



Kurt-Victor Selge

Zwei Beiträge zur Konfessionsfrage :

A. Die Begründung des Protestantismus

B. Katholizismus und Protestantismus in kirchengeschichtlicher Perspektive

(Vortrag in der Sitzung der Geisteswissenschaftlichen Klasse
am 10. November 1995)

In: Berichte und Abhandlungen / Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften
(vormals Preußische Akademie der Wissenschaften) ; 2.1996, S. 125-159

Persistent Identifier: [urn:nbn:de:kobv:b4-opus-29394](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:b4-opus-29394)

Die vorliegende Datei wird Ihnen von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (cc by-nc-sa 4.0) Licence zur Verfügung gestellt.



Kurt-Victor Selge

Zwei Beiträge zur Konfessionsfrage

A. Die Begründung des Protestantismus

(Vortrag in der Sitzung der Geisteswissenschaftlichen Klasse am 10. November 1995)

I

Verschiedene Gründe veranlassen mich, dieses Thema zu behandeln. Religionen sterben insgesamt nicht aus, und sie bieten erhebliche politische Probleme. Ich erinnere nur an die auf allen Ebenen epidemisch und inflationär gewordene Rede vom „Fundamentalismus“.¹ Was Fundamentalismus ist, bedarf näherer Bestimmung. Andererseits hat es nicht den Anschein, daß eine große historische Religion mit charakteristischen Institutionen noch einmal neu entstehen könnte. Die mannigfaltigen religiösen Bewegungen seit dem Aufklärungszeitalter, auf welcher Bildungsebene sie sich auch manifestieren, scheinen sich alle aus dem Material vorhandener Traditionen zu speisen oder aber bloßen Postulatcharakter zu haben. Man scheint mit den großen Religionssystemen, die aus der alten Welt überkommen sind, bis auf weiteres aus- und zurechtkommen zu müssen. Diese selbst aber sind der Geschichte unterworfen und unterliegen ständigen Veränderungen. Ihre Geschichte ist spannungsreich und läßt die Frage der religiösen Identität oder Authentizität nicht zur Ruhe kommen. Die Grundlagen stehen immer wieder in Frage, und

1 Art. „Fundamentalismus“, TRE XI (1983), S. 732ff. (W. Joest). Die Ausdehnung des Begriffs, der im nordamerikanischen Fundamentalismusstreit im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts aufkommt und nach dem 2. Weltkrieg in Europa eingeführt wird, auf Islam und jüdisch-orthodoxe Gruppen sowie die Terminologie „politischer Fundamentalismus“ scheint ein Phänomen erst der jüngeren Zeit zu sein und mit den friedensgefährdenden Ereignissen im Nahen Osten und den Wanderungsbewegungen in die westlichen Industrienationen zusammenzuhängen. Neuestens liest man von „ästhetischem Fundamentalismus“.

Modernisierungs- und Veränderungsprozesse erzeugen Reaktionen. In diesem Zusammenhang begegnet der Vorwurf des Fundamentalismus zuerst am Anfang unseres Jahrhunderts in der nordamerikanischen protestantischen Kirchengeschichte.²

Die Begründungsfrage ist aber mit allen Veränderungen verbunden: auch in der älteren Kirchen- und Religionsgeschichte werden in moderner Perspektive die Probleme legitimer und illegitimer Begründung erkennbar. Der Begriff des immer illegitimen Fundamentalismus erfordert eine Aussage über legitime Fundamente. Die Religionsspaltung des 16. Jahrhunderts und die Kirchengeschichte der Neuzeit bieten hierfür reiches Material. Die notwendige Frage nach authentischer Begründung führt zu Kontroversprozessen um wahr und falsch; spätere Zeiten erkennen irrige Voraussetzungen, falsche Zuspitzungen und Abstoßungsreaktionen, die „fundamentalistisch“ erscheinen. Tatsächlich speisen sich Fundamentalismen aus Traditionsstücken alter Kontroversen, die in die Gegenwart versetzt anachronistisch werden und den Frieden stören. Vollzieht sich dies auf der Spielwiese eines den Religionen eingeräumten Raumes privater und halböffentlicher Freiheit, kann ein staatsrechtliches, politisches und auch wissenschaftliches Trennungsregime sich daran uninteressiert zeigen und Religionsfreiheit auch als Narrenfreiheit garantieren; aber Beispiele der Gegenwart und Vergangenheit zeigen, daß das Öffentliche unangenehm betroffen wird. Und so wird sich denn auch die Wissenschaft nicht vornehm zurücklehnen können, wie sie es in Religionsdingen allzu gern tut, sondern näher hinsehen sollen.

Dies ist noch zu allgemein. Größte Grundlagenkontroversen kennzeichnen gerade die jüdische und christliche Religionsgeschichte. In dieser besonders einerseits die Periode weltgeschichtlicher Durchsetzung vom 2. bis 5. Jahrhundert, und erneut das gesamte zweite Jahrtausend der westlichen Kirchengeschichte, das man geradezu unter der Frage der Reform und des Streitens um die authentische Gestalt des Christentums zusammenfassen kann. Nirgends sonst in der Religionsgeschichte tritt die Begründungsfrage so quälend, zerstörerisch und produktiv hervor. Man kann vermuten, daß nicht wenige der in anderen Religionen erkennbaren neueren Streitigkeiten auch Folgen der Situation sind, in die das westliche Christentum zumindest in seinen neuzeitlichen Spätfolgen den Erdkreis versetzt hat.

In der Mitte der westlichen Christentumsgeschichte des 2. Jahrtausends steht die protestantische Reformation mit ihren Schlüsselmotiven: Schrift, Wort,

2 S. G. Cole, *The History of Fundamentalism*, New York 1931; N. F. Furniss, *The Fundamentalist Controversy 1918–1931*, New Haven 1931.

Geist, Gnade, Glauben, Christenfreiheit, allgemeines Priestertum – sämtlich Begriffe, die der Tradition nicht fremd waren, aber in neue Beleuchtung traten und dadurch zu neuer Wirkung kamen.

II

Ein paar Worte zum historischen Ablauf. Man muß drei Phasen unterscheiden. In der ersten Phase, die nur wenige Jahre dauerte (von 1517 bis etwa 1522/23), entstand, ausgehend von dem völlig neuartigen Phänomen der kurzen Druckschriften Luthers, eine allgemeine evangelische Reformbewegung. Die zweite Phase bringt ab 1523/24 die Abgrenzung gegen den Teil der Bewegung, der – teils mit Recht, teils zu unrecht – als Gefährdung der weltlichen Ordnung angesehen wurde. Die Gesamtbewegung dauerte aber trotz dieser Abgrenzung und trotz der Niederschlagung ihres gewaltsamen Teils in Europa über anderthalb Jahrhunderte an, ausgenommen den gewaltsam rekatolisierten Süden – Spanien und Italien –, und in Deutschland kam zwar die protestantische Ausbreitung mit dem Religionsfrieden von 1555 zum Stehen; aber in den evangelischen Territorien wurde nun erst eine Tendenz zur konsequenteren calvinistischen Reformation wirksam. Die Abgrenzung gegen den obrigkeitsgefährdenden Flügel beendet also nicht die Gesamtbewegung, sondern markiert nur eine zweite Phase, in der die bekannten weiteren inner-evangelischen Trennungen auch innerhalb des obrigkeitstreuen Flügels eintraten, vor allem zwischen Schweizern und Lutheranern. Insgesamt ist diese zweite Phase dadurch gekennzeichnet, daß verschiedene Akzentsetzungen innerhalb der zunächst kohärenten und gleichsinnigen, grundlegend von Luther bestimmten Bewegung der ersten Phase ans Licht traten. Luther wurde in der ersten Phase von vorgeprägten und selbständigen Geistern rezipiert, die seine Impulse dann selbständig verarbeiteten und weiterbildeten.³

Die dritte Phase bildet der begriffliche Zusammenschluß der gesamten einheitlich-vielgestaltigen und aus sich selbst nicht auf einen einzigen Begriff zu bringenden Revolte durch die Abgrenzung der römisch-katholischen Kirche auf dem Konzil von Trient.⁴ Diese Abgrenzung ist zwar durch die Abweisung

3 Leif Grane, *Martinus noster. Luther in the German Reform Movement 1518–1521*, Mainz 1994.

4 Dorothea Wendebourg, *Die Einheit der Reformation als historisches Problem*. In: Hamm, B., Moeller, B. & D. Wendebourg: *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995, S. 31–51.

Luthers seit 1518 oder 1520 schon vorbereitet, vollzieht sich aber endgültig erst nach dem Ende der Ausgleichsbemühungen um 1550. Sie erst ist es, die den Einheitsbegriff der „Reformation“ in der Einzahl für die divergenten Reformationsformen geschaffen hat. Reformatio war im Mittelalter der allgemeine Begriff für Kloster-, Kirchen- und Reichsreformen gewesen; der Begriff wird nun erst zum partikularisierten Sammelbegriff für die nichtkatholische Reform in all ihren Gegensätzen. Sich selbst bezeichnen im Gegensatz hierzu insbesondere die Vertreter der „konsequenten“ calvinistischen Kirche als Reformierte.⁵ Der Einheitsbegriff des „Protestantismus“ entsteht im ganzen erst in der Aufklärungszeit und nimmt die Sammelbezeichnung Reformation auf;⁶ die „protestierenden“ Stände des Reichstages von Speyer 1529 hatten nur den obrigkeitsgehorsamen, im wesentlichen von Wittenberg geprägten Teil der evangelischen Bewegung vertreten.

Vielfalt und Einheit oder Kohärenz der ursprünglichen und sich different über einhundertfünfzig Jahre fortsetzenden evangelischen Bewegung sind also das Anschauungsmaterial, aus dem die Begründung des Protestantismus erhoben werden muß; die Sache liegt dennoch, wenn man nicht in die Einzelheiten der Theologiegeschichte gehen will, relativ einfach; denn alles Gewicht liegt hier auf den jeweiligen Begründungs- und Bekenntnisbildungsphasen, mit deutlichem Vorrang auf der Initialphase, und die Infragestellung dieser Begründungen ergibt sich aus der neueren Philosophie und Geschichtswissenschaft seit der Aufklärung.

III

Zusammengeschlossen wird die gesamte evangelische Bewegung zunächst durch das Losungswort der alleinigen Autorität des Wortes Gottes. Es entwickelt sich schon ab 1519, vollendet bei Calvin, zum „Schriftprinzip“. Was dies Wort Gottes enthalte, wird nicht ganz gleich bestimmt; zunächst ist es ein mächtiges kritisches Prinzip gegen alle in der Papstkirche wahrgenommenen „Menschensatzungen“.

5 Heinz Schilling (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985, Gütersloh 1986.

6 Vgl. z. B. Justus Henning Boehmer, *Ius ecclesiasticum Protestantium* (1714–1736).

An diesem Punkt hat die geschichtliche Betrachtung der Schrift alles in Frage gestellt. Philosophische Religionskritik hat den biblischen redenden Gott ohnehin aus dem Himmel auf die Erde und in die Religionsgeschichte gestellt. Der Begriff der göttlichen Schriftautorität und des Gotteswortes ist natürlich ein Konsensbegriff über das, was unbedingte Verbindlichkeit hat;⁷ er knüpft an die ganze christliche Tradition an; interessant ist nur, wie er in der Reformation inhaltlich bestimmt, ins Verhältnis zu kirchlichen Traditionen gesetzt und aktuell kritisch wirksam wird, so daß ganze Teile des Kirchengebäudes zusammenbrechen.

Aufs engste mit dem göttlichen Wort zusammen gehört der Begriff des Geistes oder des lebendigen Glaubens (den allein Gott durch seinen Geist erwirken kann). An diesem Punkt ergeben sich aber alsbald Nuancen und Differenzen; sie führen nach wenigen Jahren zu großem Streit um das Verhältnis von Wort und Geist mit den von Luther so benannten „Schwärmeri“. Luther, der große Konsequenzmacher, hat diesen Begriff, der ursprünglich die täuferischen Mystiker traf, auf fast alle Gegner, insbesondere auf Zwingli, ausgedehnt und am Ende noch das Papsttum als „eitel Schwärmerei“ bezeichnet, d. h. er hat jeden Anspruch auf Unmittelbarkeit zu Gott am deutlichen Gotteswort vorbei Schwärmerei genannt.⁸ Einhellig und schon von Luther eingeführt und tief in der ältesten Tradition des Christentums verwurzelt ist aber die Meinung, daß es allein der Geist Gottes sei, der Glauben wirkt. Die kirchliche Tradition differenziert aber den Prozeß des Zustandekommens von Glauben und Rechtfertigung unter Mitwirkung des freien Willens als einer Grundbestimmung des Menschen. Hier hat Luther den springenden Punkt des Gegensatzes gefunden. An dieser Stelle steht tatsächlich die gesamte Auffassung von Kirche und Christentum in Frage. Ich erspare mir hier die Entfal-

7 Nicht der Konsens stiftet die Verbindlichkeit. Sie liegt im Begriff eines „Wort Gottes“ enthalten. Aber er stellt den tatsächlichen Inhalt fest und erkennt an, daß dies Gottes Wort sei. Der Konsens ist immer persönlich und nur als solcher auch gemeinschaftsfähig.

8 Lateinisch: „Enthusiasmus“. Cf. Karl Holl, Luther und die Schwärmer (1922). In: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther, Tübingen 1926, S. 420–467. Luther: „Das Bapstum auch eitel Enthusiasmus ist, darin der Bapst rühmet ..., was er mit seiner Kirchen urteilt und heißt, das soll Geist und Recht sein, wens gleich uber und wider die Schriff oder mündlich Wort ist.“ „Der Enthusiasmus sticket in Adam und seinen Kindern von Anfang bis zu Ende der Welt, von dem alten Trachen in sie gestiftet und gegiftet, und ist aller Ketzerei, auch des Bapstums und Mahomets Ursprung, Kraft und Macht.“ Schmalkaldische Artikel III, 8, Von der Beichte. Sämtliche Werke (Weimarer Ausgabe) 50; S. 245f.

nung. Unter moderner Fragestellung wäre hier z. B. das Problem der Erziehung zum Glauben und der Unmöglichkeit, Glauben zu erzwingen, zu behandeln. Daß die täuferische Glaubens- und Erwachsenentaufe hier ganz andere Folgerungen zieht als die Vertreter der Säuglingstaufe es tun, ist evident. Die Begründung der Kindertaufe aus dem Neuen Testament ist buchstäblich nicht haltbar; immerhin meinte man sie aus dem Neuen Testament begründen zu können. Aber das Bewußtsein, daß dies nicht explizit sei, war schon früh vorhanden, und so hat Luther die eigentliche Begründung dieses Brauches auch in seiner Gesamthermeneutik der Schrift gefunden. Da der Glaube ein Geschenk Gottes ist, ist er es auch beim getauften Kind; daran ist um so mehr festzuhalten, als der angenommene Säuglingsglaube eindeutig immun ist gegen jede synergistische Interpretation. Die synergistische Verkehrung beginnt mit der Religionsmündigkeit und Verbildung durch falsche Lehre und Frömmigkeitspraxis. Richtig unterwiesen, kann der Heranwachsende mit Gottes Gnade die Selbstrechtfertigung, diese Urtendenz des gefallen Menschen, leichter erkennen und im Glauben überwinden. Der andere Fall, für den Luther mit dem Wegfall des Synergismus auch unter der falschen Lehre der Papstkirche rechnet, ist die Todesstunde. Wer recht glaubt, zeigt sich, wenn keine eigene Leistung mehr möglich ist.

Ich erspare mir einen Erinnerungskurs an die anderen großen Stichworte der evangelischen Theologie, Gnade, Rechtfertigung, Freiheit des Christenmenschen, Glaubens- und Berufsethik im Unterschied zur Gesetzes- und Stufenethik für Durchschnittschristen und Vollkommenere. Lutherphilologie und Lutherhermeneutik und die entsprechenden Studien für die Fülle der von Luther ausgelösten anderen reformatorischen Bemühungen um die Formulierung der biblischen „Frömmigkeitstheologie“ (B. Hamm) haben hier zu Differenzierungen geführt, die auch für den Fachmann schwer zu überschauen und noch schwerer auf allgemeinere und grundsätzliche historisch-religiöse Fragen hin zuzuspitzen sind. Dennoch darf man den Wald vor Bäumen nicht übersehen. Zwar wurzelt dies alles in hochgelehrten innertheologischen Studien eines Mönchstheologen, die Begriffsschärfe mit einem „frömmigkeitstheologischen“ Ansatz verbanden, wie er schon in der spätmittelalterlichen Theologie entwickelt worden ist;⁹ kurz gesagt, hat Luthers ganze frühe

9 „Luther stellte das von Johannes Gerson am Anfang des 15. Jahrhunderts programmatisch formulierte Reformprogramm einer Frömmigkeitstheorie auf die neue Grundlage von Wort und Glauben.“ B. Hamm, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982, s. v.

Bibelexegese kirchenkritischen oder besser -diakritischen Hintergrund und zielt auf Erkenntnis des wahren christuskonformen Kirchen- und Christentums, nicht auf eine Rechtfertigung des realen gesamtkirchlichen Systems mit begrifflichen Mitteln. Der Ablass wird von Luther sehr früh (schon 1514) kritisch betrachtet, und die Herrschaftspraxis einer Mehrheit von Prälaten wird von vornherein als christusfeindlich in einer Weise vorausgesetzt, die Erfahrung und einen diesbezüglichen Konsens voraussetzt; aber die Legitimität und Christentumsfähigkeit von Prälaten und Kirchenanstalt ist bei all dem eine undiskutierte Voraussetzung.¹⁰ All diese frühen Texte Luthers sind aber bis in unser Jahrhundert unbekannt geblieben. Zur öffentlichen Wirkung kamen nach Ausbruch des Ablassstreites die kurzen deutschen Schriften meist seelsorgerlich-ethischen, dann auch explizit kirchenkritischen Charakters, in denen Luther seine Thesen mit einfachster biblischer Begründung und in Konzentration auf elementare Sachverhalte der zeitgenössischen Frömmigkeitspraxis vortrug; diese Schriften wurden der kommunikationsgeschichtlich epochale Erfolg und erfuhren, 1519 beginnend, die Multiplikation durch Flugschriften anderer Autoren, in denen die evangelische Bewegung sichtbar wird. Was als befreiend empfunden wurde, war die einfache christozentrische und mit deutlichen Bibelworten begründete Darstellung der Grundsachverhalte alltäglichen christlichen Glaubens und Lebens, in denen die vorher vorhandene Kirchenfrömmigkeit urteilsfähiger Laien, Kleriker und Mönche sich besser verstanden und auf festen Grund gestellt sah. Der Nürnberger Ratsschreiber Lazarus Spengler veröffentlichte schon 1519 eine „Schutzrede und christliche Antwort eines ehrbaren Liebhabers göttlicher Wahrheit der heiligen Schrift ..., warum Doctor Martini Luthers Lehre nicht als unchristlich verworfen, sondern als christlich gehalten werden solle“: „Es wird mir kein Verständiger mit Wahrheit nimmer widersprechen mögen, daß er bei ihm selbst, wo er anders Luthers und seiner Nachfolger Predigt und Unterweisung gehört hat und die Wahrheit bekennen will, viel zweifligler Irrsal und Skrupel verwickelter Conscientz entledigt ist.“¹¹ Die Bestreitung Luthers konnte immer nur gewissermaßen mit einem „Ja, aber“ argumentieren¹² und verlor damit

10 K.-V. Selge, Ekklesiologisch-heilsgeschichtliches Denken beim frühen Luther. In: Augustine, the Harvest, and Theology (1300–1650). Essays Dedicated to Heiko Augustinus Oberman in Honor of his Sixtieth Birthday, ed. K. Hagen, Leiden 1990, S. 259–284 (268–274).

11 Zitiert bei B. Moeller, Das Berühmtwerden Luthers, in: Zeitschrift für historische Forschung 15 (1988), S. 65–92, auf S. 81.

12 B. Hamm, in: Reformationstheorien (oben Anm. 4), S. 71.

alle populäre Durchschlagskraft, zumal die Dinge, die unter das „Aber“ fielen, im Feld der Ungewißheit, des Gewissensskrupels und auch des Verdachts kirchlichen Volksbetruges lagen. Man kann es sicher auch anders sagen: Luthers Schriften erzeugten eine neue Qualität, indem sie erträgliche Ungewißheiten erst unerträglich machten, weil eine größere biblische Gewißheit möglich erschien: in diesem Zwischenfeld der Perspektive vollzieht sich der reformatorische Umschlag. Wurde der terrible simplificateur dann von lehramtlicher Warte als Ketzer verurteilt – und dies, wie es Urteile an sich haben, ohne biblische Begründung –, so wurde das Konto einer Autorität schwer belastet, die als Garant der in Zweifel gezogenen Frömmigkeitslehre von Luther mit denselben Methoden biblisch-historischer theologischer Exegese bereits wirksam bestritten worden war. Die Alternative stellte sich als die zwischen dem jedem verständlichen Inhaltswort Christi und dem Machtwort des Stellvertreters Christi, und sie war als solche nun nur noch in der Breite durchzusetzen; dem diente jetzt die alte biblische und spätmittelalterlich verstärkte Tradition vom endzeitlich erwarteten Antichrist, in der Luther wie die Mehrheit der klerikalen und ins Volk gedruckenen Kultur selbstverständlich aufgewachsen war.¹³ Auch dieser Propaganda diente ab 1521 das Mittel der – nun bebilderten – Flugschrift, das sich hier schon auf eine Bildtradition stützen konnte.¹⁴

Ich fasse das Gesagte unter dem Gesichtspunkt der Begründungsfrage zusammen. Die Argumentation mit dem textlich einfachen und als oberste Autorität prinzipiell unbestrittenen Wort Gottes in den alle denkenden Christen bewegenden Hauptfragen der Frömmigkeitspraxis hatte durchschlagende Kraft und schuf sich das verfügbare Mittel der Verbreitung, die durch das Marktgesetz der Nachfrage zur Massenwirkung führte. Ende 1522 lagen 1.100 Auflagen von Lutherschriften und 1.000 Drucke weiterer reformatorischer Autoren vor, die große Mehrheit in deutscher Sprache. Das Ketzerurteil von 1520 kam zu spät, um diese 1519 begonnene „Explosion des gedruckten Wortes“ einzudämmen; das war bei den erst gleichzeitig mit dem Ketzerurteil einsetzenden Übersetzungen Luthers in andere Sprachen anders. Daraus er-

13 Eindrucksvoll sichtbar z. B. beim Augsburger Domprediger Urbanus Rhegius, der die Bannandrohungsbulle am 30. 12. 1520 verkünden muß und gleich anschließend als Publizist für Luthers Lehre hervortritt. Hellmut Zschoch, *Reformatorische Identität und konfessionelle Existenz. Urbanus Rhegius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530*, Tübingen 1995, S. 15–40.

14 R. W. Scribner, *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Cambridge 1981.

klärt sich, daß die Ausbreitung der Reformation außerhalb Deutschlands zunächst überwiegend den Weg über das lateinisch lesende Publikum ging und der Streit unter Gelehrten stattfand, denen auch die gelehrten Gegenschriften zur Verfügung standen. Daß auch in Frankreich und England breite Bewegungen entstanden, gehört einer späteren Phase an.¹⁵

Die Luthers einheitlicher Bibelauslegung zugrunde liegende grammatische, aber auch theologische Gesamthermeneutik blieb den Rezipienten im einzelnen wohl ganz unbewußt, ist aber für die Diskussion der Begründungsfrage von Bedeutung, ebenso wie die anderen hermeneutischen Ansätze, die im Verlauf der Reformation zutage traten. Sie kamen jedenfalls in der Verwerfung eines als nicht schriftgemäß angesehenen Syndroms und Systems von Frömmigkeit und Kirchenverfassung überein und gewannen durch Bibelwort und Kritik des Nichtbiblischen ihre einfache und geschichtsbildende Evidenz, ganz unbeschadet der Scheidungen, die sich durch die differente Bibellektüre innerevangelisch ergaben. Man könnte von einer großen positiv-negativen protestantischen Evidenz sprechen. Wort und Geist sind das Schlüsselproblem, das in die verschiedenen Lehrgegensätze ausstrahlt.

IV

Nun bestehen alle realen Probleme des Lebens und auch der religiösen Organisation natürlich für alle streitenden Parteien in derselben Weise; sie finden nur auf verschieden bestimmten Grundlagen eine verschiedene Ordnung. Der Historiker kann sich diesen relativierenden Systemvergleich nicht ersparen, und der Theologe kann es auch nicht, wenn er die Gesamtstimmigkeit der Konfessionssysteme beurteilen will, vor allem im Licht der durch fortgeschrittene Erkenntnis zutage tretenden Fraglichkeit der jeweiligen Grundannahmen. Die kirchen- und gesellschaftsbegründende Plausibilität der reformatorischen Systemgrundlagen, die für jene Epoche zutage tritt, ist in den Folgejahrhunderten erst schleichend, dann dramatisch geschwunden und hat anderen, im ganzen viel weniger wirksamen Plausibilitätskonstruktionen Platz gemacht. Immerhin könnte man an die nicht unwirksamen Plausibilitäten erinnern, die die pietistischen Reformen, die das Vernunftchristentum der Aufklärung, das Gefühls- und neuartige Wort- und Bekenntnischristentum der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts und schließlich zwischen 1920 und 1960 die neue dialektische Transzendenz- und Existentialtheologie er-

15 B. Moeller, Das Berühmtwerden Luthers (oben Anm. 11), S. 88.

zeugt haben, die sich in politischer Erschütterung 1934 als Bekenntniskirchlichkeit konstituierte und aus den Geschichtsumständen für einige Jahrzehnte eine Beglaubigung erhielt, die man sehr von ferne schon mit dem Beglaubigungs- und Plausibilitätsereignis des Reformationsjahrhunderts vergleichen kann.

In diesen jahrhundertelangen Veränderungen entsteht auf der Suche nach den nicht mehr so eindeutigen Grundlagen deren Neubestimmung und auch der Typ der gewissermaßen fundamentalistischen Reaktion. Diese Art der Reaktion kann berechtigte oder verständliche Ursachen haben; sie ist mindestens immer ein Indiz begrenzter Kommunikation im Sozialkörper der Religionen. Für ihren eigenen, begrenzten Kommunikationsbereich sind es nicht fundamentalistische, sondern legitime und notwendige Anpassungen. Ich nenne als ein Beispiel nur die Sektenbildungen eschatologisch-apokalyptischen Typs, die sich mit der Aufgabe der Elemente des jüdisch-altchristlichen Geschichtsdramas durch die großen Kirchen seit dem 18. Jahrhundert ergeben haben. Diese Aspekte der Lehre gehören zur Begründung des Protestantismus im 16./17. Jahrhundert noch selbstverständlich hinzu; die Identifizierung des Antichristen im Papsttum ist Ausdrucksmittel, Katalysator und Besiegelung des reformatorischen Bruches. Auch der Antichrist ist im Wort Gottes klar beschrieben und fest angekündigt. Man kann sich fragen, und ich jedenfalls weiß darauf noch keine Antwort, ob der eindeutige und kontradiktorische Gegensatz in Gnaden-, Rechtfertigungs-, Sakramentslehre und Auffassung der biblisch vorgezeichneten Kirchenverfassung, selbst nach dem Verdammungsurteil aus Rom, zu der Kirchenspaltung hätte führen können – und nicht nur zu einem langwierigen Reformprozeß mit womöglich nationalkirchlichem Ergebnis, analog zu den gallikanischen oder auch böhmischen Besonderheiten des 15. Jahrhunderts –, wenn die Antichristdiagnose nicht das Siegel des Wortes Gottes auf die vorhandene Spaltung gesetzt hätte. Und auch hier ist darauf hinzuweisen, daß es sich bei all dem eben nicht um Neuerungen, sondern um Denkelemente des Mittelalters handelt, die nur in neuer Systemordnung zusammentraten. Die scholastische und päpstlich-konziliare Theologie und das Kirchenrecht waren überwiegend lehr- und anstaltsbestimmt; aber in Schriftauslegung und Prophetie, Publizistik und Kunst, und selbst in Teilen der Frömmigkeitstheologie spielte die Endzeiterwartung im Spätmittelalter aufgrund der Bibeltexte eine beträchtliche Rolle. Verurteilen ließ sich die Bibel nicht, auch nicht in diesen Bestandteilen. Das kirchliche Gesamtsystem war komplexer als sein in Theologie, Kirchenrecht und Kirchenregiment ungefähr ausdefinierter Kernbereich. Aber selbst für diesen Kernbereich ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß viele der von Luther berührten Fragen eine letztinstanzlich klare Antwort noch nicht erhalten

hatten.¹⁶ Die römisch-katholische Kirche definierte sich erst durch die Antwort auf die Reformation, indem sie ein beherrschendes Teilsystem des tatsächlich existierenden mittelalterlichen Christentums in den Rang eines konfessionellen Gesamtsystems erhob.

V

Vergessen darf man bei den Kirchentrennungen des Reformationsjahrhunderts nicht das Maß des Gemeinsamen. Es lag einmal, mehr äußerlich, in der bis auf den Rand des Antitrinitarieriums von allen festgehaltenen altkirchlichen Lehre von der Trinität und der gottmenschlichen Person Christi, also in dem, was bis zum 2. Jahrtausend allein im strengen Sinn als Dogma gegolten hatte, und in den altkirchlichen Bekenntnissen. Auch die Kindertaufe gehörte bis auf den täuferischen Flügel zu diesem Konsens hinzu. Gemeinsam blieben aber vor allem die großen Themen der Frömmigkeit, Buße, Gnade, Rechtfertigung, Heiligung, gemeinsam blieb die Vorstellung, daß Predigt und Sakramente der Vermittlung dieser Inhalte dienten und ein kirchliches Amt hierzu eingesetzt war; gemeinsam blieb die oberste Autorität der Schrift. Alle Differenzen waren Differenzen der Auffassung und Näherbestimmung dieses gemeinsam Anerkannten; daraus ergibt sich der alle Konfessionen zusammenschließende abendländische Traditionscharakter. In der neuesten Forschung wird überdies der die Konfessionen übergreifende gemeinsame Zug einer Modernisierung, stärkeren Disziplinierung und „normativen Zentrierung“ herausgearbeitet, der Spätmittelalter und konfessionelles Zeitalter übergreift.¹⁷ Die Reformation ist ein abendländischer und speziell spätmittelalter-

16 D. Wendebourg, in: Reformationstheorien (oben Anm. 4), S. 35 (etwas übertreibend). B. Hamm ebd. S. 67f. modifiziert das, arbeitet aber seinerseits mit dem Begriff eines spätmittelalterlichen Normensystems, das zwar Gewichtsverschiebungen kannte, aber einen Systembruch, wie ihn die Reformation brachte, nicht zuließ. Dies „System“ aber war eben nicht ausdefiniert, und so muß man sich für die Erkenntnis dessen, was undefiniert war, an die Fälle halten, in denen erst nach dem Auftreten Luthers eine ablehnende Definition tatsächlich erfolgte, erstmals im November 1519 in einer Ablaßfrage, endgültig auf dem Konzil von Trient.

17 „Normative Zentrierung“ ist ein von B. Hamm eingeführter Begriff. Vgl. zum Ganzen die Forschungen von H. Schilling, z. B. seinen Aufsatz: Luther, Loyola, Calvin und die europäische Neuzeit. In: Archiv für Reformationsgeschichte 85 (1995), S. 5–30, oder den von ihm mit Wolfgang Reinhard herausgegebenen Sammelband: Die katholische Konfessionalisierung, Gütersloh 1995.

lich-frühneuzeitlicher Hausstreit; der Grundriß des gemeinsamen Hauses setzt auch den neugebauten kleineren Häusern der Konfessionen noch ihre Grenzen. Die gescheiterten, aber sehr ernsthaft betriebenen Reunionsbemühungen des 17. Jahrhunderts, an denen der sächsische Lutheraner Leibniz führend beteiligt war, knüpfen an diese Gemeinsamkeit an.¹⁸ Sie tritt ebenso zutage in der Ergebnislosigkeit der protestantischen Verhandlungen mit der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert,¹⁹ und selbst noch in der Verständnislosigkeit der liberalen Reformtheologie der großen Dogmenhistoriker wie Harnacks für den Ritualismus der Ostkirche.²⁰ Das Fortschrittsbewußtsein, das den gesamten Protestantismus auszeichnet und sich mit Aufklärung und Liberalismus verstärkt, ja sich zu einem allgemeinen westlichen Bewußtsein der Fortschrittlichkeit und universalen Mission ausweitet, steht auf dem partikularen Grundriß der Geschichte der westlichen Christentumstradition.

Und so ist auch der Plausibilitätsverlust der Grundannahmen nicht nur des Protestantismus, sondern auch des Katholizismus und, so muß man sagen, des Christentums überhaupt eine westliche Erscheinung, freilich eine solche vor universaler Geltung. Der philosophischen und historischen Religionskritik wird sich auf gebildeter, also auch theologischer Ebene auf die Länge kein Religionssystem entziehen können; aber die Religionen, auch die christliche, werden dieser Kritik standhalten, auch wenn die Regressionen, mit denen sie ihr begegnet sind und begegnen, nicht von ewiger Dauer sein können. Ihre Begründungen sind in einen Transformationsprozeß gestellt, aber die Kraft oder das Bedürfnis, aus denen sie entspringen, können von philosophischer und historischer Kritik nicht endgültig getroffen werden. Alle Regressionen und Fundamentalismen aber werden getroffen. Der Wandlungsprozeß ist freilich dramatisch, unabsehbar und so gefährlich, daß – wie ich eingangs gesagt

18 P. Eisenkopf, Leibniz und die Einigung der Christenheit, 1975, dazu zwei Aufsätze von Wolfgang Hübener und mir in: Leibniz in Berlin. *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 16, 1990, S. 120ff. und 170ff.

19 D. Wendebourg, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581, Göttingen 1986.

20 Harnacks 13. Vorlesung über „Das Wesen des Christentums“ von 1900 begründet diese negative Sicht bündig und höchst zeitbedingt; Reinhold Seeberg erwägt im Blick auf Tolstoi immerhin die Möglichkeit einer „Reformation der Kirche“ durch den „russischen Geist“, analog zu der Leistung des „germanischen Geistes“, der in der Reformation das lateinische Christentum „zu einer neuen geschichtlichen Großmacht umgebildet“ habe. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte IV, 2, 3. Aufl. 1920, S. 926. Harnack und Seeberg waren Baltendeutsche.

habe – Politik und Wissenschaft allen Anlaß haben, ihn nicht den religiösen Experten allein zu überlassen. Ich will dies Plausibilitätsproblem am Beispiel des Protestantismus deutlich machen, der aber hier für das Christentum prototypische Bedeutung hat.

Die Begründung des Christentums aus dem reinen Wort Gottes in der Schrift im Gegensatz zur menschlichen Tradition hält in dieser Fassung nicht stand. Das geringste ist dabei die philosophische Kritik, die das Wort als immer nur menschliches Wort und Bewußtseinsausdruck mit Grenzüberschreitungen zum in metaphysisch nicht gültig Aussagbaren erkennt. Die Religion kümmert sich hierum nicht allzu sehr, sondern hört den Ton und Inhalt des Wortes, das anredend wirkt oder, wie Schleiermacher formulierte, ein verwandtes Gefühl erregt.²¹ Von Gott nicht reden zu können und doch von Gott reden zu müssen, hat Karl Barth die Antinomie beschrieben.²² Die Ansätze sind schon bei Luther gegeben, der das Wort Gottes inhaltlich als Tu- und Nimmwort, also als *lex* und *promissio* bestimmte und damit einen hermeneutischen Schlüssel der Wort- und Schriftauslegung besaß, einen Schlüssel, der übrigens für ihn immer nur in actu in der christlichen Differentialdiagnose neuer Auslegungssituationen gefunden werden konnte.²³ Das Wort ist klar, aber was es besagt, ergibt sich in seiner Anwendung. Mit der Ausformulierung eines Schriftprinzips – von Melanchthon bis Calvin –, das den Bereich der Gottesworte auf ein ganzes kanonisches Corpus geschichtlicher Texte ausweitete, wurde eine Front aufgebaut, die vor der Kritik zusammenbrechen mußte.

Materialiter wird von der Kritik freilich Luther nicht weniger getroffen als die gesamte protestantische Orthodoxie, nicht nur, weil er in der Polemik einen für uns abenteuerlichen Gebrauch alt- und neutestamentlicher Bibelworte aus der Endgeschichtsprophetie macht, sondern weil der Gesamtbestand heils-

21 F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799; vierte Rede „Über das Gesellige in der Religion“. Kritische Gesamtausgabe I, 2 (1984): Erste Auflage; I, 12 (1995): 2. bis 4. Auflage.

22 „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden.“ K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1929, S. 158.

23 „Im Ernstfall begreifen wir diese Unterscheidung“ (eigener aktiver und christlicher geschenkter Gerechtigkeit) „nicht recht“, schreibt Luther 1531. „Ich verstehe sie noch nicht (Ego nondum scio).“ Galaterkommentar 1531. Weimarer Ausgabe 40, I (1911), S. 41. – Gerhard Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, S. 135f.; cf. S. 127; der Unterschied von Gesetz und Evangelium kommt faktisch „nur als vermengt und verwirrt zur Erfahrung“ und kann „nur gegen eine dauernd-anstürmende Wirrnis geltend gemacht werden“.

und endgeschichtlicher Schriftaussagen der aufklärerischen Kritik an dem religiös legitim Aussagbaren unterliegt und zumindest entmythologisierender Übersetzung bedarf. Aber auch im Kernbereich seiner bußtheologischen Aussagen ist die imponierende Zusammenstellung von Belegtexten aus Evangelien- und Aposteltexten zur Erhebung des Sinnes der „tota Scriptura“ im einzelnen problematisch: hier nun gerade deshalb, weil sie die Einzeltexte enthistorisiert. Anleihen bei den Rabbinen hat der späte Luther ausdrücklich kritisiert, weil sie das Alte Testament ohne Christus verstehen.²⁴ Der gesamte traditionelle Weisungsbeweis, der von Paulus an bis zu seiner Kritik in der liberalen Theologie den Messiasglauben begründet und der in der Festliturgie fortlebt, ist – auf seine einzelnen Texte gesehen – historisch-kritisch nicht haltbar. In der Substanz freilich ist er für das Christentum konstitutiv; davon gleich.

Die Schrift ist ein disparat-zusammenhängendes Zeugnis vielhundertjähriger, das Neue Testament etwa 100jähriger Geschichte;²⁵ die Tradition ist also in dem, was der Protestantismus Wort Gottes nennt, immer mit dabei. Bei Kindertaufe und Trinitätslehre haben wir es schon gesehen: auch im ursprünglichen protestantischen Verständnis ist es also immer das recht ausgelegte Wort Gottes, also legitime Tradition, die zur Schrift hinzugehört. Die Ursprungstradition des ältesten Christentums ist es also, der der Rang eines Kriteriums gegenüber aller späteren Traditionsbildung zukommt, und innerhalb dieser Ursprungstradition hat die Kategorie des Wortes Gottes gegenüber dem bloß menschlichen Wort ihre unterscheidende Bedeutung. Das ist dem Protestantismus lange unbewußt gewesen, aber wiederum findet sich schon bei Luther die Unterscheidung von normativem Wort und nichtnormativem bloßen Exempel. Das Schriftprinzip, zusammen mit dem Prinzip des allgemeinen Priestertums und der Urteilsfähigkeit des dem Wort gehorsamen Gläubigen, hat

24 Luther am 3. 12. 1543 an den Kurfürsten Johann Friedrich: „Viel Ebreisten sind, die mehr Rabinisch denn Christisch sind. Und doch die Wahrheit ist: Wer nicht Christum sucht oder sihet in der Bibel und Ebreischer Sprache, der sihet nichts und redet wie der Blinde von der Farbe.“ Weimarer Ausgabe, Briefe 10, Nr. 3943.

25 Die ältesten Schriften des Neuen Testaments sind die ältesten echten Paulusbriefe ab etwa 50; die Evangelien sind etwa zwischen 60 und 90 niedergeschrieben und setzen die mündliche Überlieferung der Worte Jesu voraus, die über mehr als dreißig Jahre produktiv umgeformt und auch neugebildet wurden. Einige Worte und Formeln lassen sich als ältestes Traditionsgut, sei es des historischen Jesus selbst, sei es der ältesten Kirche nach seinem Tod erweisen. Alle diese Erkenntnisse sind in der neutestamentlichen Forschung des 19. und vor allem 20. Jahrhunderts gewonnen worden und bilden heute – bei vielen Einzeldifferenzen und offenen Fragen – Gemeingut der kritischen Bibelexege aller Konfessionen.

durch die Breite der Rezeption und Divergenz der Lesarten die mehrstimmige Breite der protestantischen Kirchentümer in den Formen eines *Corpus christianum* und freier Gruppen erzeugt.²⁶ Ich möchte sagen, diese Pluralität der Anregungen auf der einheitlichen Basis des Gedankens der Gerechtigkeit im vertrauenden Glauben an Christus und der Abweisung der scholastisch-katholischen Auslegung dieses gemeinchristlichen Glaubens ist eine historisch legitime Fortsetzung des Reformismus der spätmittelalterlich-katholischen Christenheit unter den Bedingungen einer Verständigungskrise, und von einem bloßen Mißverständnis wird man ja bis heute nicht sprechen können, so sehr Mißverständnisse und Verengungen im Spiel waren. Die Zeit war für radikalere Reformen ohne Zweifel reif, und unter Prämissen, die wir nicht mehr sämtlich als stichhaltig ansehen können, mußte die spätmittelalterliche Christentumsgeschichte eine solche plurale Fortsetzung finden; die römisch-katholische Fortsetzung gehört dabei – *nota bene* – hinzu. Es ist wieder Schleiermacher, der dieser geschichtlich-pluralen Interpretation der Christentumsgeschichte mit der Bestimmung der beiden Grundtypen der protestantischen und katholischen Frömmigkeit innerhalb der einen geschichtlichen Religion Rechnung getragen hat,²⁷ ebenso wie er die positivistische Begründung auf das Wort Gottes durch seine Existentialbestimmung der Religion ersetzt hat.²⁸

26 Die Landes- und Nationalkirchentümer der Reformation setzen auf der Basis der allgemeinen Kindertaufe bis zum 19. Jahrhundert den mittelalterlichen Typus der christlichen Gesamtgesellschaft fort; aber die freie Rezeption des Wortprinzips der Reformation erzeugt sogleich freie Zusammenschlüsse, die keinen Anhalt an der Obrigkeit finden und brauchen. Alle Kirchentümer des ersten Typs finden sich in gleicher Situation wie die freien Gruppen, wo die Herrschaft einer anderen Konfession folgt.

27 „Vorläufig möge man den Gegensatz so fassen, daß der Protestantismus das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältniß zu Christo, der Katholizismus aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältniß zur Kirche.“ Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 1. Aufl. 1821/22, § 28, Kritische Gesamtausgabe I, 7, 1 (1980), S. 99.

28 Über die Glaubenslehre. Erstes Sendschreiben an Lücke, 1829: „Was ich unter dem frommen Gefühl verstehe“, geht „gar nicht von der Vorstellung aus“, sondern ist „die ursprüngliche Aussage ... über ein unmittelbares Existentialverhältniß.“ Kritische Gesamtausgabe I, 10 (1990), S. 318. Dies bezieht sich auf Schleiermachers Aussagen über das Abhängigkeitsgefühl von Gott als Wesen aller Frömmigkeit, unterschieden von jedem Wissen („Vorstellung“) und Handeln, im 8. und 9. Paragraphen seiner Glaubenslehre.

Die Situation hat sich aber vom 18. bis zum 20. Jahrhundert noch einmal grundlegend geändert und ergreift viel weitere Grundelemente des gesamt-kirchlichen und des protestantischen Konsenses der Tradition. Die Gottessohnschaft Jesu im Sinne des altkirchlichen Trinitätsdogmas hatte seit dem 16. Jahrhundert nur im humanistisch-ethisch geprägten protestantischen Randflügel der Sozinianer Bestreitung gefunden, aber der Sozinianismusverdacht begegnet auch während der Zeit des aufklärerischen Tugendchristentums ständig. Die Auffassung des Christentums als Erlösungsreligion wird nun im 19. Jahrhundert grundsätzlich bestritten durch die konsequentere Anwendung der historisch-psychologischen Kritik auch auf die Evangelien, und mit der von David Friedrich Strauß in seinem „Leben Jesu“ 1835 begründeten Kritik an der Echtheit des Johannesevangeliums sowie dem von William Wrede 1901 erbrachten Nachweis, daß Jesus sich niemals als Messias bezeichnet hat,²⁹ entfällt die Möglichkeit, das Christentum mit Schleiermacher auf das „vollkommene Gottesbewußtsein“ Jesu³⁰ oder auf eine geschichtliche Messianität Jesu zu begründen; der Christusglaube selbst als das Urdatum der christlichen Religion ist samt allen Hoheitstiteln für Jesus schon in den ältesten Schichten des Neuen Testaments und samt dem Auferstehungszeugnis konstitutive Urtradition der Kirche, aber eben Tradition. Die Urzeugung der christlichen Religion vollzieht sich in einem Prozeß und geschichtlichen Ereignis, von dem biographisch ganz unzureichend, in seinem Grundcharakter aber noch erkennbaren Wirken eines jüdischen Lehrers und der den Glauben der Kirche begründenden religiösen Antwort seiner Anhänger nach dessen Hinrichtung in der Form des Sklaventodes; sie setzt sich fort in der lebendigen Fortwirkung des Jesus, „den man Messias nennt“ (ὁ λεγόμενος Χριστός, Matth. 1,16) im Munde und in der Gemeinschaft seiner Anhänger. Dies authentische Urphänomen kann historisch nur unzureichend und einkreisend erfaßt werden; jedenfalls zeigt schon das Neue Testament, daß bald ethische Züge entwickelt werden, für die beim historischen Jesus die Anhaltspunkte nicht sichtbar sind und die jedenfalls in der modernen und modernsten Kritik als Traditionsstücke jüdisch-hellenistischer Herkunft gelten, für die eine Wort-Gottes-Qualität keineswegs beansprucht werden kann; ich nenne nur die Gehorsams- und Familienethik, die Auffassung der Rolle der Frau und

29 William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*; Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906. Unter dem Untertitel in der 2. Aufl. 1913. – *Gesammelte Werke* 3, München 1974.

30 *Der christliche Glaube*, 1. Aufl., § 116.

die Geschlechtsethik.³¹ Mit der Ausbildung dieser Traditionsstücke aber hat die jüdisch-christliche Sekte ihren sozialreligiösen Erfolg in der hellenistisch-römischen Welt errungen; für grundlegend darf man wohl den als areligiös empfundenen, als exklusive Religion dennoch ergriffenen λόγος σταυροῦ, das „Wort vom Kreuz“ (1. Kor. 1,18) und die sozial universale und darin ganz neuartige, auch vom hellenistischen Judentum unterschiedene Gemeinschaftsöffnung ansehen. Auch dieser über zwei bis drei Generationen andauernde Erfolg hätte das Christentum aber nicht vor dem Ausufern und Versickern in der grenzenlosen Pluralität der spätantiken Welt bewahrt und zur Jahrtausendreligion gemacht, wenn es seinen Kern und Zusammenhalt nicht durch Abgrenzung und Institutionsbildung in der Form von Bischofsamt und Auswahl seiner authentischen Quellen im Neuen Testament gesichert hätte; selbst das Bischofsamt ist in späten Teilen des Neuen Testaments, den sogenannten Pastoralbriefen, bereits erkennbar, wenn auch noch ohne die bald danach gefundene Theorie der apostolischen Sukzession, auf die aber die Pastoralbriefe bereits hinauslaufen.³² Als Bischofskirche in fiktiver, doch

31 Unzulässig ist es freilich, aus dem Fehlen expliziter Worte Jesu über diese ethischen Fragen, die in der Briefliteratur des Neuen Testaments deutlich und bis zur neuesten Neuzeit normativ beantwortet werden, einen Gegensatz zu schließen; ebenso unzulässig ist es aber auch, diese ethischen Konkretionen, die das Freiheitsbewußtsein des europäisch-amerikanischen 20. Jahrhunderts nicht mehr erträgt, ohne weiteres zum ursprünglichen Religionscharakter des Christentums hinzuzurechnen.

32 Die Pastoralbriefe (an Timotheus und Titus) gehören der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts an. Sie setzen die Einsetzung von Gemeindeleitern durch Paulus (fiktiv) voraus und geben ethische Anweisungen für den Bischof. Das sogenannte „monarchische“ Bischofsamt entsteht zur Sicherung der Einheit der Gemeinden in dieser Zeit. Sein ältester Hauptzeuge sind die sieben Briefe des Ignatius von Antiochia, der als Märtyrer unter Trajan in Rom gestorben ist. Diese Briefe, die nicht die Existenz des monarchischen Episkopats selbst in Kleinasien beweisen, sondern im Gegenteil erst um die Anerkennung des Bischofs als einzigen Gemeindeleiters kämpfen, passen keineswegs in diese frühe Zeit, für die nirgends ein monarchischer Episkopat bezeugt ist. Entgegen der noch herrschenden Meinung muß es sich bei ihnen um spätere Produktionen unter dem Namen des Märtyrers handeln, etwa um die Mitte des 2. Jahrhunderts. Die kleinasiatische Situation dieser Zeit, die durch Irrlehren, Verfolgungen und innere Konflikte der Gemeinden gekennzeichnet ist, bildet den Rahmen, in dem diese Ermahnungen ihren historischen Sinn haben, und in der zweiten Jahrhunderthälfte setzt der monarchische Episkopat sich an vielen Stellen (nicht überall) durch. Vgl. Robert Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Brüssel 1979.

geglaubter apostolischer Sukzession wird die christliche Religion zur Weltreligion, und zwar nicht nur in ihrer siegreichen Gestalt im römischen Reich, sondern auch minderheitlich und oft verfolgt, wie im Perserreich und den östlichen und südöstlichen Kirchen, die vom Römischen Reich abgetrennt werden und unter andere Herrschaft und islamische Religion geraten; sie entwickeln dort z. T. sogar missionarische Kraft bis ins ferne Asien. Ohne diese Grundlage in der antiken Urzeugung und Traditionsbildung des alten Katholizismus hätte es also eine protestantische Reformation aus Gottes Wort niemals gegeben.

Die zweite katholische Voraussetzung des Protestantismus ist die schon ange deutete spezifisch westliche charakteristische Bewegung zurück oder auch vorwärts zum wahren, ursprünglichen und endzeitlich wiederhergestellten Christentum vom 11. Jahrhundert an.

Man kann auch sagen, daß es der Zusammenbruch der Antike im Westen ist, der die Voraussetzung bildet für einen Kulturneubau, der in der Entstehung der europäisch-amerikanischen Neuzeit endet und innerhalb dessen die protestantische Wort-Reformation wie die Religionskritik ihren bestimmten Platz haben. Es entsteht hier nach Christologie, Familienethik und Bischofsamt auch noch das weitere Problem einer Bewertung der zweifellos über Jahrhunderte zunächst erhaltenden und aufbauenden Funktion des römischen Papsttums für die mittelalterliche Welt und Christenheit, trotz seiner fragwürdigen Schriftbegründung. Auch dies ist eine Grundlage, die den Protestantismus ermöglicht hat, negativ wie positiv.

VI

Wie also will der Protestantismus, wie der Katholizismus sich angesichts dieser im ganzen unbezweifelbaren Geschichts- und Traditionsbegründung als Religion verhalten?

Gänzlich fiktiv und historisch ad absurdum geführt ist die Begründung des Christentums auf den ja als lebendige Gestalt gar nicht zu rekonstruierenden historischen Jesus, sein Gottesbewußtsein oder Gottvertrauen und seine Reich-Gottes-Verkündigung von Schleiermacher bis zu Adolf von Harnack und weiter. All dies sind nur zwar lebendige, aber sekundäre individuelle Religiositätsbegründungen ohne die Kraft religiöser Institutionsbildung, und sie leben tatsächlich auch immer zugleich vom Nachklang des kollektiven Ureignisses, das im Glauben der Kirche seine geschichtliche Überlieferung erfahren hat, also von der Glaubensantwort, die in dem Gekreuzigten den Christus der jüdischen Erwartung identifizierte, einen anderen Christus zwar

als sonst erwartet, aber nun eben: den einzigen und endgültigen. Aber die Evidenz der tatsächlichen Wirkung des historischen Jesus über seinen areligiösen Tod hinaus, die den kirchenbildenden Glauben hervorgerufen hat, kann ein bloß kritischer Rückgriff allein auf seine unter der Übermalung erkennbaren Zeugnisse, abgelöst vom Glaubenszeugnis der Kirche nicht haben. Diese Jesus-Überlieferungen rufen nur sicher oft achtungsvolle Anerkennung und kirchenkritische Fragen hervor, aber keine Gemeinschaftsreligion. Kirche und Credo, also menschliche Antwort und Tradition in der Gestalt persönlicher und gemeinschaftlicher Religion, sind aus der Religionsbegründung tatsächlich nicht auszuschneiden, und doch müssen sie sich ihrer historisch-religiösen Relativität, Fragwürdigkeit und auch wohl Fehlerbelastung aussetzen. Sie müssen also zugleich revisionsbereit und doch prinzipiell, im Kern nicht revisionsbereit sein. Das ist der Stoff, aus dem Kontroversen, Reformen und Regressionen, Fundamentalismen entstehen. Die urprotestantische Begründung der Kirche allein aus Gottes Wort und dem Geist Gottes, der durch dieses Wort – so Luther und Calvin – oder auch nur in Verbindung mit diesen Worten den lebendigen Glauben erzeugt, ist ein typisch abendländisches kritisches Prinzip; es kann und muß, wie ich denke, seine Geltung unter der Bedingung behalten, daß es seiner eigenen geschichtlichen Relativität und Traditionsgrundlagen bewußt gehandhabt wird. Die christliche Religion beruht auf einer historischen Urzeugung, in der die Wirkung einer gewiß doch in gewisser Weise einzigartigen Gestalt und die antwortende religiöse Deutung zusammen die christliche Urtradition erzeugen, die nun insgesamt Glaubens- und Wort-Gottescharakter hat; diese Urtradition ist nicht auswechselbar. Aber sie ist auch kein ausreichender religiöser Ausdruck für gegenwärtige christliche Religion. Um es mit Beispielen anzudeuten: die Bezeichnung Jesu als des Messias ist für das Christentum nicht austauschbar und setzt es in ausschließende Konkurrenz zu jedem anderen, jüdischen oder nichtjüdischen Messianismus; gleichwohl deckt wohl keine mögliche spätere oder heutige Vorstellung von Jesus als Gegenstand des Glaubens sich mit der Vorstellung, die die Jesusjünger haben konnten, als sie ihn Christus nannten, und dasselbe gilt für alle anderen neutestamentlichen und kirchengeschichtlichen Prädikate. Jüdischer Zeitgenosse, Grieche, Germane oder Slawe der Vergangenheit und auch protestantischer Reformator kann kein Zeitgenosse werden, auch wenn er in der Religionsgemeinschaft deren Sprache spricht. In analoger Weise ist die Kirche mit ihren altkirchlichen Institutionen, wie das Neue Testament sie bis an die Grenze des apostolischen Bischofsamtes darstellt, in der weiteren Kirchengeschichte nicht austauschbar, ohne daß dies freilich – darin besteht immerhin eine Differenz zum Kern des Christusglaubens – kritische Revisionen im Licht besserer Erkenntnis um der Wahrheit der Religion willen ausschlie-

ßen darf. Sie sind religiös vielmehr unter Umständen lebensnotwendig; aber sie sind auch nur im Streit um die Religion möglich und darum mit allen Risiken geschichtsträchtig. Zwei der aktuellsten Beispiele aus der Gegenwartsdiskussion über Sozial- und Individualethik habe ich en passant erwähnt. In der Frage der Kirchenverfassung zeigt der Protestantismus eine bemerkenswerte Variationsbreite, von der konsequent kongregationalistischen Gemeindeorganisation auf der Basis des allgemeinen Priestertums über Synodal- und Ältestenverfassungen bis hin zu einem gereinigten Episkopalismus, für den Luther offen war³³ und der in der englischen Kirche sogar mit dem Sukzessionsgedanken festgehalten wurde. Ja, selbst das Papstamt ist nicht prinzipiell, sondern lediglich der unreformierbaren Übersteigerung seines Anspruchs auf die Lehr- und Leitungsgewalt wegen vom Protestantismus insgesamt verworfen worden. Protestanten wie Katholiken stehen nach 400 Jahren vor der Forderung, Elemente ihrer bis vor kurzem einhelligen Tradition auch aus dem Neuen Testament aufzugeben, an deren göttlicher Begründung sie niemals gezweifelt haben, und ihre Begründungslage hat sich verändert, sowohl im Verhältnis zueinander als auch im gemeinsamen Verhältnis zur historischen Erkenntnis ihrer Geschichte. Die allgemeine Frage, die sich stellt, lautet: Was ist in den Konflikten, die hier entstehen müssen, religiös notwendiger Wandel, was Bewahrung der Religion, und was darf oder muß man etwa Fundamentalismus nennen? Und wer hat das Recht, ein solches Urteil zu fällen?

33 „Luthers Schrift an den Adel hat ... episkopalistische Tendenzen.“ B. Moeller, Klerus und Antiklerikalismus in Luthers Schrift An den christlichen Adel deutscher Nation von 1520. In: Peter A. Dykema/Heiko A. Obermann (Hgg.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leiden 1993, S. 359f.

B. Katholizismus und Protestantismus in kirchengeschichtlicher Perspektive¹

I

Der verstorbene Leipziger Historiker Max Steinmetz nannte den neuzeitlichen Konfessionsdissens einen Familienkonflikt, der von größeren weltgeschichtlichen Antagonismen überholt sei:² Klassenkämpfe als die eigentlichen bewegenden Kräfte – das war die orthodoxe Geschichtsauffassung einer untergegangenen und historisch viel kürzerfristigen Periode einer europäischen Fraktion des 19. und 20. Jahrhunderts, die in der Spätzeit selber bereits zu viel stärkerer Differenzierung des Wechselspiels der historischen Bewegungskräfte gefunden hatte; die kulturellen und religiösen Erscheinungen wurden

-
- 1 Antrittsvorlesung an der Humboldt-Universität am 2. 11. 1994 nach der Fusionierung der Kirchlichen Hochschule Berlin (Zehlendorf), an der ich 1977–1992 gelehrt habe, mit der Theologischen Fakultät, die ihrerseits bereits Reste der Sektion Theologie der Vorwendezeit am Ende der DDR 1990 mit dem kirchlichen „Sprachenkonvikt“ in Ostberlin vereinigt hatte. Ich gebe diesen Vortrag als Anhang, weil er den Klassenvortrag in anderer Perspektive erläutert. Überdies ist die Wahl des Themas durch den politisch begründeten, vorerst zurückgestellten Versuch veranlaßt, der seit 1810 bestehenden evangelisch-theologischen Fakultät der Berliner Universität eine zweite, katholisch-theologische zur Seite zu stellen. Meine Absicht war es auch, auf die Verflechtung und Bezogenheit der beiden großen westlichen Konfessionskirchentümer aufeinander hinzuweisen und vor einer universitätsinstitutionellen reinen Parallelbildung gemäß den konkordatären und kirchenvertraglichen Einflußrechten der Kirchen auf „ihre“ Fakultäten zu warnen. Dies betrachte ich als ein der wissenschaftlichen und christentumsgeschichtlichen Entwicklung nicht gemäßes Traditionsmodell, das übrigens in Ländern, die Staat und Kirche strenger trennen – wie den Vereinigten Staaten und Australien – schon an manchen Stellen überwunden ist.
 - 2 Auf einem Symposium über den Bauernkrieg in Memmingen im Gedenkjahr 1975, mit dem die fünfzehnjährige Geschichte gemeinsamer ost-westdeutscher Symposien begann, die im September 1989 mit einem Symposium über Müntzer in Erfurt endete. Neben Steinmetz waren Gerhard Brendler, Adolf Laube und Günter Vogler anwesend; Brendler und Laube waren auch 1989 in Erfurt dabei. Die Geschichte dieser Symposien der „Entspannungszeit“ nach der Konferenz von Helsinki 1974 sollte nicht in Vergessenheit geraten; sie gibt manche Fragen auf, auch hinsichtlich der Art, in der die DDR-Wissenschaft nach ihrem Zusammenbruch 1989 unbewältigt geblieben ist.

längst nicht mehr als bloße Überbauphänomene der ökonomischen Basis der Geschichtsprozesse, sondern als auch auf diese rückwirkende Antriebskräfte angesehen. Max Webers klassische und umstrittene Studie über „die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus“ vom Anfang des Jahrhunderts lieferte der Historie das Muster für eine solche Revision des geschichtsdogmatischen Basis-Überbau-Schemas, und Ernst Troeltschs gleichzeitiger Vortrag über „die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Neuzeit“ wies in ähnliche Richtung. Die Bedeutung des religiösen Faktors im vielfältigen Interaktionsgeflecht des weltgeschichtlichen Prozesses wird von der modernen Geschichtswissenschaft nicht übersehen; aber man darf sagen, daß damit für die Religionen nach ihrem eigenen Anspruch nichts gewonnen ist, wenn die generelle Prämisse der Geschichtswissenschaft zutrifft, daß sie es ausschließlich mit dem Menschen und seiner Lebenswelt in der Dimension von Raum und Zeit zu tun hat. Dazu gehören eben auch Mentalitätsphänomene unter Einschluß religiösen Sinns und Unsinn. Aber schon die physikalisch-biologische Frage nach einer „Geschichte der Natur“ findet hier nur in dem engen zeitlichen Segment einer Geschichte des humanen Umgangs mit dieser und Einflusses auf die Natur einen Platz. Speziell die Kirchengeschichte figuriert unter den geschichtswissenschaftlichen Disziplinen regelmäßig als Sparte einer sektoralen Entwicklungslinie nach Wirtschafts-, Rechts-, Kunstgeschichte. Dieses Spezialfach als Teildisziplin der allgemeinen Weltgeschichte wird wiederum kritisch betrachtet, wenn die christentumsgeschichtlichen Linien, die es verfolgt, nicht unter allgemeinhistorische und anthropologische Perspektiven gestellt, sondern nur eben als Christentumsgeschichte (und gar von Theologen noch mit einem ekklesiologischen parti pris) behandelt werden. Und wer wollte bestreiten, daß Kirchengeschichtsschreibung bis in die neueren Handbücher hinein oft einen viel zu engen Horizont hat. Rudolf von Thadden, der Göttinger Historiker, dem an der Kirchengeschichte liegt, hat den Unmut hierüber jüngst mit dem Verlangen nach „weltlicher Kirchengeschichte“ formuliert.³ Die großen Kirchenhistoriker seit 120 bis 150 Jahren haben freilich gar nichts anderes getan als weltliche Kirchengeschichte zu schreiben; ob wir theologischen Kirchenhistoriker in jüngerer Zeit mit der Weite der modernen menscheitsgeschichtlichen Perspektive der Historiographie Schritt halten, ist eine andere Frage. Festzustellen ist aber auch, daß Kirchen- und Theologiegeschichte umgekehrt in der allgemeinen Historiographie wenigstens der Neuzeit ebenso oft dünn und allzu dünn erscheinen

3 R. von Thadden, *Weltliche Kirchengeschichte. Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen 1989.

und ihr eigenes gedankliches und institutionelles Profil verlieren.⁴ Eingehenderes kirchen- und theologisches Wissen ist für Altertumswissenschaft, Mediävistik und neuere Geschichte bis zur Zeitgeschichte nicht nutzlos. Kann ein christentumsgeschichtlicher *rusticus* – um mich eines antik-mittelalterlichen Begriffs der Bildung zu bedienen – umfassende Welt- und Mentalitätsgeschichte schreiben? Ebenso ist die Frage zu stellen, ob ein kirchlicher *rusticus*, der den Weltzusammenhang nicht kennt, eine Kirchengeschichte schreiben kann, die dem eigenen Anspruch des Christentums, vom Licht der Welt (Joh. 8,12) zu handeln, besondere Attraktivität verleiht.

Diese Fragen ändern nichts daran, daß die Kirchengeschichte als eine Disziplin zeitlich großer Ausdehnung eigene Fragen stellt, die sich aus ihrem Gegenstand und seinem religiösen Anspruch ergeben – Fragen, die auch der bestgebildete Allgemeinhistoriker an die Kirchengeschichte nicht zu stellen braucht. Für ihn genügt es, daß die Kirche in all ihren Wechselfällen und Spaltungen eine historische Erscheinung ist; wie der Katholizismus mit dem zweiten Jahrhundert da ist, so ist mit dem Mittelalter der römische Katholizismus da und mit der Reformation der Protestantismus. Sie sind Stoff der Historie, und eine *quaestio iuris vel iniuriae* stellt sich dem Historiker höchstens in seiner vom *Métier* reinlich zu scheidenden Privatperson – „erfreulicherweise“, wie Hartmut Boockmann in seiner schönen „Einführung in die Geschichte des Mittelalters“ geschrieben hat.⁵ Kommt man doch mit Werturteilen als kühl analysierender – wenn auch untergründig immer menschlich sehr interessierter – Professionalist in Sphären getrübtter Wahrnehmung. Ich will es hier auf sich beruhen lassen, daß alle große Geschichtsschreibung ein Engagement aufweist, das auf die richtige Auseinandersetzung des Zeitgenossen mit seiner Welt zielt und zumindest gegenwärtig wirksame Geschichtsbilder korrigieren will. Irgendwo ist das Urteil des Historikers und sein zeitgenössischer Ort als *homo politicus* immer versteckt; der Kampf um die phänomenologisch getreue Zusammenstellung der Befunde, das Objektivierbare, ist immer nur die sozusagen technische Ebene des Geschichtshandwerks, in deren Professionalität die Berufsehre des Historikers liegt. Aber für bloßes Wissen wird diese Professionalität nicht eingesetzt,

4 Nicht wenige Ausnahmen seien ausdrücklich festgestellt, unter denen ich für Deutschland nur Hartmut Lehmann, Thomas Nipperdey und Heinz Schilling nenne.

5 4. Aufl. München 1988, S. 126: Den Historiker muß berufsmäßig „nur interessieren, wofür die Religion den Menschen des ihn interessierenden Zeitraums gegolten hat“.

sondern fürs Weisewerden im guten Fall, für eine richtige Gesinnung im manchmal auch weniger guten. Genug, der Kirchenhistoriker kann sich nicht damit begnügen, daß es Katholizismus und Protestantismus und die anderen Kirchen-, Konfessions- und sogenannten Sektenformen eben gibt, sondern sein Gegenstand gibt ihm die Frage auf, was diese verschiedenen Formen angesichts der Einheit ihres Glaubensgegenstandes denn sachlich begründet und inwiefern angesichts ihrer Pluralität noch in einem anderen als phänomenologischen Sinn vom Christentum *in der Einzahl* gesprochen werden kann. Dies ist keine dogmatische Frage, von der sich der Kirchenhistoriker dispensieren darf, solange die von ihm untersuchten Kirchen den Begriff der Einheit des Christentums nicht selbst aufgeben; und das können sie nicht tun, ohne sich selbst als christliche Religion aufzugeben. Wir haben hier also eine spezifisch kirchenhistorische Frage vor uns, die sich aus dem Anspruch des historisch untersuchten Gegenstandes ergibt, keine Frage des Allgemeinhistorikers in seiner Profession als am Menschen in Raum und Zeit interessierter Darsteller dessen, was gewesen ist und wirkt.

II

Wir fragen also, was die christentumsgeschichtlichen und weltgeschichtlichen Bildungen des Katholizismus und des Protestantismus hervorgerufen hat, wie sich ihr Anspruch, das Christentum als solches darzustellen, begründet, ob und wie er sich historisch und theologisch rechtfertigt, und wie sich dieser wechselseitige Anspruch zueinander verhält. Kann es im Licht der Christentumsgeschichte so etwas wie Katholizismus und Protestantismus als Ausdrucksformen des Christentums auf Dauer geben, oder stellen Anspruch und Geschichte des Christentums grundsätzliche Revisionsforderungen?

Die Antwort kann einerseits nur positiv lauten; tatsächlich ist die Geschichte beider Kirchenkörper ja eine Revisionsgeschichte, beide haben sich entwickelt und ihr Selbstverständnis wie ihr Verhältnis zueinander beträchtlich modifiziert, also auch eigene Positionen revidiert. Aber die *quaestio iuris* ist eine grundsätzlichere Frage und greift weit tiefer als die erfolgten Revisionen, die einen prinzipiellen Dissens immer noch übriglassen. Ich stelle sie in kirchengeschichtlicher und an dieser Stelle weder in kontroverstheologischer Perspektive noch in aktueller ökumenischer Absicht. Die religiöse *quaestio iuris* ist in moderner kirchenhistorischer Betrachtung ein Erfordernis, das sich aus der Revision des Geschichtsbildes ergibt, zu der die kritische Geschichtswissenschaft alle Kirchen nötigt, die sich der Geschichtswissenschaft aussetzen. Das ist vornehmlich im nichtfundamentalistischen Teil des Protestantismus,

folgend auch im modern gebildeten Teil des Katholizismus der Fall. Dabei hat sich für beide ergeben, daß sich ihr älteres und kontroverstheologisch durch Jahrhunderte hindurch fundamentales historisches Selbstverständnis in wesentlichen Teilen so nicht mehr aufrechterhalten läßt. Weder hat Jesus von Nazareth eine Kirche, gar eine solche für eine dauerhafte und sich asymptotisch ins Quasi-Unendliche dehnende Weltzeit stiften wollen, noch hat er sie folglich auf Petrus und eine Bischofs- und Priesterhierarchie gegründet. „Jesus hatte das Reich angekündigt, und dafür ist die Kirche gekommen.“⁶ Evidentermaßen ist mit dieser Erkenntnis die gemeinsame Prämisse von Reformation und Papstkirche hingefallen; sowohl das Bischofsamt wie die christliche Bibel, diese beiden „Normen der frühkatholischen Kirche“, sind damit als Bildungen im Zusammenhang eines Prozesses der Fortdauer sichtbar geworden, die eben in den Problemen ihren Ursprung haben, die sich durch das Diffuswerden des Begriffes des Christlichen im Abstand dreier oder vierer Generationen von den Ursprüngen stellten. Der über ein Jahrhundert hin gebildete Bestand der sogenannten neutestamentlichen Schriften, an dem hinsichtlich der dann erst über Jahrhunderte hin einhellig ausgeschlossenen Texte sicher nichts auszusetzen ist, spiegelt seinerseits die Geschichte des ersten Jahrhunderts des Christentums in seinen Kernlinien wider, zusammen mit einigen gleichzeitigen christlichen Schriften, denen die Kanonizität nicht zuerkannt wurde. Er enthält in sich die differenten, doch einander im zeitgenössischen Schriftverständnis des 2. Jahrhunderts nicht ausschließenden Ansätze, in deren historischer Weiterbildung sowohl die gemeinkatholische Bischofskirche in apostolischer Sukzession sich begründet finden darf, wie auch die Kritik dieser Weiterbildung auf einer viele Jahrhunderte späteren Entwicklungsstufe sich auf ihn berufen kann. „Der neutestamentliche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche“, sondern „die Vielzahl der Konfessionen“, wie es Ernst Käsemann in seiner überpointierten Art gegenüber ökumenischen Zusammenschluß Tendenzen des 20. Jahrhunderts gesagt hat;⁷ sie gingen von einem Kirchenbewußtsein aus, in dem in der Weise der nachauflärerischen neuen Kirchlichkeit des 19. und 20. Jahrhunderts das Erbe der Neuzeit, die historische Kritik, erst frommer Gesinnung, dann ökumenischer Strategie geopfert wurde.

Das Neue Testament selbst also ist das Buch der zentralen Traditionsgeschichte des Christentums, in der dieses sich aus der Reich-Gottesverkündigung Jesu zur geschichtlichen Kirche entwickelte; nicht das gering-

6 Alfred Loisy, *Evangelium und Kirche*, München 1904, S. 112f.

7 *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, S. 221.

ste Verdienst dieser Kirche ist es, daß sie diese Dokumente ihrer Frühgeschichte zu ihrer Grundlage gemacht und damit viel späterer Kritik der in ihnen enthaltenen historischen und religiösen Differenzen überliefert hat. Wer heute noch allein kontroverstheologisch und nicht zugleich mit historischem Verständniswillen für die altkirchliche Koexistenz und Kircheneinheit des Verschiedenen mit diesen Differenzen – sagen wir des Paulinischen und des Lukanischen, des „Frühkatholizismus im Neuen Testament“⁸ – umgeht, übersieht das historisch Grundlegende, daß es die Lebendigkeit einer von Jesu Verkündigung ausgehenden christlichen Gemeinschaft war, die dem Christentum Dauer beschert und es zur Weltreligion gemacht hat, und es ist durchaus wohlfeil, diese Entwicklung nur in Differenz zu dem zu sehen, was sich von der Verkündigung Jesu in eben diesen Dokumenten immer noch deutlich genug erkennen läßt. Die alte Kirche hat, indem sie sich als Kirche des Neuen Testaments konstituierte, in ihren Schriften das Material zu ihrer eigenen Kritik für spätere Zeiten bereitgestellt. Natürlich wußte und beabsichtigte sie das damals nicht.

III

Ehe auf die Fraglichkeit von Protestantismus und (römischem) Katholizismus eingegangen wird, sind sodann die schismatischen Perioden des späteren Christentums insgesamt ins Auge zu fassen. Denn die Frage, ob das Christentum *als Religion* schismatisch oder pluralistisch *christliche* Religion bleiben kann, stellt sich für alle Spaltungen, in denen der Begriff des Christlichen kontrovers wird.

Die erste dieser großen Spaltungen ist die hundertjährige Sonderexistenz der „zwei Kirchen“, die aus dem Problem der Standhaftigkeit in der Verfolgung im 4. Jahrhundert in Afrika entstanden und von Augustin mit dem Argument der Katholizität oder Universalität der Kirche und der religiösen Unmöglichkeit zweier gegeneinander aufgerichteten Altäre, mit Wort und Autorität – Bibelautorität und christlich gewordener Reichsautorität – besiegt worden ist.

Es ist zu bedenken, daß die Grundtatsache der Transformation des Christentums zur geschichtlichen Weltreligion hier um das Problem vermehrt worden ist, das in der Förderung durch christliche Regenten liegt. Von Eusebius bis Augustin ist es mit dem alten Weissagungsbeweis gelöst worden: die Erfül-

8 Hans Küng, *Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem*, in: *Theologische Quartalsschrift* 142 (1962), S. 385–424.

lung der prophetischen Verheißung, daß die Könige herzukommen und Geschenke bringen werden, kann vom Glauben nicht verworfen werden. Ungeachtet der kritischen Unhaltbarkeit dieses Weissagungsbeweises und der teils anfechtbaren, zuweilen skandalösen Nachgeschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat ist darauf hinzuweisen, daß die christliche Kirche immer zwar eine kritische Zeugnispflicht für ihren Glauben hat, niemals aber die Pflicht, einen Staat abzuweisen, der sie fördert, ohne ihr Wesen als christliche Kirche in Frage zu stellen. Dies läßt sich aus der Verkündigung Jesu nicht begründen, und wenn die christliche Kirche sich von frühester Zeit an mit Recht als universale Religion nicht für eine christliche Erde, aber für Christen auf der ganzen Erde verstanden hat, so gehört das Ziel eines ihr wohlgesinnten weltlichen Regiments als die Kehrseite ihres universalen Selbstverständnisses auch zum Charakter dieser Religion hinzu. Martyriums- und Bekenntnisseleistungen haben eine Tendenz zur Selbstverklärung nach dem Ende der Situation, in der sie nicht Ideologie, sondern Glaubenszeugnis waren, besonders bei solchen, die selber nicht das Schwerste zu tragen hatten. Prinzipiell stehen Katholizismus und die Mehrheit des Protestantismus hier auf einer gemeinsamen Grundlage, auch wenn die Ausgestaltungen des Staatsverhältnisses in beiden Kirchen großen Stoff der Kontroverse enthalten. Dabei steht die reformatorische Kritik, insbesondere die Luthers, an der hoch- und spätmittelalterlichen kirchlichen Theorie über das Verhältnis von sogenannter geistlicher und weltlicher Gewalt in einer breiten, ebenfalls christlichen Tradition, die den papstkirchlichen Anspruch auf Direktivgewalt bereits abgelehnt hatte; sie ist zugleich eine produktive Leistung, die weit in die Neuzeit vorausweist, während im tatsächlichen Ergebnis der Reformation die katholische Kirche wenigstens dort, wo sie an den Rand gedrängt war, tatsächlich die von ihr beanspruchte *Libertas ecclesiae* stärker im Sinne der altkirchlichen Tradition repräsentiert hat als der landesherrlich gestützte Teil des Protestantismus.

Doch überspringen wir die mittlere Zeit nicht zu rasch. Die schismatische Situation hat sich im 5. und 6. Jahrhundert mit der Abspaltung der *nestorianischen* und *monophysitischen* Kirchen am östlichen Rand des Reiches zum zweitenmal eingestellt, aber sie hat sich hier durch die folgende politische Trennung dieser Länder und die Ausdehnung der als heterodox betrachteten Kirchen in die einer ganz anderen Geschichte unterliegenden Nachbarreiche niemals in einer Weise gestellt, die den Religionsanspruch des Christentums auf der einen wie anderen Seite innerlich fragwürdig gemacht hätte. Heute sind die trennenden christologischen Fragen überhaupt „*questions byzantines*“, wie ich es bei einer Einladung des maronitischen Bischofs von Junieh im Libanon anlässlich des Lutherjahres 1983 von diesem habe sagen hören,

und überhaupt bin ich der Auffassung, daß die trinitarischen wie die christologischen Kämpfe schon des 4. und 5. Jahrhunderts, abgesehen von ihrer ersten Phase in der Zeit des Athanasius, zwar von hoher *welt- und bildungsgeschichtlicher*, aber von geringerer im tiefsten Sinne *kirchengeschichtlicher* und das Wesen des Christentums betreffender Bedeutung sind. Es ist zwar nichts dagegen einzuwenden, daß sie als bevorzugte Spezialgebiete hoch in den kirchlichen Examensordnungen rangieren, aber zu ihrem eigentlich *kirchengeschichtlichen* Verständnis gehört es dann auch hinzu, wie sie im Mittelalter und in der Zeit der neuen Kirchlichkeit des 19. und 20. Jahrhunderts liturgisch-symbolisch und leider auch juristisch überhöht und mit antiliberaler, antihistorischer Tendenz zu Feldzeichen einer regressiven Kirchlichkeit erhoben worden sind.

Die dritte große schismatische Situation entstand mit dem Ostkirchenschema. Es ergab sich aus liturgisch-rituellen Fragen und dem nun erst geschichtswirksam werdenden juristischen Primatsanspruch des römischen Bischofs, beruhte aber auf einer viel tieferreichenden geschichtlich-geistigen Entfremdung und war mit territorialen Interessenkämpfen auf dem Balkan und in Süditalien verknüpft. Ich würde auch dieser Trennung, die alsbald und bis zur Gegenwart Unions- und Heilungsversuche zur Folge gehabt hat, jedenfalls für das Mittelalter nicht eine solch hohe Bedeutung zumessen, daß die Legitimität des religiösen Anspruchs auf beiden Seiten fraglich würde; auch hier waren es mehr oder weniger getrennte Welten, in denen eine Religion besondere Charaktere ausbildete, die für diese Welten das Ganze der christlichen Religion darstellen konnten, und das gilt in der frühen und mittleren Neuzeit gewiß auch noch für das russische Christentum. Freilich muß hinzugefügt werden, daß der spezifisch abendländische päpstliche Primatsanspruch ebenso wie die zunehmende dogmatische Höherbewertung der abendländischen Zutat über die processio Spiritus sancti wie vom Vater *so vom Sohn* (a patre filioque) zum Bekenntnis von Nicäa-Konstantinopel den Konflikt verschärft und in die Grenzzone zwischen Schisma und Irrlehre erhoben haben, ebenso wie die Errichtung eines lateinischen Kaiser- und Kirchentums im Kernland des griechischen Ostens (1204–61) eine bis heute nachwirkende Feindseligkeit in Griechenland und auf dem Balkan erzeugt haben, die den Begriff der religiösen Einheit des Christentums doch auch hier in Frage stellt.

Noch folgenreicher für die spätere Kirchengeschichte ist aber die innerabendländische Entwicklung des Hochmittelalters, die ich als eine innere *quasi-schismatische* Bewußtseinsveränderung bezeichnen möchte, aus der dann am Ende die innerkirchliche reformatio des 16. Jahrhunderts hervorgegangen ist, die als Kirchenspaltung geendet hat. Den Investiturstreit oder das gregorianische Reformzeitalter als eine innerkirchliche schismatische Situation zu be-

zeichnen, ist nicht zu hoch gegriffen, wenn man sich der Leidenschaft dieses Streites erinnert, der mit alten Ketzerbegriffen wie Nikolaitismus (jetzt für die Priesterehe gebraucht) und Simoniaca haeresis (Kauf des Heiligen Geistes, jetzt als Besetzung kirchlicher Ämter unter Laieneinfluß interpretiert) zu Meßboycott, Straßenkämpfen und Reordination geweihter Priester von der Seite der Reformpartei unter dem Reformpapsttum geführt hat. Er hat einer älteren Kirchengestalt allmählich und unvollständig ein Ende bereitet, deren tatsächliche Mißstände doch nur das Endergebnis einer der großen Missionsperioden der abendländischen Kirchengeschichte war. Zu ihr war die Hilfe einer christlichen Führungsschicht und eines christlichen König- und Kaisertums unerläßlich gewesen. Die Praxis der Reordinationen, die innerhalb der Reformpartei selbst von Anfang an als im Widerspruch zur altkirchlichen antidonativistischen Entscheidung gegen die Wiedertaufe stehend abgelehnt wurde, ist nach dem Sieg der Reformpartei vom Papsttum ja auch alsbald aufgegeben und später verleugnet worden.

Viel wichtiger ist es, daß mit diesem fast die ganze westliche Kirche zerreißen den Streit nach der Vorstufe einer ersten Reform in der Karolingerzeit eine dauerhafte ekklesiologische Unruhe in der erneuerten Kirche entstanden ist, die letztendlich in die Reformation mündete, aber auch im neuzeitlichen Katholizismus ihre Fortsetzung gefunden hat. Der Abstand der unreformierten, aber danach auch der reformierten lateinischen Kirche von dem biblischen Idealbild sowohl der Jerusalemer Urgemeinde wie der wandernden Jüngergemeinschaft Jesu ist das ausgesprochene Motiv dieser Reformbewegung erst des 11. bis 13. Jahrhunderts, dann des ganzen zweiten Jahrtausends gewesen, und wenig tut es zur Sache, daß das Bild, das die päpstlich-mönchische Reformpartei vom Urchristentum und der Kirchenstiftung Jesu hatte, spätantik-frühmittelalterliche Züge trägt einschließlich der Überzeugung, Jesus habe die Kirche auf Petrus und seine Nachfolger als tatsächliche Regenten der Kirche gegründet. Historisch wichtig ist, daß nun einerseits die Urform einer priesterlich-hierarchisch geordneten und juristisch-primatial geleiteten römisch-katholischen Konfessionskirche als eine Grundgestalt des Christentums des 2. Jahrtausends entwickelt ist, andererseits der Reformimpuls in Klöstern, Orden, Priesterschaft und zunehmend auch in der sich als Geschichtssubjekt zu Wort meldenden städtischen Laienschaft sich fortsetzt. Er sucht den Abstand des eigenen Christentums von den normativen Texten der Evangelien, der Apostelgeschichte wie der Mönchsregeln Benedikts und Augustins in Neuaufbrüchen zu überwinden. Deren Kette reißt nie mehr ganz ab. Bernhard von Clairvaux und Franz von Assisi sind die größten Charismatiker dieser Erneuerungsbewegung, typisch für ihr Zeitalter ebenso darin, daß sie den Abstand vom Urchristentum überwinden wollen wie darin, daß

die Kirchenleitung durch den Nachfolger Petri fest zu ihrem Bild der Kirche gehört. Es sind die Jahrhunderte, in denen allgemeinhistorisch die Grundlagen einer neuen europäischen Welt entstehen, auf antiken Grundlagen zwar, aber eindeutig nicht mehr von antikem Charakter, selbst dann, als in Sprachenkenntnis, Kunst, Politik, Rechtswissenschaft und schließlich auch in der Theologie die „Wiedergeburt der Antike“ zum Leitbegriff und Vehikel der Selbstverwirklichung einer besseren und vielleicht schönen neuen Welt wird. Die Rückkehr zum alten, besseren Christentum ist in diese Wiedergeburt der Antike eingeschlossen, wenn Erasmus von Rotterdam dem Spezialistentum der Spätscholastik, dem ritenüberladenen Wesen von Kultus und Frömmigkeitspraxis, der politischen Verstrickung des Papstfürstentums die „einfache Philosophie Christi“ als Reformimpuls gegenüberstellt, eine Lehre Christi, die Verinnerlichung, Vergeistigung, Kultivierung und Triebüberwindung zugleich zum gleichen Ziel für jeden getauften Christen erklärt.

In dieser Situation und aus diesen Kräften mitgespeist, entsteht die reformatorische Bewegung aus dem Hörsaalereignis einer eigenständigen neuen theologischen Bibelauslegung und Auseinandersetzung mit Kernsätzen scholastischer Theologie. Die Schriftauslegung Luthers entsteht in einer neuen, kritisch auf ein Bild der wahren Kirche hin ausgerichteten Anwendung traditioneller Auslegungsmethoden, aus einem wachen Bewußtsein für den Abstand der christlichen Wirklichkeit zum immergeglaubten Wesen des Christentums, und führt zur Feststellung einer realen Gegensätzlichkeit einiger Kernsätze scholastischer Theologie zur Sprache des heiligen Geistes in der Schrift. Die mittelalterlichen Züge und Ansätze all dieser Feststellungen lassen sich in allen Punkten erheben, vielleicht selbst in der Zuspitzung auf den Gegensatz zur scholastischen Anthropologie und Gnadenlehre. Das reformatorische Ereignis tritt ein, als im Gefolge einer Verlängerung der Kritik Luthers auf eine erst kürzlich in die Breite des öffentlichen Lebens der Kirche getretene und theologisch nicht abschließend geklärte Institution wie die Ablasspredigt in Reaktion und Gegenreaktion ein antithetischer Theologiebildungsprozeß sich vollzieht und dieser historische Theologiebildungsprozeß zugleich zum gerichtlichen Prozeß über Lehrabweichung wird; gleichzeitig vollzieht sich eine öffentliche Parteibildung in der Christenheit, in der die Verteidiger der von Luther angegriffenen Position sich auf Jahre hinaus in der Minderheit vorfinden. Man kann es auch so formulieren: Die reformatorische Scheidung in der Kirche tritt ein, als die von Luther im Hörsaal angegriffenen wenigen scholastischen Sätze sich als in Wahrheit viel weitreichendere Sätze erweisen, in denen das christliche Selbstverständnis einer ganzen Existenzform von Theologie, Sakramentspraxis und Kirchenregierung sich wiederfin-

det. Das ist das christliche Selbstverständnis der römisch-katholischen Konfessionskirche, wie es im 11. Jahrhundert den Sieg errungen und sich bis zur Reformation weiter ausgebildet hat.

Erst im Ergebnis der Reformationsgeschichte tritt dann die römisch-katholische Konfessionskirche in dem modernen Sinn antithetischer *Bekennnistexte* in Existenz: der Begriff der Einheit der Kirche wird auf beiden Seiten lange festgehalten, prinzipiell bis heute, am stärksten in der römischen Kirche. Dabei wurde der verurteilten Reformpartei in der „Christianitas afflicta“ des 16. Jahrhunderts⁹ von katholischer Seite der Kirchencharakter lange gänzlich abgesprochen, der römischen Kirche aber umgekehrt der Charakter der *Pseudokirche des Antichrist* (so besonders Luther) oder der *götzendienerschen falschen Religion* (so besonders Calvin) zugesprochen.

Das sind nun keine „questions byzantines“ mehr, sondern es ist das katastrophale Anschwellen einer mittelalterlichen kirchlichen Reformgeschichte (die als Seiteneffekt immerhin auch kirchlich-politische Feindschaften von weiter Folgewirkung wie auf dem Balkan und in Böhmen hinterlassen hat) zu dem Qualitätssprung zweier sich ausschließender Christentümer, die eine ganze neuere Welt mitgeprägt und nicht nur im konfessionellen Zeitalter, sondern in Nachwirkung bis in die europäische Gegenwart zu Krieg, Mord und Totschlag geführt haben. Säkularisierung und Entchristlichung sind eine direkte, wenn auch nicht die alleinige Folge der religiös-politischen Aporie, in die diese Kirchenspaltung Europa versetzt hat, und man kann dem Urteil wohl nicht ausweichen, daß es der legitime Religionscharakter des kirchlichen Christentums ist, der mit diesem Geschick fraglich geworden ist. Es hilft in dieser Hinsicht nicht viel, wenn der einst von reformierten Theologen entwickelte Begriff der „*Vestigia ecclesiae*“, der Spurenelemente der wahren Kirche auch in der falschen, in neuerer Zeit auch vom Katholizismus angeeignet wurde und zur Würdigung der getrennten protestantischen Kirchen als christlicher oder sogar kirchlicher Gemeinschaften entwickelt worden ist, denen zu ihrer vollen Kirchwerdung nur die Eingliederung in die durch ihren Auszug verarmte und defizitär gewordene *Catholica* unter dem Nachfolger Petri fehle. Immerhin muß man unter dem Gesichtspunkt, daß der religiöse Begriff des Christentums die Einzahl fordert, der römisch-katholischen Kirche wie der Ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts attestieren, daß sie mit dem Insistieren auf der Kircheneinheit ein authentisches Interesse vertreten.

9 Heinrich Lutz, *Christianitas afflicta. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V. (1552–1556)*, Göttingen 1964.

Es ändert dies jedoch nichts daran, daß nun in einer erstmals informativ zusammengeschlossenen Welt jahrhundertealte und einander in vielem fremde Kirchen- und Christentümer eigenen geschichtlichen Wesens nebeneinander existieren. Sie haben auch säkulare Mentalitäten hinterlassen, die ohne positiven christlichen Glauben doch das Fremdheitsgefühl gegenüber der anderen Tradition teilen. Auf dem Berliner und brandenburgischen Boden braucht man dies gewiß am wenigsten zu erläutern, und so verbietet sich auch in dieser Hinsicht jede, ich möchte sagen, klerikale *Ökumene von oben*, die das Gewicht der Trennungsgeschichte und ihrer säkularen Nachgeschichte meint, im engen Kreis vergessen zu können. Die authentische Gestalt eines Christentums in der Einzahl, das in der Konkurrenz der Religionen wie einst in der Antike ein Reich und seine Gesellschaft für sich gewinnt, wird mit Insiderstrategie nicht wieder erzielt werden.

IV

Lassen Sie mich zum Schluß die historisch-kritische wie religiöse *quaestio iuris* getrennter Christentumsformen im Anschluß an Sätze eines unverächtlichen neuprotestantischen, nachaufklärerischen Theologen noch einmal stellen. Friedrich Schleiermacher hat in seiner Religionstheorie bekanntlich von verschiedenen elementaren Anschauungen oder bezwingenden Eindrücken des dem Einzelnen vorausliegenden und ihn umgebenden Universums gesprochen, die die Religionsgeschichte hervorrufen. Er hat in diesem Sinn das Christentum als *neue*, ganz eigene Religion bezeichnet, die sich „*dadurch von allen anderen wesentlich unterscheidet, daß alles Einzelne in ihr bezogen wird auf das Bewußtsein der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth*“. Ein solches eigenes Wesen hat er innerhalb der neueren Christentumsgeschichte aber auch dem Protestantismus zugesprochen und es „vorläufig“ so gefaßt, daß „*der Protestantismus das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christus, der Katholizismus aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christus abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche*“. In der Begründung dieser auslegungs- und kritikfähigen Sätze macht Schleiermacher klar, daß die Zusammengehörigkeit des Verhältnisses zu Christus und zur Gemeinschaft der Christen beide Gestalten – Katholizismus wie Protestantismus – innerhalb der Grenzen des Christentums hält; es ist in jedem Fall auch ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis. Dennoch insistiert er darauf, daß beide Christentumsgestalten einen *eigentümlichen Geist* haben, der sich im Protestantismus als der ursprünglichen bloßen Reinigungsabsicht der

Reformatoren zugrundeliegend erst allmählich herausgestellt und entwickelt habe.¹⁰

Wir haben also hier eine Hypostasierung des Gegensatzes der Konfessionen zu einer *Wesensbestimmung*, wie sie den neueren Konfessionskunden von beiden Seiten zugrunde liegt; man kann ihre Spur auch in einem Aufsatztitel von Gerhard Ebeling erkennen: „Ist der konfessionelle Gegensatz auch ein philosophischer?“¹¹ Wenn mit dem Christentum und innerhalb des Christentums aber neue religiöse und gegensätzliche Wesenscharaktere hervorgetreten sind, so stellt sich die Frage, wie unter dem religiösen Erfordernis der Einheit des Christentums hiermit umzugehen ist. Verlangt es die Natur der geschichtlichen Entwicklung des Daseins, daß elementare Wirklichkeitsanschauungen sich wesensgemäß voll ausbilden, also sich ihrem Wesen gemäß ohne Verbildung entwickeln, oder verlangt es die wesentliche Einheit des Christentums, daß gegensätzliche Unterauffassungen sich zurückbilden, noch ehe sie ihre ganze natürliche Prägekraft haben ausbilden können? Unter der Voraussetzung, daß eine letzte umgreifende Einheit im Begriff des Christlichen nicht preisgegeben wird, ist die Antwort Schleiermachers klar: in die natürliche Entwicklung elementarer Wesenscharaktere darf nicht gewaltsam eingegriffen werden, sondern das asymptotische religiöse Ziel der Entwicklung des Menschengeschlechts besteht in der dialogischen Entwicklung des unverkürzten je Besonderen. Ganze römische Katholiken werden sich am Ende besser mit ganzen evangelischen Christen verstehen als künstlich hergestellte Mischcharaktere, und von welcher Seite hierbei der stärkere prägende Impuls ausgeht, kann nicht zuvor entschieden werden. Diese Theorie entspricht auch stärker der Verantwortung der Kirchentümer für die aus ihnen hervorgegangenen säkularen Mentalitäten, wenn sie sie denn nicht endgültig aus der Verbindung zum Christentum entlassen wollen. Eine einheitsstrategische Mischlösung unter Abschleifung des Eigencharakters kann kein Ziel sein, das den religiösen Charakter des Christentums als *Licht der Welt* zu neuer Leuchtkraft brächte, wenn sie nicht aus einem langen und organischen Dialog mit allen wirklichkeitseröffnenden Traditionen der gegenwärtigen und künftigen Welt hervorgeht.

10 F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube I*, 1821, § 27. Kritische Gesamtausgabe I, 7, 1, Berlin 1980.

11 Gerhard Ebeling, *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen 1964, S. 78–90. Der Aufsatz will an ein Buch von Julius Kaftan erinnern: *Philosophie des Protestantismus. Eine Apologetik des evangelischen Glaubens*, Tübingen 1917.

Die Ausbildung differenter und gegensätzlicher Charaktere schließt aber auch ein, daß eine *Konfliktgeschichte* vorgesehen wird, wofür die Geschichte des katholischen wie des protestantischen Neukonfessionalismus im 19. und 20. Jahrhundert ein nicht übermäßig attraktives Beispiel bietet; Kulturkampf und Modernismusstreit seien hier als zwei Stichworte genannt.

Demgegenüber erinnere ich an die am Anfang dieser Vorlesung genannten kritischen Erkenntnisse über die Anfangsgeschichte des Christentums als Kirche. Man könnte ihnen auch kritische Erkenntnisse über die Entstehung und Ausbildung des reformatorischen Gegensatzes hinzufügen, die einer Zurückdatierung der konfessionellen Antithese in seine Anfangsgeschichte und ihrer Rückführung z. B. auf den Charakter Luthers¹² oder den Charakter einer nicht mehr vollkatholischen Zeit und Theologiegestalt¹³ entgegenstehen. Das Geschäft des Kirchenhistorikers und Historikers sehe ich primär darin, Wesensdefinitionen zumindest vorläufig aufzulösen in die Bausteine des tatsächlich und oft einigermaßen erratisch Zutageliegenden, und ebenso ist es das Geschäft des Politikers in Konfliktzeiten, die Probleme zu individualisieren.

In diesem Sinne, meine ich, hat die Geschichtsforschung auch am Neuen Testament und der Kirchengeschichte einige grundlegende Beiträge zu einer neuen Gesprächssituation erbracht, mit denen sich auch die ablehnenden Sondercharaktere und Wesenheiten der geschichtlichen Christentümer haben auseinandersetzen müssen oder auseinander werden setzen müssen. Ich zähle noch einmal stichwortartig auf: Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und Kirchenbildung. Bildung von Kanon des Neuen Testaments und Bischofsamt als geschichtliche Voraussetzung der weltgeschichtlichen Überlieferung der christlichen Religion. Die Herausbildung eines Papsttums erst auf der Basis dieser Bildungen, in ihren positiven und negativen Aspekten für die Überlieferung des Christentums im Westen, für seine Reform wie für seine Unterminierung wäre geschichtlich zu würdigen, und ebenso die Entstehung der evangelischen Wort-Gottes-Reformation, die auf historisch richtigen wie auch auf anderen falschen Prämissen ruht und deren Beitrag zur neueren Christentums- und Weltgeschichte ebenso ambivalent ist.

Die religiös-absolute Geltung dieser sämtlichen grundlegenden Phänomene ist geschichtlich-relativ begründet. Ausstreichen lassen sich diese historischen Überlieferungsformen des Christentums, eines wahren wie eines getrüben

12 Hartmann Grisar, Luther, I–III, Freiburg i. Br. 1911/12. – Paul Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz 1966.

13 Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland I, Freiburg i. Br. 1939 (4. Aufl. 1962).

oder falschen, nicht wieder; aber das historische *Traditionsprinzip* der Religion, zu dem sich jeder historisch Einsichtige bekennen muß, ist nicht die letzte Wahrheit der Religionsgeschichte. Die Tradition dient in ihr der Begegnung mit dem, wofür die Genossen der germanischen Sprachfamilie den einsilbigen flatus vocis ‚Gott‘ gebrauchen,¹⁴ oder sie verstellt sie. Je nach der Bildungstradition der Umwelt, in der die Kirchen leben, ist für diese Gottesbegegnung eine partikularere oder eine kritisch universalere Sicht auf die Christentumstradition ausreichend oder erforderlich. Freilich hängt die Authentizität eines christlichen Zeugnisses letztendlich nicht vornehmlich an dem kritischen Bewußtseinsstand eines Zeugen; dafür gibt die ganze Kirchengeschichte das Beispiel, nicht anders als es die allgemeine Religionsgeschichte tut.

14 Vgl. Augustin, *De doctrina christiana* I,₁₄ (VI,₆): Non re vera in strepitu istarum duarum syllabarum (= deus) ipse cognoscitur, sed tamen omnes latinae linguae socios, cum aures eorum sonus iste tetigerit, movet ad cogitandam excellentissimam quandam immortalemque naturam. CSEL 80 (1963), S. 11 (GREEN).