus in ökumenischer Verpflichtung

»Im Anti-Katholizismus«, heißt es bei Thomas Nipperdey im Blick auf Selbsteinschätzungen Deutscher im 19. Jahrhundert. »fühlten sich auch die Nicht-Christen noch »protestantisch.«³⁰ Statt ein solch mehr oder minder vages Gefühl weiter zu pflegen und fortzuentwickeln, sei sogleich folgendes festgestellt: Ein Protestantismus, der sich – der genuinen Intentionen der Reformation uneingedenk – in antirömischem Ressentiment ergeht, ohne von der bleibenden Bedeutung, welche die katholische Kirche für ihn hat, zu wissen, der sich in kritizistischer Kritik erschöpft, ohne zu ekklesiologischer Gestaltung zu gelangen, der sich in individualistische oder auch landes- bzw. nationalkirchliche Isolation begibt, ohne universalkirchliche Bezüge wahrzunehmen, ist an sich selbst ein Indiz nicht für die Stärke, sondern für das Ende der protestantischen Ära. Das hat weder ein Rom geneigter Ökumeniker, noch ein autoritätshöriger Epigone Dialektischer Theologie gesagt, sondern ein das protestantische Prinzip so hochhaltender Theologe wie Paul Tillich.³¹ Derselbe Tillich, der die Verwandlung der Kirche »in eine Art Schule oder in ein humanitäres Unternehmen«³² zur größten ekklesiologischen Gefahr des Protestantismus erklärt hat, meinte nun freilich zugleich feststellen zu müssen, daß die Tendenz der offiziellen römisch-katholischen Lehre zu einer »Identifizierung von organisierter Kirche mit der Gegenwart des Göttlichen in der Geschichte und dem daraus folgenden Absolutheitsanspruch dieser Kirche«³³ nachgerade aus ekklesiologischen Gründen protestantischer Kritik bedürfe, um vor autoritärer Verkehrung bewahrt zu werden. Auch diese Feststellung Tillichs hat, wie ich finde, ihre ökumenische Relevanz noch nicht gänzlich eingeüßt, wozu lediglich folgendes bemerkt sei: Indem die neuere historische Forschung gelehrt hat, auf funktionale und strukturelle Äquivalenzen im Verlaufe der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts zu achten, hat sie zugleich darauf aufmerksam gemacht, daß der Prozeß der Konfessionalisierung der abendländischen Christenheit Begriff und Wesen der sog. altgläubigen Kirche nicht weniger bestimmen sollte als Begriff und Wesen der Reformationskirchen, im ekklesiologischen Unterschied zu welchen der römische Katholizismus in bestimmter Weise kirchlich erst zu dem geworden ist, was er ist oder doch bis vor geraumer Zeit war. Dennoch bestehen, wenn ich recht sehe, innerhalb der katholischen Kirche nach wie vor gewisse Reserven dagegen, das Faktum konfessioneller Besonderheit in den ekklesiologischen Begriff, den man von sich selbst hat, aufzunehmen. Das gilt weniger bzw. gar nicht für das Verhältnis zum freiheitlichen Rechtsstaat: durch das seit dem II. Vatikanischen Konzil explizit gegebene Bekenntnis zu Religions- und Gewissensfreiheit hat der Katholizismus jeden Anspruch auf ein ziviles, staatlich zu er-

³⁰ Th. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866, Bürgerwelt und starker Staat*, München 1983, 432. Vgl. schon F. Kattenbusch, Art. Protestantismus, in: RE³ 16, 135–182, hier: 136: »Wer nicht geborener Katholik ist, sondern einer evangelischen Denomination entstammt, nennt sich oft noch gern »Protestant«, selbst wenn er kaum noch Gewicht darauf legt, für einen Christen zu gelten.«

³¹ Vgl. P. Tillich, Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 7: *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Schriften zur Theologie I, Stuttgart 1962, 124–132; ders., *Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip*, a.a.O., 29–53; ders., *Die protestantische Ära*, a.a.O., 11–28; ders., *Ende der protestantischen Ära? I/II*, a.a.O., 151–170.

³² Ders., Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus, a.a.O., 129.

³³ A.a.O., 127.

zwingendes Definitionsmonopol der Wahrheit erklärtermaßen aufzugeben. Das ist gut so und von einem Protestantismus in der Tradition reformatorischer Zwei-Reiche-Lehre vorbehaltlos zu begrüßen. Die Zuständigkeit weltlicher Obrigkeit, sagt Luther, erstreckt sich ausschließlich auf Leib und Leben des äußeren Menschen, wohingegen der innere Mensch und das Heil der Seele nicht zu ihrer Disposition stehen und nicht zu ihrer Disposition gestellt werden dürfen. In der Wahrung dieser Grenze liegt die eigentümliche Würde und Christlichkeit weltlicher Obrigkeit begründet. Totalitäre Entschränkung hingegen, welche den Unterschied von Leib und Seele mißachtet, ist ein sicheres Indiz der Herrschaft des Antichristen, in der unter dem Schein des Rechts das Böse selbst das göttliche Regiment zu usurpieren trachtet. Nimmt man dies ernst, dann kann die später so genannte reformatorische Zwei-Reiche-Lehre zu Recht als theologisches Programm einer prinzipiell antitotalitären Politik des weltanschaulichen Pluralismus bezeichnet werden.³⁴

Einem seiner selbst und seiner geschichtlichen Genese bewußten Protestantismus – und ich würde sagen, das gilt für den aktuellen Katholizismus mittlerweile ebenso – erwächst aus solcher Erinnerung die gegenwärtige Aufgabe zu fragen, ob die für moderne Rechtsstaatlichkeit so grundlegenden Prinzipien wie konfessionelle Parität, Nichtidentifikation von Staat und Kirche sowie Religionsfreiheit sich wirklich von selbst und ohne weiteres verstehen. Haben diese Prinzipien nicht die Entwicklung der reformatorischen und nachreformatorischen Christentumsgeschichte auf eine Weise zur Voraussetzung, daß die memoriale Vergegenwärtigung dieser Geschichte eine Bedingung der Möglichkeit dauerhafter Bewahrung jener Prinzipien darstellt? Der Sache nach jedenfalls ist die vielbeschworene Neutralität des Staates nicht einfachhin ein neutraler Sachverhalt, wie denn auch der Neutralitätsbegriff im Grundgesetz überhaupt nicht vorkommt, sondern »unlöslich mit der Geschichte des neuzeitlichen Christentums verbunden und durch sie »geprägt«³⁵ ist. Hieraus erwächst den christlichen Kirchen eine gemeinsame Erinnerungs- und Memorieraufgabe von besonderer politischer Relevanz, die sie besonders im Zusammenhang der religiösen Auseinandersetzungen zur Geltung zu bringen haben. Lebt doch, wie gesagt, jede ordentliche Streitkultur von der Voraussetzung, daß der Streit in den Grenzen des Rechts und unter Wahrung ziviler Freiheit ausgetragen wird.

Besteht hierin grundsätzliche Übereinstimmung zwischen Protestantismus und Katholizismus, so gibt es bezüglich der ekklesiologischen Binnenbezüge nach wie vor konfessionelle Differenzen, die sich nicht von ungefähr gerade innerhalb der Theologie des kirchlichen Amtes als besonders virulent erweisen. Ist doch die Tendenz katholischer Konfessionalisierung, wie sie spätestens mit dem Trienter Konzil beginnt, durch einen fortschreitenden Ausbau des kontroverstheologischen Grundprinzips lehramtlicher Au-

³⁴ Vgl. E. Herms, Theologie und Politik. Die Zwei-Reiche-Lehre als theologisches Programm einer Politik des weltanschaulichen Pluralismus, in: ders., Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik. Tübingen 1991, 95–124.

³⁵ T. Rendtorff, Die Prägestkraft des Christentums. Was die Gesellschaft zusammenhält, in: EvKomm 8/96, 456–459, hier: 457. Rendtorff fährt fort: »Das läßt sich in Erinnerung an die historische Konstellation zeigen, der sich die Idee der Neutralität des Staates verdankt. Sie entsteht im Gefolge der Reformation, ihres gesamtkirchlichen Scheiterns und der in der Konsequenz sich vollziehenden Konfessionalisierung der westlichen Kirche, die vor allem in Deutschland zum Gegeneinander und Nebeneinander der katholischen und der evangelischen Konfession geführt hat.«

torität gekennzeichnet, dessen hierarchische Entscheidungskompetenz im Infallibilitätsdogma des I. Vatikanischen Konzils von 1870 gewissermaßen auf die Spitze getrieben ist. Auch hier hat das II. Vatikanum nicht unerhebliche Modifikationen beigebracht. Gleichwohl bleiben protestantische Anfragen offen: Wenn es etwa in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (*Dei Verbum*, 10) heißt, das Lehramt stehe nicht über dem Worte Gottes, sondern unter ihm, so ist das – soweit gesehen – zwar ganz im evangelischen Sinne; die behauptete Differenz von Lehramt und Wort Gottes wird aber sogleich wieder fraglich, wenn man im selben Abschnitt vorweg erklärt findet, die authentisch-verbindliche Erklärung des Wortes Gottes sei »nur dem lebendigen Lehramt der Kirche« (»*soli vivo Ecclesiae Magisterio*«) anvertraut. Um zu zeigen, daß die akademische Theologie von der ökumenischen Klärung dieser und ähnlicher Fragen nicht unberührt bleiben kann, genügt ein Verweis auf die Instruktion der römischen Kongregation für die Glaubenslehre über die kirchliche Berufung des Theologen (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 98; deutsche Übersetzung hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz).

Ein werbendes Wort noch zum Schluß: Wenn es um christliche Ökumene zu tun ist, dann darf der theologische Horizont nicht auf die abendländische Christenheit und ihre durch die Folgegeschichte der Reformation des 16. Jahrhunderts bestimmte gegenwärtige Verfassung beschränkt werden. Man muß die Tradition und die aktuelle theoretische und praktische Verfassung der orthodoxen Theologie und Kirche keineswegs unkritisch verhimmeln, um zu der Folgerung zu gelangen: Ohne unvoreingenommene Wahrnehmung der Kirchen des christlichen Ostens kann es ein über sich selbst und seine Konfessionsgeschichte aufgeklärtes ökumenisches Bewußtsein okzidentaler Theologie nicht geben. Es kann einer Universität von europäischem Rang daher nur willkommen sein, zusammen mit katholischer und evangelischer auch orthodoxe Theologie in konfessioneller Parität bei sich vertreten zu wissen. Wie Melanchthon in seiner Antrittsvorlesung sagt: »*Iugendae Graecae litterae Latinis, ut philosophos, theologos, historicos, oratores, poetas lecturus, quaquam te vortas, rem ipsam assequare, non umbram rerum, velut Ixion cum Iunone congressurus in nubem incidit.*«³⁶ So unverzichtbar der Bildungswert des Griechischen für die *universitas litterarum* ist, so bereichernd wird für das – in der Nachfolge von Ingolstadt und Landshut mittlerweile 525 Jahre alte – universitäre Leben Münchens die Beschäftigung mit den Kirchen des Ostens sein, in denen der Geist der Antike und der Geist des Christentums ursprünglich sich vereinten, um reiche spirituelle Frucht zu zeugen. Der *Praeceptor Germaniae* hat dies zu schätzen gewußt und zugleich ein persönliches Beispiel dafür gegeben, wie die Vertiefung der eigenen konfessionellen Einsicht der Besinnung auf das Gemeinchristliche dienlich sein kann. Daß er dabei das Humane im Sinne der zivilen Notwendigkeit, selbst unter den Bedingungen von Zwiespalt und unaufhebbarer Differenz in gerechter und friedlicher Koexistenz zusammenzuleben, nie aus dem Auge verloren hat, macht sein Beispiel zu einem ökumenischen Vorbild.

³⁶ Melanchthons Werke in Auswahl III, 38.