

Profil – Bekenntnis – Identität

Was lutherische
Kirchen prägt

Herausgegeben von Klaus Grünwaldt und Udo Hahn
Im Auftrag der Bischofskonferenz der Vereinigten
Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)

velkd

Klaus Grünwaldt/Udo Hahn (Hg.)
Profil – Bekenntnis – Identität

Klaus Grünwaldt/Udo Hahn (Hg.)

Profil – Bekenntnis – Identität

Was lutherische Kirchen prägt

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-9809127-0-1

© Lutherisches Kirchenamt, Hannover 2003

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Reichert dtp+design, Dormagen

Satz: Sabine Rüdiger-Hahn, Sehnde

Druck: Breklumer Druckerei, Breklum

www.velkd.de

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Vorwort | 7 |
| Die Bedeutung des Bekenntnisses für das Verständnis der Kirche und die Konstitution der Kirche in lutherischer Sicht Notger Slenczka | 9 |
| Die Bedeutung der Bekenntnisschriften für das kirchenleitende Amt Aus der Sicht des Landesbischofs der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern Johannes Friedrich | 35 |
| Was bedeutet lutherische Identität im Kontext anderer christlicher Konfessionen und anderer Religionen? Theo Sundermeier | 44 |
| Was bedeutet die kirchentheoretische These: Kirche wird durch die Auslegung ihrer Lehre geleitet? Reiner Preul | 69 |
| Das Lehramt und die Kirche Anmerkungen zu einem katholischen Spezifikum Ulrich Ruh | 98 |
| Klausurtagung „Profil – Bekenntnis – Identität“ – eine Zusammenfassung Friedrich Hauschildt | 110 |
| Anhang | |
| Bedeutung des lutherischen Bekenntnisses unterstrichen: Bischofskonferenz der VELKD beschäftigte sich mit dem Thema „Profil – Bekenntnis – Identität“ | 123 |
| Herausgeber und Autoren | 126 |

Vorwort

In einer unübersichtlich gewordenen Welt ist es wichtig, ein deutliches Profil zu haben. Viele Ortsgemeinden, Kirchenkreise und landeskirchliche Institutionen bemühen sich deshalb um ein ihnen entsprechendes Leitbild. Das ist wichtig nach außen: um für „Nicht-Eingeweihte“ erkennbar zu sein. Und wichtig nach innen: um angesichts widerstreitender Erwartungen handlungsfähig zu sein und einen klaren Kurs halten zu können. Das kirchliche Bekenntnis hat diese Funktion, Erkennbarkeit und Steuerungsfähigkeit des auftragsgemäßen Handelns sicherzustellen. Sind Leitbild, Profil, Identität auf der einen Seite nur verschiedene Bezeichnungen für ein und dieselbe Sache – oder signalisieren die unterschiedlichen Begriffe doch charakteristische Akzentverschiebungen? Die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hat sich vom 8. bis 11. März in Eisenach im Rahmen ihrer jährlichen Klausurtagung mit dem Thema „Profil – Bekenntnis – Identität“ beschäftigt. Dieser Band dokumentiert die Vorträge sowie eine Erklärung der Bischofskonferenz und fasst in einem Beitrag den Diskussionsverlauf der Beratungen zusammen. Der Vortragsstil ist in der Druckfassung der Vorträge weitgehend beibehalten worden.

Verwiesen sei an dieser Stelle auch auf den Band „Bekenntnis und Profil. Auftrag und Aufgaben der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“ (Hannover 2003).

Hannover, im August 2003

Oberkirchenrat Dr. Klaus Grünwaldt
Referent für Theologische Grundsatzfragen
im Lutherischen Kirchenamt der VELKD

Oberkirchenrat Udo Hahn
Pressesprecher und Referent für Öffentlichkeitsarbeit
im Lutherischen Kirchenamt der VELKD

Die Bedeutung des Bekenntnisses für das Verständnis der Kirche und die Konstitution der Kirche in lutherischer Sicht¹

Notger Slenczka

Vorurteile haben zu Recht keinen guten Ruf. Das liegt daran, dass sie nie wahr sein können, selbst wenn sie zutreffend sind. Sie können sich bei einer Überprüfung durchaus als zutreffend herausstellen. Aber wenn man sie überprüft hat, handelt es sich eben um Urteile, und nicht mehr um Vorurteile. Ein Urteil fällt man im Idealfall nach reiflicher Prüfung, man kann es begründen. Ein Vorurteil hingegen ist ein Urteil vor aller Überlegung, ein Urteil, das derjenige, der es fällt, nicht zu begründen imstande ist. Darum ist es nie eigentlich wahr, auch dann, wenn es sich als zutreffend herausstellen sollte.

Als ich vor einigen Jahren zum ersten Mal die Bekenntnisschriften in einer Lehrveranstaltung zu traktieren hatte, stand ich unter dem Vorurteil, dass das damit anstehende detaillierte Durcharbeiten der Texte nur eine ausgesprochen langweilige Beschäftigung mit den traditionellen Selbstverständlichkeiten bedeuten könne, die mir als Student in diesen Texten begegnet waren. Tote Tradition, so meinte ich, angefangen von den detaillierten, aber sterilen Formeln der Rechtfertigungslehre und Christologie bis hin zu Monstrositäten wie Artikel 9 aus der Formula Concordiae (FC): von der Höllenfahrt Christi. Nun, das war ein Vorurteil. Die Bekenntnisschriften stellten sich als hoch komplexes, spannendes und faszinierendes Textkorpus von höchster Lebendigkeit heraus – übrigens auch und gerade der äußerst differenzierte Umgang mit dem Motiv der Höllenfahrt Christi in FC 9. Seitdem schätze ich diese Texte. Gerade nicht aus einem Hang zum Verstaubten oder aus Neigung zu allem Traditionellen oder sonst einem strukturellen Konservatismus heraus; sondern ich habe es erfahren, dass diese Texte so lebendig sind, dass sie auch den Widerstrebenden faszinieren können.

Aber mein Thema sind ja nun eigentlich nicht die Bekenntnisschriften für sich, sondern ist die Kirche: „Die Bedeutung des Bekenntnisses für das Verständnis von Kirche und die Konstitution von Kirche in lutherischer Sicht.“ Diese Formulierung gibt zwei Fragestellungen vor: Zunächst die Frage, was das Bekenntnis für das Verständnis der Kirche austrägt. Man könnte da eine Auslegung des dritten Artikels der altkirchlichen Bekenntnisse oder von Artikel 7 der Confessio Augustana (CA) bieten: Was ist die Kirche nach den Bekenntnissen? Und zweitens gibt das Thema die Frage vor, ob und inwiefern die Kirche durch das Bekenntnis konstituiert ist. Welche Funktion hat das Bekenntnis für die Kirche?

Ich beginne mit dieser zweiten Frage nach der Funktion der Bekenntnisse – und es wird sich zeigen, dass ihre Beantwortung Hinweise auf die in den Bekenntnissen vorausgesetzte Lehre von der Kirche in sich schließt.

Also: Welche Funktion hat das Bekenntnis für die Kirche? Zu Beginn formuliere ich auf diese zweite Frage zwei Vorurteile. Das erste Vorurteil: Das Bekenntnis ist konstitutiv für die Kirche. Das zweite, daran anschließende Vorurteil: Das Bekenntnis ist darum konstitutiv für die Kirche, weil es Ausdruck des Glaubens der Kirche ist – weil darin eine Gemeinschaft ihren Glauben formuliert. Das erste Vorurteil, so wird sich zeigen, kann man in gewisser Hinsicht begründen, es ist insoweit zutreffend.

Das zweite und scheinbar so selbstverständliche Vorurteil ist falsch. Ich beginne wieder mit diesem zweiten Vorurteil und versuche zunächst zu zeigen, dass nach dem Selbstverständnis des Korpus der Bekenntnisschriften die darin gesammelten Texte nicht einfach die Funktion haben, den Glauben der Kirche oder des Einzelnen zu formulieren. Es wird sich dann in der Folge herausstellen, welche Funktion die Bekenntnisse eigentlich haben und in welchem Sinne genau die in den Bekenntnisschriften versammelten Texte für die Kirche konstitutiv sind. Damit zur Sache.

1. Die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts sind kein „Ausdruck einer aktuellen Bekenntnissituation“

Ich beginne den angekündigten ersten Teil des Referates mit einem Zitat des Vizepräsidenten des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hermann Barth, der in dem hochinteressanten Text „Welches Bekenntnis braucht die Kirche“² in These 6 Folgendes schreibt: „Das Bekenntnis der Kirche kann nicht ein für allemal abschließend ausgesagt werden. Angesichts neuer Herausforderungen und weiterführender Einsichten bedarf es der Aktualisierung. Bindung ans Bekenntnis ohne Bildung von Bekenntnis ist Hohn aufs Bekenntnis.“³

Der letzte Satz ist schön formuliert; zunächst kann man sich der Suggestion des Wortspiels nur schwer entziehen – Bindung ans Bekenntnis ohne Bildung von Bekenntnis. Aber die Fortsetzung dieser Formulierung ist dann eigentlich gar nicht so geschickt: „Hohn aufs Bekenntnis“ ist viel zu scharf, erhebt den Vorwurf nicht einer ungewollten, sondern einer bewussten Verfehlung; „Hohn aufs Bekenntnis“ ist genau genommen eine Mischung aus moralischer Verfehlung und Gotteslästerung; dieser sehr weitgehende Vorwurf führt doch eher dazu, dass man stutzt und noch einmal zurückblickt: Warum denn diese Schärfe?

Hermann Barth unterscheidet in den vorangehenden Thesen zwischen der aktuellen Bekenntnissituation einerseits und dem schriftlich fixierten Bekenntnis andererseits. Das aktuelle Bekennen, so Barth in der ersten These seines Textes, erfolgt in einer ganz bestimmten Situation, herausgefordert durch – ich zitiere – „andere Bindungen“ (These 1⁴), gegen die sich ein Einzelner oder eine Gruppe oder eine Gemeinde oder die ganze Kirche zu Christus bekennt. „Andere Bindungen“ – das spielt auf die Barmer Theologische Erklärung von 1934 an; im Blick sind damit Bekenntnissituationen wie die der Bekenntnissynode in Barmen, das Bekenntnis vor Kaiser und Reich in Worms oder die Bekenntnissituation in der Zeit der

Christenverfolgung. Und natürlich die Taufe als der Ort, an dem sich – jedenfalls in der Alten Kirche – der einzelne Christ im Nachsprechen des Glaubensbekenntnisses zu Christus bekannte. Eine aktuelle, existentielle Entscheidungssituation, in der es zwischen dem Bekennen Christi und dem Verleugnen kein Drittes gibt (Matthäus 10,32ff).

Daneben steht ein zweiter Sinn des Begriffes „Bekenntnis“ – das – ich zitiere wieder Barth: – „überlieferte, über Generationen hinweg bewährte, gemeinsame Bekenntnis“⁵. Dieses Bekenntnis ist ein Maßstab reiner Lehre und formuliert einen Konsens über die Reinheit der Lehre.

Damit ergibt sich für das Verhältnis beider Bekenntnisbegriffe ein Problem. Das aktuelle Bekennen ist für die Bekenner unabweislich, gerade wenn es sich um Einzelne oder eine Gruppe in einer bestimmten Situation handelt. Es ist unmittelbarer Ausdruck einer individuellen Entscheidung in dieser Situation; das heißt, dieses Bekenntnis ist authentischer Vollzug des Individuums oder der Gruppe, zu der es gehört. Nicht die Übernahme fremder Formeln, sondern lebendiger und unmittelbarer Ausdruck des Glaubens.⁶

Die überlieferten Bekenntnisse kommen in der Beschreibung Barths schwerfälliger daher – sie sind Generationen alt, schreibt er, bewährte Tradition – das klingt altfränkisch. Sie sind jedenfalls nicht Ausdruck gegenwärtigen Glaubens, sondern überindividuell – und Vergangenheit. Und man erfährt noch mehr: Diese überlieferten Bekenntnisse entstammen selbst ursprünglich einer aktuellen Bekenntnissituation, denn diese Situation „drängt von sich aus auf das Bekenntnis, in das andere einstimmen können“ (These 27). Also: Ursprünglich ist die authentische Bekenntnissituation. Dieser Situation entspringen Formulierungen, die darauf abzielen, dass auch andere in diesen Formulierungen den authentischen Ausdruck ihres lebendigen Glaubens finden. Das gelingt allerdings naturgemäß immer schlechter; die aktuelle Situation, die das formulierte Bekenntnis abnötigte, rückt in die Vergangenheit.

Das formulierte Bekenntnis wird zum Ausdruck einer vergangenen Situation. Die Bindung an ein in einer bestimmten Situation formuliertes Bekenntnis wird mit fortschreitendem Zeitabstand zur Bindung an ein Bekenntnis, das nicht einem authentischen Bekenntnisakt entspringt. Und das, so Barth, sei Hohn auf das Bekenntnis. Denn eigentlich verlangt ein Bekenntnis nach der Authentizität des Bekennenden und will Ausdruck authentischer Bindung sein. Die Bindung einer Kirche an ein Bekenntnis der Vergangenheit läuft Gefahr, zum reinen Mummenschanz zu verkommen – es wird als verbindlich ausgegeben, obwohl es niemand authentisch bekennt. Das Bekenntnis wird zur bloßen Formel ohne subjektive Bindekraft. Die Lehrformel einerseits und der aktuell vollzogene Glaube kommen nicht mehr zur Deckung. Das Bekenntnis wird zum toten Buchstaben, in dem kein Glaube sich ausdrückt.

Zunächst einmal ist das suggestiv und plausibel. Die These: Die Bekenntnisse der Reformationszeit wollen eigentlich Ausdruck lebendigen Glaubens sein; die zweite These: Sie sind dafür schlecht geeignet; die Folgerung: Diese Bekenntnisse bedürfen der fortschreibenden Neubildung, die Hermann Barth in der Barmer Theologischen Erklärung und in der Leuenberger Konkordie geleistet sieht. Die These Barths mit begründenden Erläuterungen: „Bindung an ein totes Bekenntnis ohne Bildung von Bekenntnis in einem authentischen Bekenntnisakt ist Hohn aufs Bekenntnis.“

2. Die Funktion der reformatorischen Bekenntnisse ist die Ordnung der öffentlichen Verkündigung

Es fällt nicht schwer, einzuräumen, dass wir aktuelle Bekenntnissituationen nicht durch das Zitieren der CA oder gar der Konkordienformel bewältigen würden. Aber zum Argument für eine Fortschreibung des Bekenntnisses wird diese Feststellung nur, wenn damit festgestellt ist, dass die reformatorischen Bekenntnisse damit ihre ursprüngliche und eigentliche Funktion verloren haben. Aber: Hatten denn diese

Bekenntnisse jemals die Funktion, Ausdruck eines Bekenntnisaktes nach Matthäus 10 zu sein? Nur dann müsste man wirklich sagen, dass die Bekenntnisse für einen gegenwärtigen Glaubensvollzug nicht ohne weiteres authentischer Ausdruck sein können und also ihrer ursprünglichen Bestimmung nicht mehr gerecht werden können.

Nun hatten und haben aber jedenfalls die Bekenntnisse der lutherischen Reformation, die im Korpus der Bekenntnisschriften gesammelt sind, diese Funktion nicht. Die CA, das systematische Zentrum des Korpus der Bekenntnisschriften, ist ein Lehrbekenntnis in einem spezifischen Sinne: Die Rechenschaft der Landesherrn über die Art und Weise, wie die Pfarrer und Lehrer „aus Grund gottlicher heiligen Schrift in unseren Landen, Fürstenthumben, Herrschaften, Städten und Gebieten predigen, lehren, halten und Unterricht tun.“⁸ Gleich hier am Kern der lutherischen Bekenntnisbildung⁹ wird deutlich: Dieses Bekenntnis setzt nicht die Situation des unmittelbaren „hier steh' ich und kann nicht anders“ voraus, sondern es wird in erster Linie beschrieben, welchen Vorgaben die Verkündigung, Lehre und Unterweisung in den protestantischen Territorien verpflichtet ist.¹⁰ Diese Vorgaben werden nicht angesichts der Alternative von Bekennen und Verleugnen formuliert, sondern dem Kaiser zur Prüfung und gegebenenfalls zur Widerlegung aus der Schrift vorgelegt. Die CA ist nur in sehr mittelbarer Weise Ausdruck des Glaubens – zunächst ist sie Norm der Verkündigung und Lehre. Wohl gemerkt: Sie ist selbst auch nicht Verkündigung und Lehre, sondern die Formulierung der inhaltlichen Grundvorgabe, der die Verkündigung in den protestantischen Territorien folgt.

Das Vorurteil, Bekenntnisse bezögen ihre Verbindlichkeit und ihre konstitutive Funktion in der Kirche daraus, dass sie in einer Bekenntnissituation kollektiven oder gar den individuellen Glauben zum Ausdruck bringen, ist somit nicht ganz richtig. Diese Bedeutung schwingt immer wieder mit¹¹ – aber sie steht nicht im Vordergrund. Die Bekenntnisse der Reformationszeit haben eine andere Funktion: Sie sind Richtlinien

für die Lehre und Verkündigung der Kirche. Sie sind damit zugleich eine Selbstverpflichtung derer, die für die Überwachung der Verkündigung verantwortlich sind. Das ist noch wenig spezifisch, aber immerhin ein Ausgangspunkt für die nun weiterführende Frage nach der genauen Funktion und nach dem Grund der normativen und konstitutiven Bedeutung der reformatorischen Bekenntnisse.

3. Bekenntnis und Schrift nach der Formula Concordiae

Ich wende mich dafür nun dem Abschnitt „Von dem summarischen Begriff“ der Konkordienformel zu und versuche, hier die genaue Funktion des Bekenntnisses zu erheben. In diesem Text legen die Verfasser der Konkordienformel dar, auf welcher Grundlage sie die Streitigkeiten entscheiden, die seit 1548 in den lutherischen Kirchen aufgebrochen waren. Wenn man den Text genau liest, wird vor allem das Verhältnis von Bekenntnis und Schrift über die doch sehr platte Zuordnung von „norma normans“ und „norma normata“ verständlich. Im Hintergrund des Textabschnittes steht eine Art Geschichtstheologie, die sich in drei Schritten nachvollziehen lässt¹²:

1. Schritt: Die Verfasser der FC parallelisieren die Situation, in die sich die zeitgenössischen reformatorischen Theologen gestellt sehen, mit der Situation der Urkirche: Zunächst betonen die Theologen, dass sie kein neues Bekenntnis aufstellen wollten, sondern sich zum allgemeinen Glauben der Kirche bekennen und die in den reformatorischen Kirchentümern anerkannten Bekenntnisse und normativen Schriften bekräftigen wollten.

Sie zählen dann die Schriften auf, die sie als Richtschnur jeder kirchlich gültigen Lehre betrachten: Zunächst die „prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testaments“ (834,16f). Wichtig an der Formulierung ist zweierlei: Die Schriften werden mit dieser Formel um die Person Christi herum geordnet: die prophetischen Schriften als die Vorverweise des Alten Testaments auf Christus, und die „apostoli-

schen Schriften“ (apostellein, senden) als die Schriften der von Christus gesandten Zeugen (des Neuen Testaments). Zweitens wird die Schrift als „Brunnen“, d.h. als Quelle, und zwar des Evangeliums bezeichnet (834,18f). Die Schrift wird nicht nur auf die Person Jesu Christi fokussiert, sondern auf das Evangelium von Christus, auf den in dieser Person ergehenden Zuspruch an den Menschen.

2. *Schritt*: Dann wird festgestellt (2.), dass schon die Theologen der Alten Kirche gegen eingerissene Ketzereien „die wahre christliche Lehr in reinem, gesunden Vorstande aus Gottes Wort in kurze Artikel zusammengezogen“ haben (834,26ff) – gemeint sind damit die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse. Anlass dieser Zusammenfassung der „wahren christlichen Lehr in reinem Verstande“ ist also das Auftreten falscher Lehrer. Die Abwehr dieser Verfälschungen des Evangeliums verlangt nach einer knappen, präzisen Formulierung dieses Zentrums der Schrift. Die „gesunde Lehre“ („Lehre im gesunden Verstande“) ist, das ist der allgemeine Sprachgebrauch in der FC, im Anschluss an Titus 2,1ff diejenige Lehre, die den Glauben ermöglicht, erhält und stärkt. Gesunde Lehre ist das Evangelium. Also: Die altkirchlichen Bekenntnisse sind summarische Zusammenfassungen des Evangeliums von Christus, des Zentrums der Schrift.

3. *Schritt*: Unter 3. folgt dann die Gegenwart. Die „letzte Zeit“, in der Gott sein Evangelium nach den ‚greulichen Finsternissen‘ der Papstzeit durch den Dienst Luthers wieder hervorleuchten lassen. Auch diese „Lehr“, das Evangelium (das hier gemeint ist, vgl. 740,5ff), wurde gegen Ketzereien „in die Artikel und Hauptstück der Augsburgischen Konfession zusammengezogen“ (835,2ff).

Also: Die Abfolge „unverfälschtes Wort Gottes (Evangeliumsverkündigung), Ketzerei, Zusammenfassung in Bekenntnissen gegen die Ketzerei“ bestimmt die Zeit der Urkirche ebenso wie die Gegenwart: Das Evangelium, das in der Schrift bezeugt ist und von Luther wiederentdeckt wurde, findet

Widerspruch. Es wird in der Alten Kirche und in der Gegenwart – in Gestalt der CA – gegen diesen Widerspruch zusammengefasst in knappen Summarien. Daraus ergibt sich das Selbstverständnis dieser Sammlung von Bekenntnissen: Die Bekenntnisse wollen nicht einfach nur bestimmte, irgendwie aus der Schrift abgeleitete Lehren aufstellen, sondern das Zentrum der Schrift, das Evangelium selbst, knapp zusammenzufassen. Sie wollen summarische Bündelungen dieses Zentrums der Schrift sein; Darstellungen dessen, was die Schrift „treibt“: Darstellungen Christi; des „Wortes Gottes“, und zwar als Evangelium, als Zusage an den Menschen.

Die Bekenntnisse sind Ausdruck eines bestimmten Verständnisses der Schrift, sie formulieren einen Konsens über ein ursprüngliches und wiederentdecktes Zentrum, auf das hin eine Gemeinschaft die Schrift versteht und liest (BSLK 741f, Vorrede FC).

4. Die Bekenntnisse als Summarien der Entdeckung Luthers

Aber was bedeutet das? Was bedeutet es, dass die Schrift auf ein Zentrum hin gelesen wird, auf das von Luther wiederentdeckte Evangelium? Ich will mich zur Klärung dieser Frage auf einen Text beziehen, den die Verfasser dieser Passage durchaus im Auge haben, wenn sie sich auf die Wiederentdeckung des Evangeliums durch Luther beziehen. Auch Sie alle kennen den Text, es handelt sich um das viel besprochene Selbstzeugnis in der Vorrede zu den lateinischen Werken von 1545, um die Beschreibung seiner reformatorischen Entdeckung, die – das ist nun nicht trivial – keine biographische Reminiszenz, sondern eine Hermeneutik darstellt¹³.

Luther beschreibt dort bekanntlich, wie er angesichts einer bestimmten Bibelstelle (Römer 1,17) verzweifelte; er verstand die Aussage „im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbar“ als Aussage über die vom Menschen geforderte bzw. die von Gott als Richter ausgeübte Strafgerechtigkeit. Luther schildert, wie er unablässig diesen Text weiter befragt.

Er fragt also danach, in welchem Sinne denn dieser Satz über die Strafgerechtigkeit Gottes, der doch nur das Gesetz unterstreicht, Evangelium, also frohe Botschaft sein kann; er fragt in diesem Sinne nach dem Unterschied des Evangeliums vom Gesetz. In einer plötzlichen Eingebung, so schreibt er, geht ihm ein neues Verständnis des Verses auf: „Gerechtigkeit Gottes“ ist als Bezeichnung der Gerechtigkeit zu verstehen, die Gott dem Menschen schenkt: „die von Gott verliehene Gerechtigkeit“: „Bis ich schließlich durch das Erbarmen Gottes Tag und Nacht nachdenkend (vgl. Ps 1!) die Worte in Verbindung brachte, nämlich: Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbart, wie geschrieben steht: Der aus Glauben Gerechte wird leben – da begann ich die Gerechtigkeit Gottes als die Gerechtigkeit zu verstehen, durch die der durch das Geschenk Gottes Gerechte lebt, nämlich aus dem Glauben, und es sei dies der Sinn, dass durch das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes offenbart wird, nämlich die passive, durch die uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: Der aus Glauben Gerechte wird leben.“¹⁴

Damit schildert Luther die Urentdeckung des Evangeliums: Die Bewegung des Menschen auf Gott zu in der Begründung seiner eigenen Gerechtigkeit wird abgelöst durch die Bewegung Gottes auf den Menschen zu, der dem Menschen seine Gerechtigkeit, sein Leben etc. schenkt. Zunächst *eine* Bibelstelle, die Luther eine neue, befreiende Gotteserfahrung wurde, *eine einzige* Bibelstelle, die sich als Evangelium erschließt, die Glauben, Vertrauen ermöglicht und eröffnet.

Das Entscheidende ist für den gegenwärtigen Zweck nun gar nicht diese allzu bekannte Beschreibung, sondern die Fortsetzung dieses Textes: Denn Luther fährt fort: „Hier fühlte ich mich neugeboren und durch offene Türen in das Paradies selbst eintreten. Dort erschien mir in der Folge ein anderes Gesicht der ganzen Schrift.“¹⁵ Es geht also nicht um die Entdeckung des Sinnes einer Schriftstelle, sondern darum, dass diese Entdeckung sein gesamtes Verständnis der Schrift

veränderte: Er beschreibt im Folgenden, wie er andere Schriftstellen von dieser Entdeckung her versteht, und wie er dieses Verständnis im Durchgang zunächst durch Textstellen verifiziert, die ihm im Gedächtnis sind: „Ich durchlief dann die Schriften, wie sie mir im Gedächtnis waren, und sammelte Entsprechungen auch in anderen Worten, wie: ‚Werk Gottes‘, das ist: (das Werk,) das Gott in uns wirkt; die ‚Kraft Gottes‘, durch die er uns stark macht, die ‚Weisheit Gottes‘, durch die er uns weise macht, die ‚Stärke Gottes‘, das ‚Heil Gottes‘, die ‚Herrlichkeit Gottes‘.“¹⁶ Warum ist das wichtig? Weil *erstens* hier erkennbar wird, dass diese Entdeckung, das Evangelium, Luther an *einer* Schriftstelle aufgeht; und es wird von dort aus zur hermeneutischen Prämisse, unter der er die Schrift versteht. Das an einer Stelle entdeckte Evangelium erweist sich als der bisher fehlende Schlüssel, der plötzlich die Schrift im Ganzen mühelos lesbar macht, ihren Sinn eröffnet, ein widerspruchsfreies und entspanntes Sich-aufhalten in diesen Texten ermöglicht.

Und *zweitens*: Es wird hier erkennbar, dass das Evangelium nicht oder nicht primär eine Summe von Sätzen oder Wahrheiten ist, sondern ein Vorgang: dass durch bestimmte Inhalte eine Kommunikation stattfindet, dass diese Inhalte sich als Zuspruch der Selbstgabe Gottes erschließen. „Evangelium“ ist der Vorgang, dass die Gerechtigkeit als Gabe Gottes zugesprochen wird.

Damit zurück zu den Bekenntnisschriften: Die Bekenntnisse wollen, so hatten wir festgestellt, die *Zusammenfassung* dieser Entdeckung Luthers, *des Evangeliums* sein. Sie formulieren summarisch *das Zentrum, von dem her sich die Schrift erschließt*. Das heißt, dass der mit den Bekenntnissen der Reformation verbundene Anspruch folgender ist: Die Texte der Schrift, wenn man sie unter Anleitung der Bekenntnisschriften der Reformation auf das in ihnen formulierte Evangelium hin liest, erschließen sich als tatsächlich auf dieses Zentrum hin geordnete Einheit. Der Konsens, den die CA und von ihr ausgehend alle Bekenntnisschriften formulieren, ist ein Konsens

über die Mitte der Schrift. Sie halten fest, worauf und auf welche Inhalte man zu achten hat, damit sich die Schrift als Evangelium erschließen kann.

Die Bekenntnisse sind also Hinführungen zum rechten Verständnis der Schrift. Sie ersetzen sie nicht durch theologische Formeln, sie fassen nicht beliebige Lehren zusammen, sondern sie halten den Sinn der biblischen Texte offen, der Luther im Umgang mit der Schrift aufgegangen ist und verpflichten die Lehre und Verkündigung der Kirche auf die Wahrnehmung dieses Zentrums. Sie sind die Richtpunkte einer Schriftauslegung, durch die sich die Schrift als Evangelium erschließt – als Reden des Gottes, der sich dem Menschen schenkt. Die Bekenntnisschriften vertreten gleichsam eine These: Dass der Vorgang der Kommunikation des Evangeliums, von dem Luther in seinem Selbstzeugnis schreibt, sich nur dann einstellt, wenn man in bestimmter Weise und unter Beachtung bestimmter Inhalte die Schrift liest und auslegt.

Exkurs: Was bedeutet – unter dieser Voraussetzung – das Verhältnis von „norma normans“ und „norma normata“? Es geht in den Bekenntnissen nicht oder nicht nur darum, biblische Aussagen in Lehrformulierungen zusammenzufassen, sozusagen die lehrhafte Quintessenz zu destillieren, an denen sich die Kirche „ad omnem posteritatem“ (auf alle Nachkommen hin) auszurichten hat und deren Geltung sie sich hin und wieder durch den äußerlichen Abgleich mit Schriftausagen verdeutlicht. Vielmehr erheben die Bekenntnisse den Anspruch, die eigentliche Entdeckung Luthers, das Evangelium (die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein im Vertrauen auf das Werk des in Christus erschienenen Gottes) in der CA zusammenzufassen und in den übrigen Bekenntnissen zu präzisieren, zu entfalten und gegen Missdeutungen zu bewahren. Sie formulieren damit das Zentrum dessen, was die Schrift sagen will, als Verpflichtung für die Verkündigung – insofern ist dieses Bekenntnis eine normierende Größe.

Die Bekenntnisse fordern aber eben damit zu demselben Vollzug auf, den Luther in der Vorrede zu den lateinischen Werken beschreibt: dazu nämlich, die Schrift selbst von diesem Zentrum her und auf dieses Zentrum hin zu lesen und sich dadurch dessen zu vergewissern, dass so wirklich die Schrift sich zwanglos erschließt, dass alle Aussagen ihren Ort finden, dass so gelesen wirklich die Schrift sich als Einheit erweist und mit einem Mund zu reden beginnt. Nur wenn das Bekenntnis sich so nicht als eine von außen an die Schrift herangetragene Perspektive, durch die der Schrift Gewalt angetan wird, sondern als der eigentliche Schlüssel erweist, hat das Bekenntnis sein Recht: Insofern und in diesem Sinne ist es „norma normata“, eine Norm oder ein Schlüssel zur Schrift, der sich mittels des Umganges mit der Schrift verifizieren lässt.

5. Bekenntnis und Kirche

Das Bekenntnis ist nicht so sehr Ausdruck einer aktuellen Bekenntnissituation im Sinne Hermann Barths, sondern es ist eine Einführung in die Schrift. Es fasst die Entdeckung zusammen, die am Anfang der Reformation steht: dass die Schrift sich von dem Zentrum des Evangeliums her als Einheit erschließt. Das Bekenntnis hält diesen Zugang zur Schrift fest in der Absicht, das, was da entdeckt wurde und aufgegangen ist, nicht mehr verloren gehen zu lassen. Insofern sind die Bekenntnisse *Lehrbekenntnisse* – nicht in dem Sinne, dass darin Lehren aufbewahrt sind, sondern in dem Sinne, dass sie lehren, anleiten zu einem Verständnis der Schrift, den Schlüssel bieten, durch den die Schrift ein einheitliches Gesicht und einen einheitlichen Sinn gewinnt. Es wäre nun ein Leichtes, zu zeigen, dass das Korpus der Lutherischen Bekenntnisschriften von der CA bis hin zur FC tatsächlich eine ganz präzise innere Systematik aufweist, die die Aussage erlaubt, dass dieses Schriftenkorpus insgesamt nichts anderes ist als die Beschreibung dessen, was nach reformatorischem Verständnis das Evangelium als Mitte der Schrift ist. Dies ist hier im Detail nicht vorführbar.¹⁷

Damit habe ich mich, so scheint es, weit vom vorgegebenen Thema entfernt, der Frage nach der konstitutiven Funktion des Bekenntnisses für die Kirche. Aber es hat sich implizit ein Ergebnis für die Funktion des Bekenntnisses ergeben, das ich nun ausdrücklich heraushebe:

Denn es wird damit eines deutlich: Die Bekenntnisse setzen das Evangelium voraus. Sie setzen voraus, dass es nicht selbstverständlich ist, dass dieses Evangelium ergeht und dass es als Mitte der Schrift erfasst und erfahren wird. Unverfügbar stellt sich an bestimmten Punkten der Geschichte ein solches Verständnis der Schrift ein, wie es sich in der Zeit der Reformation in einem unverfügbaren Geschehen als Antwort auf die Lebensfrage Luthers erschlossen hat. Dieses Geschehen – dass sich die Schrift als Evangelium erschließt – dieses Geschehen setzen die Bekenntnisse der Reformationszeit als unverfügbares Wunder voraus.

Das bedeutet, dass die Bekenntnisse die Wirklichkeit der Kirche voraussetzen. Nach CA 7 entsteht in diesem Geschehen des Evangeliums die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden: Wo reine Verkündigung des Evangeliums ist, ist Glaube und damit die Gemeinschaft der Glaubenden. Wenn die Bekenntnisse der Reformation sich als Zusammenfassung der Mitte der Schrift verstehen, dann setzen sie das unverfügbare Lautwerden des Evangeliums, und damit eben auch die Wirklichkeit der Kirche voraus.

In diesem Sinne muss man zunächst sagen, dass die Bekenntnisse der Reformation sich nicht als konstitutiv für die Kirche verstehen. Die Kirche ist nicht die Gemeinschaft derer, die sich in einer Grundordnung auf die Bekenntnisse der Reformationszeit beziehen; und Kirche gibt es eben auch außerhalb der verfassten Gemeinschaften, die sich ausdrücklich auf die Bekenntnisse der Reformationszeit beziehen. Die Anerkennung dieses Sachverhaltes ist der gute Sinn der Anerkennung der Leuenberger Konkordie durch die Lutherischen Kirchen. Diese Trivialitäten notiere ich, weil sich unter ihrer

Voraussetzung nun die Frage stellt, in welchem Sinne das eingangs als zutreffend bezeichnete Vorurteil, dass die Bekenntnisse konstitutiv für die Kirche sind, denn zutreffend sein soll.

Die Bekenntnisse, so meine Aussage, formulieren die Mitte der Schrift, das Evangelium. Sie formulieren es im Wissen darum, dass das Lautwerden des Evangeliums unverfügbar ist. Sie führen darum in die Schrift ein und verpflichten die öffentliche Verkündigung der Kirche darauf, die Schrift so auszulegen, dass es zur Kommunikation des Evangeliums kommen kann. Die Existenz der Bekenntnisse ist begründet in dem Wissen, dass die Einsicht in die Mitte der Schrift und das Verständnis der Schrift als Evangelium nichts Selbstverständliches ist, sondern dass die Verkündigung der Kirche des beständigen orientierenden Hinweises auf dieses Zentrum bedarf.

Die Bekenntnisse der Reformation sind Dienstanweisungen oder, anders formuliert: Lesehilfen für Predigerinnen und Prediger. Sie formulieren einen Konsens über das Verständnis der Schrift. Sie formulieren das Evangelium als den Fluchtpunkt, auf den die Auslegung der Schrift erfolgt und dessen Kommunikation sich die Predigt unterstellt. Wo die Schrift so ausgelegt wird, da kann es sich ereignen, dass der Mensch das befreiende Wort des Evangeliums hört.

Das Bekenntnis ist also, so kann man zusammenfassen, insofern konstitutiv für die Kirche, als es das Geschehen der Kommunikation des Evangeliums, von dem die Kirche lebt, schützt und bewahrt. Es dient dem Vorgang, in dem Glaube entsteht, und formuliert die Rahmenbedingungen, in denen sich die Kommunikation innerhalb der Kirche halten muss, damit sie Kommunikation des Evangeliums auf Glauben hin bleibt. Darin ist sein Verpflichtungs- und Normcharakter begründet. Es hat die Funktion, die Schriftauslegung in der Verkündigung auf diese Mitte hin auszurichten, die – das war den Reformatoren und ihren Schülern nur zu bewusst – leicht und unwiderruflich verloren gehen kann.

6. Warum Kirchen lutherischen Bekenntnisses?

Also – im Blick auf die Frage, ob und wie weit die Bekenntnisse konstitutiv sind für die Kirche: Die reformatorischen Bekenntnisse sind nach deren eigenem Selbstverständnis nicht konstitutiv für die Kirche – konstitutiv ist die unverfügbare Selbsterschließung des Evangeliums. Sie sind nur insofern konstitutiv, als sie dieses Evangelium und damit den Konsens über ein unverfügbar erschlossenes Verständnis der Schrift formulieren und damit gewährleisten, dass dieses Evangelium auch tatsächlich verkündigt und gelehrt wird. Nun die Frage: Wenn das der Sinn der Bekenntnisschriften ist – warum dann nicht gleich die Leuenberger Konkordie, die doch gerade den Anspruch erhebt, diesen Konsens über das Evangelium zu formulieren? Warum dann nicht wirklich die Barmer Theologische Erklärung, die doch ebenfalls gerade in ihrer ersten These Christus als die Mitte der Schrift zur Sprache bringt? Warum ein distinktes Korpus nicht nur reformatorischer, sondern lutherischer Bekenntnisse, in denen doch eigentlich nichts anderes als das Zentrum der Schrift, das Evangelium, als Verpflichtung für die Verkündigung fixiert wird?

Es wäre dazu viel zu sagen – ich notiere hier nur einen Punkt; und ich setze mit etwas scheinbar äußerst Trivialem ein: Es bedarf dieses distinkten Korpus von Lehrbekenntnissen eben wegen des Zusatzes „lutherisch“. Denn dieser Zusatz besagt, dass man es mit einem Korpus von Texten und entsprechend mit einer Gemeinschaft zu tun hat, die sich auf eine bestimmte Biographie beziehen, eine Biographie, in der es zu einer ganz bestimmten und eigentümlichen Erfahrung des Evangeliums gekommen ist, von der das eben ausgelegte Selbstzeugnis Luthers spricht. Soweit ist das sehr trivial. Untrivial ist es, dass ich diese Bezugnahme auf eine Biographie einmal nicht als eine eigentlich unangemessene Peinlichkeit oder eine historische Reminiszenz beiseite schiebe, die zudem den eigenen Intentionen Luthers widerspricht. Wie immer es mit Luthers Haltung dazu steht – ich halte diese Bezugnahme für

sachlich berechtigt und begründbar. Denn die in den lutherischen Kirchen gebräuchlichen Bekenntnisschriften haben etwas gemeinsam: Sie setzen die Art und Weise, in der das Evangelium in der Biographie Luthers erfahren wurde, als eine Art Ursituation voraus.

Um das zu begründen, ein Exkurs zur Konkordienformel: Sie ist ein Text, der eine Fülle von Streitigkeiten entscheidet, die im Gefolge des Interimistischen Streites das Luthertum in die Lager der Philippisten einerseits und der Gnesiolutheraner andererseits auseinanderbrechen ließen. Die FC stellt zu allen Streitpunkten zunächst die beiden Extrempositionen dar und – so sieht es auf den ersten Blick aus – vermittelt dann zwischen beiden.

Dieser Eindruck eines irenischen Dokumentes ist allerdings ein Vorurteil, das sich bei genauerem Hinsehen als völlig falsch erweist. Die Vermittlung sieht so aus: Die Konkordienformel bezieht die gegensätzlichen theologischen Positionen auf die Situation des angefochtenen Sünders und fragt danach, ob und wie weit die miteinander im Streit liegenden theologischen Positionen diese Situation der Anfechtung zu bewältigen erlauben. Dieses Grundkriterium ist ganz deutlich in den ersten sechs Artikeln, die den Aspekten der Rechtfertigung des Sünders gewidmet sind: Immer wieder wird nach der seelsorgerlichen Verantwortbarkeit der Position gefragt, wird danach gefragt und damit argumentiert, dass die Extrempositionen den angefochtenen Sünder in die Heillosigkeit des Gesetzes stoßen. Dasselbe Kriterium gilt aber auch für die Artikel zum Abendmahl und zur Christologie, Lehre von Christus.

Zwei Beispiele:

Die Verfasser der Konkordienformel behandeln etwa die Frage nach den Kriterien eines würdigen Empfangs des Abendmahls¹⁸. Sie weisen darauf hin, dass gerade an dieser Frage viele Empfänger des Abendmahls verzweifeln, wenn sie

auf die Notwendigkeit eines in bestimmter Weise verfassten Glaubens verwiesen werden. Und sie deuten die Passage aus dem 1. Korintherbrief (Kap. 11) dann so, dass der eigentlich würdige Empfänger des Sakramentes eben derjenige ist, der sich selbst für unwürdig hält und an seiner Würdigkeit zweifelt. Sie begründen weitergehend die im Verhältnis zu den Reformierten strittige „manducatio impiorum“ damit, dass ein vertrauensvoller Empfang des Sakramentes nur dann möglich sei, wenn der Empfänger des Sakramentes unabhängig von seinem inneren Zustand dessen gewiss sein kann, dass er den Leib Christi empfängt. Nur dann ist der Mensch von der Reflexion auf sich selbst frei. Ähnliches lässt sich in der Begründung des Votums der FC für die Allgegenwart der Menschheit Christi nachweisen¹⁹ – die Entscheidungen der FC sind insgesamt geleitet von einem ungeheuren seelsorgerlichen Fingerspitzengefühl und von einem Wissen darum, dass die Wahrheit des Evangeliums nicht einfach eine Lehre ist, sondern *die* Lehre, die den Angefochtenen vom Kreisen um sich selbst befreit und in einem anderen – Christus – begründet und so tröstet.

Die Liste der Beispiele ließe sich noch erweitern. Die Apologie beispielsweise kreist gerade in ihrem 4. Artikel beständig um die Situation des angefochtenen Sünders und legt die lutherische Rechtfertigungslehre und die lutherische Verhältnisbestimmung von Glaube und Liebe als die einzige Art und Weise aus, wie diese Situation der Anfechtung wirksam und nachhaltig bewältigt werden kann.

Zurück zum Thema: Nun wird, so hoffe ich, deutlich, was ich meine, wenn ich sage, dass die Bezugnahme auf die Biographie Luthers der entscheidende Differenzpunkt der lutherischen Bekenntnisschriften ist. Es ist das Eigentümliche der lutherischen Bekenntnisschriften, dass in ihnen das in dieser Biographie aufgebrochene seelsorgerliche Problem durchgängig und überall präsent ist. Theologisch: präsent ist die Erfahrung des Gesetzes – und an dieser Erfahrung weist sich für die lutherischen Bekenntnisschriften das Evangelium als

frohe Botschaft aus, indem es diese Erfahrung bewältigt. Die lutherischen Bekenntnisschriften haben darin ihr Spezifisches, dass sie das von Luther neu entdeckte Evangelium auf die Situation der Erfahrung des Gesetzes beziehen und somit die Wahrnehmung der Existenz des Menschen zwischen Gesetz und Evangelium als die zentrale Verpflichtung der öffentlichen Verkündigung in der Kirche betrachten.

Die lutherischen Bekenntnisschriften sind also nicht einfach Lehre vom Evangelium – Sätze, Theorie. Sie sind auch nicht nur eine Einführung in das Evangelium als Zentrum der Schrift. Sondern sie sind eine Anleitung zur Anwendung des Evangeliums auf die Bewältigung einer bestimmten Situation, der Anfechtung des Sünders vor Gott. Die Bekenntnisse sind in diesem Sinne eine Anleitung zur Seelsorge. Das gilt gerade für die Apologie der CA und für die Konkordienformel – und von daher hat es einen guten Sinn, dass die lutherischen Kirchen sich nicht nur auf die CA stützen, sondern auf die CA im Sinne *der* Auslegung, die sie in den anderen Bekenntnisschriften erfährt.

Gewiss, in dieser Konzentration auf die Erfahrung des Gesetzes und seiner Lösung liegt ein Problem. Denn die Verfasser der Bekenntnisschriften sind der ganz und gar nicht selbstverständlichen Meinung, dass dieses Problem der Anfechtung nicht Ausdruck eines psychisch unglücklich veranlagten oder geprägten Subjektes – Luthers – ist, und sie behaupten implizit, dass dieses Problem nicht nur eine Spezialsituation des ausgehenden Mittelalters reflektiert; vielmehr sagen sie, dass damit das Grundproblem des Menschseins überhaupt zur Sprache und durch das Evangelium zur Lösung gebracht ist. Da liegt der entscheidende Haken aller spezifisch lutherischen Theologie.

Wenn wir der Meinung sind, dass die Anfechtung des Sünders im Leben zwischen Gesetz und Evangelium heute kein vermittelbares und einer Lösung bedürftiges Problem mehr darstellt, dann haben in der Tat die Bekenntnisse der Refor-

mation die Funktion verloren, für die sie gedacht sind: die Verkündigung in der Kirche auszurichten auf die Bewältigung dieser Situation.

Hingegen halte ich in der Tat die Anfechtungserfahrung Luthers für das mit der menschlichen Existenz gestellte Grundproblem. Das bedeutet nicht, dass ich der Meinung wäre, dass wir nun zunächst eine Lehre von Gott, vom Gericht, von der Sünde etc. mühsam zu plausibilisieren hätten, um den Menschen Probleme anzudichten, die sie ohne uns nicht hätten; sondern dieses Grundproblem erschließt sich in einer Beschreibung menschlicher Existenz, und von daher gewinnt erst die Rede von Gott, von der Sünde, vom Gericht ihren Sinn. Aber das ist Stoff für weitere Vorträge²⁰. Es ist aber ein deutlicher Hinweis darauf, dass die entscheidende Aufgabe für die lutherischen Kirchen in der Bemühung um die angemessene Erschließung dieser Grundsituation des Menschen liegt – und dass diese Aufgabe über den Hoffnungen auf die Vorteile einer Strukturreform für die gesellschaftliche Effektivität der Kirchen nicht in den Hintergrund treten darf.

Mit dem bisher Vorgetragenen werden, so scheint mir, die im Titel des Referates gestellten Fragen beantwortbar:

Die Bekenntnisse erheben den Anspruch, das in der Reformationszeit wiederentdeckte Evangelium als Schlüssel zum Verständnis und als Fluchtpunkt einer Auslegung der Schrift zu formulieren.

Die Bekenntnisse sind nicht einfach Ausdruck der aktuellen Bekenntnissituation; sie formulieren auch nicht einfach einen Lehrkonsens, sondern einen hermeneutischen Konsens. Die Bekenntnisse setzen damit ein unverfügbares Ereignis voraus: die Erfahrung nämlich, dass die Schrift zu reden beginnt, dass das Evangelium laut wird und Glauben findet. In diesem Sinne setzen die Bekenntnisse die Kirche voraus – denn die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die das Evangelium gehört

haben und ihm glauben. Die Bekenntnisse setzen dieses Ereignis nicht nur voraus, sondern sie formulieren die Rahmenbedingungen und die Grundverpflichtungen einer Schriftauslegung und einer Verkündigung, die dieses Zentrum zur Sprache bringen und dem Evangelium dienen will. Insofern – als Verpflichtung einer Gemeinschaft auf die Verkündigung des Evangeliums – ist das Bekenntnis konstitutiv für die Kirche.

Das Besondere an den *lutherischen* Bekenntnissen liegt darin, dass hier das Evangelium als Instanz der Bewältigung einer exemplarisch bei Luther aufgetretenen Grundsituation erfasst wird, und dass behauptet wird, dass diese Situation unbeliebig ist – die menschliche Situation vor Gott überhaupt. Insofern ist das Besondere der lutherischen Bekenntnisse die Konzentration auf die menschliche Existenz zwischen Gesetz und Evangelium oder selbstkonstituierter und zugesprochener Identität.

7. Bekenntnis und Bekennen

Das Bekenntnis ist also nicht unmittelbarer Ausdruck des Glaubens – das ist gegen Hermann Barth zu formulieren. Es ist auch nicht Vollzug der Verkündigung und kann diese nicht ersetzen wollen. Das Lehrbekenntnis dient der Schriftauslegung und der Verkündigung und leitet zu ihr an – und zwar in einem bestimmten seelsorgerlichen Kontext.

Das Bekenntnis dient aber darüber hinaus und damit auch dem, was Hermann Barth „aktuelles Bekenntnis“ nennt. Dazu noch ein Hinweis, damit deutlich wird, dass das positive Anliegen, das Hermann Barth hat, hier nicht einfach unter den Tisch gekehrt wird, sondern das Lehrbekenntnis und das „aktuelle Bekennen“ durchaus in einer Beziehung stehen: Es gehört zu den großen Stärken des Korpus der lutherischen Bekenntnisschriften, dass unter diesen zwei Texte aufgenommen sind, die nicht allein abstrakte Lehr- und Verkündigungsordnung sind, sondern auch Anleitung zum Vollzug der Lehre

– das sind die beiden Katechismen Luthers. Interessant sind hier allein die Auslegungen des Glaubensbekenntnisses, die Luther einerseits als Ausdruck des individuellen Glaubens versteht, hinsichtlich derer er aber andererseits feststellt, dass sie einer Auslegung bedürftig sind, die er der Verkündigung – und damit dem Hausvater und dem einfältigen Pfarrherrn – zur Aufgabe macht.

Das ist eigentümlich, denn damit ist deutlich, dass für Luther auch etwa das Apostolische Glaubensbekenntnis so ohne weiteres nicht Ausdruck des Glaubens ist – sondern nur dann, wenn man es versteht, wenn man sagen kann, „was das ist“. Was ist das? – dies ist die Leitfrage der Auslegungen Luthers überhaupt und so auch der Bekenntnisauslegung. Diese Frage „was ist das?“ kann man ohne sachliche Abstriche in Kirchentagsdeutsch übersetzen. Die Frage bedeutet: „Was macht das mit *dir*?“ „Was sagt das über *dich*?“ „Wo kommst *du* da vor?“ „Ich glaube an Gott, den Vater, den allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde.“ Was sagt das über *dich*? „Ich glaube, dass Gott *mich* geschaffen hat.“ „Ich glaube an Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, unseren Herrn.“ Was sagt das über dich? „Ich glaube, dass Jesus Christus sei *mein* Herr, der *mich* erlöst hat, auf dass *ich sein* eigen sei.“

Was da geschieht, ist die Transformation der überindividuellen Lehraussagen ins Leben. Und zwar ins individuelle Leben, in die Situation ganz konkreten Lebensvollzuges. Christus hat *mich* erlöst, und *mich* geschaffen und versorgt bis hin zu meinen Kleidern und zu den Schuhen, die in meinem Schuhregal stehen, und zum täglichen Essen und Trinken²¹. Es wird nicht *irgendwie* ins Leben übersetzt, sondern so, dass diese Aussagen des Bekenntnisses zum Fundament eines menschlichen Selbstverständnisses werden. Es wird so übersetzt, dass der angesprochene Mensch in diesen Aussagen des Apostolikums sich selbst neu und anders versteht: „Ich glaube an Gott, den Schöpfer“ heißt: Ich bin Geschöpf, und meine Schuhe hat mir Gott gegeben. Die Bekenntnisschriften halten die Mitte der

Schrift fest als Antwort auf die Situation der Anfechtung, die durch das Evangelium und nur so bewältigt werden kann. Der damit vorgeschriebene und geschützte Kommunikationsvorgang selbst ist etwas anderes als das Lehrbekenntnis. Dieser Kommunikationsvorgang wird in den Katechismen in seiner Struktur beschrieben – das Übersetzen der allgemeinen Aussage – Gott hat Himmel und Erde geschaffen – in die individuelle Aneignung unter den Bedingungen des bestimmten Lebens und seiner Bezüge, Haus, Hof, Knecht, der bestimmten Schuhe und der bestimmten Frau, in der ich das Beschenktsein durch Gott erfahre. Und diese Kommunikation des Evangeliums kann auch dazu führen, dass in einer bestimmten Situation das Bekenntnis zu Jesus Christus zur bestimmten Absage an bestimmte Machthaber und Mächte führt, die das Heil des Menschen bestimmen wollen – so etwa in der Barmer Theologischen Erklärung.

Diese Transformation und Übersetzung des Evangeliums, da hat Hermann Barth völlig recht, ist notwendig. Sie führt aber nicht über die lutherischen Bekenntnisse hinaus, sondern ist im Korpus der lutherischen Bekenntnisse selbst in den Katechismen vorgezeichnet. Was da im aktuellen Bekennen geschieht, ist keine Fortschreibung der Bekenntnisse, durch die nun die reformatorischen Bekenntnisse weitergebildet und ergänzt würden, sondern es ist genau der Vorgang der Transformation des Evangeliums in ein aktuelles, individuelles, authentisches Bekenntnis zu Christus als dem Herrn, den die Bekenntnisschriften in den Katechismen vorzeichnen und zu dem die Verkündigung und Lehre der Kirche – indem sie sich an den Richtlinien des Bekenntnisses orientiert – anleiten kann.

Die Lehrbekenntnisse der lutherischen Kirchen sind nicht der Vollzug dieses Bekenntnisses. Aber sie umschreiben und definieren den Raum und den Rahmen, in dem seelsorgerliche Verkündigung möglich ist, die aktuelles, authentisches, zeitnahes Bekennen freisetzt. Wenn man sie so recht versteht, bedürfen sie keiner Ergänzung.

Anmerkungen

¹ Vortragsfassung, ergänzt um wenige weiterführende Anmerkungen.

² H. Barth, Welches Bekenntnis braucht die Kirche? in: epd-Dokumentation 28/2002, 30-38.

³ Ebd. 31, vgl. 33f.

⁴ Ebd. 31.

⁵ These 2, ebd.

⁶ Vgl. die Auslegung der These: a.a.O. 31f.

⁷ Ebd., vgl. 32f.

⁸ „Hierumb und Euer Majestat zu untertänigster Gehorsamung überreichen und übergeben wir unserer Pfarrner, Prediger und ihrer Lehren, auch unsers Glaubens Bekenntnus, was und welchergestalt sie, aus Grund gottlicher heiligen Schrift in unseren Landen, Fürstenthumben, Herrschaften, Städten und Gebieten predigen, lehren, halten und Unterricht tun.“ (CA, Vorrede, BSLK 45,28-46,3)

⁹ Zum Aufbau des Konkordienbuches und zur Zentralstellung der CA vgl. N. Slenczka, Die Bekenntnisschriften als Schlüssel zur Schrift, in: ders., Der Tod Gottes und das Leben des Menschen, Göttingen 2003, 66ff.

¹⁰ Vgl. auch die Vorrede zur FC, BSLK 743 und 745.

¹¹ Auch in der zitierten Passage aus der CA: „auch unsers Glaubens Bekenntnus“ (Anm. 8) – aber eben mit der Fortsetzung: „was und welchergestalt sie ...“.

¹² „... so haben wir uns gegeneinander ... erklärt, daß wir kein sonderliche oder neue Bekenntnus unsers Glaubens machen oder annehmen wollen, sondern uns zu den öffentlichen und allgemeinen Schriften bekennen, so für solche Symbola ... gehalten und gebraucht worden:

1. Als erstlich zu den prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testaments als zu dem reinen und lautern Brunnen Israels, welche alleine die einige und wahrhaftige Richtschnur ist, nach der alle Lehrer und Lehre zu richten und zu urteln sei.
2. Und weil vor alters die wahre christliche Lehr in reinem, gesunden Vorstande aus Gottes Wort in kurze Artikel und Hauptstück wider der Ketzler Verfälschung zusammengezogen ist, bekennen wir uns zum andern zu den dreien allgemeinen Symbolis ... als zu der kurzen, christlichen und in Gottes Wort gegründeten herrlichen Be-

kenntnis des Glaubens, in welchen allen ... [damaligen; N.Sl.] Ketzerien ... lauter und beständig widersprochen wird.

3. Zum dritten, die weil in diesen letzten Zeiten der gütige Gott ... die Wahrheit seines Worts aus der greulichen Finsternis des Papsttums durch den getreuen Dienst des teuren Mannes Gottes D. Luthers wieder ans Licht gebracht hat, und dieselbige Lehr aus und nach Gottes Wort wider des Papsttums und auch anderer Sekten Verfälschung in die Artikel und Hauptstück der Augsburgerischen Konfession zusammengezogen ist, so bekennen wir uns auch zu derselben ersten unveränderten Augsburgerischen Konfession, nicht deswegen, weil sie von unsern Theologis gestellt, sondern weil sie aus Gottes Wort genommen und darinnen fest und wohl gegründet ist ...“ (FC.SD Vom summarischen Begriff, BSLK 833,23-835,12)

¹³ Vgl. zum folgenden ausführlich: N. Slenczka, Die Schrift als „einige Norm und Richtschnur“, in: K.-H. Kandler (Hg.), Die Autorität der Heiligen Schrift für Lehre und Verkündigung der Kirche, LG 1, Neudettelsau 2000, 53-78.

¹⁴ M. Luther, Vorrede zur lat. Ausgabe seiner Werke [1545], WA 54,186; Übers. von N.Sl.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. dazu den in Anm. 9 genannten Text.

¹⁸ Vgl. FC.SD V 7, hier BSLK 996f.

¹⁹ Vgl. FC.SD 8, hier BSLK 1046,25-1047,2.

²⁰ Dazu die Texte in Kap. 3 von: N. Slenczka, Der Tod Gottes (wie Anm. 9).

²¹ „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Was ist das? Antwort: Ich glaube, *daß mich Gott geschaffen hat* samt allen Kreaturen, *mir* Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne *gegeben hat und noch erhält*; dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter; mit aller Notdurft und Nahrung dieses Leibes und Lebens *mich reichlich und täglich versorgt*, wider alle Fährlichkeit beschirmt und vor allem Übel *behiütet und bewahrt*; und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn all *mein* Verdienst und Würdigkeit; für all das *ich* ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin. Das ist gewißlich wahr.“ (M. Luther, Der Kleine Katechismus,

nach: Unser Glaube, hg. von H.G. Pöhlmann, Gütersloh ³1991, 542-545. Kursiv von N.Sl)

Die Bedeutung der Bekenntnisschriften für das
kirchenleitende Amt
Aus der Sicht des Landesbischofs der Evangelisch-
Lutherischen Kirche in Bayern

Johannes Friedrich

Der Erlanger Theologe Adolf von Harleß, später Präsident des Münchner Oberkonsistoriums und insofern in gewisser Weise einer meiner Vorgänger, schrieb 1837 in seiner „Theologischen Enzyklopädie und Methodologie“: „Eine Kirche, die kein wesentlich gemeinsames Schriftverständnis, keine *Doctrina publica*, kein Bekenntnis zur Grundlage ihres konstituierten Gemeinwesens hätte, wäre eben gar keine Kirche, weil keine Glaubensgemeinschaft.“ Harleß behauptet damit zweierlei: Erst das Bekenntnis macht Kirche zur Kirche. Und: Das Bekenntnis zeigt das gemeinsame Schriftverstehen an.

Nun gab es in der Geschichte der lutherischen Kirche wohl keine Zeit, in der die Bedeutung der überlieferten Bekenntnisse so sehr betont wurde, wie im 19. Jahrhundert. Man muss das dort von der konfessionellen Theologie propagierte Verständnis nicht teilen, um den Satz von Harleß zu bestätigen. Er ist für mich ein guter Ausgangspunkt für die Beantwortung der mir gestellten Frage. Ich möchte sie beantworten, indem ich zuerst nach dem Selbstverständnis der lutherischen Bekenntnisse frage.

I.

Das lutherische Bekenntnis fand im 16. Jahrhundert seinen Abschluss mit der Konkordienformel und dem Konkordienwerk, also der Zusammenstellung jener Texte, die die „Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche“ umfassen. Der Vorspann zu den Lehrartikeln der *Formula Concordiae* (FC) ist überschrieben „Von dem summarischen Begriff, Grund, Regel und Richtschnur, wie alle Lehr nach

Gottes Wort geurteilt, und die eingefallne Irrungen christlich erklärt und entscheiden werden sollen“ (BSLK 833,1-8).

Hier ist bereits einiges über das Selbstverständnis gesagt: Lehrnorm ist die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. Das Bekenntnis hat nur abgeleitete Autorität. Es fasst sozusagen als Summe die biblische Glaubenslehre in thematischen Hauptartikeln zusammen, wobei die Rechtfertigungslehre das sachliche Zentrum bildet. Weil die Sache der Offenbarung nicht von Sprache zu trennen ist, setzt die Reformation auf die Lehre.

Dabei ist es nicht so, dass die Konkordienformel ein zusätzliches Bekenntnis zur Confessio Augustana sein will. Vielmehr versteht sie sich als Interpretationsrahmen der CA. Das gilt für das gesamte Konkordienwerk.

Außer der Apologie dienen auch die Lutherschriften, also die Schmalkaldischen Artikel und die Katechismen sowie Melanchthons „Tractatus de potestate papae“ der Präzisierung dessen, was im Augsburgischen Bekenntnis ausgesagt ist. Die eigentliche Summa doctrinae ist die CA. In der Vorrede zu FC erklären die Reichsstände, die sie unterzeichnet haben, dass sie „weder in rebus noch in phrasibus“ von der „erkannten und bekannten göttlichen Wahrheit“ abweichen wollten, „sondern vielmehr durch die Gnade des Heiligen Geistes einmütiglich dabei ... verharren und ... bleiben“ (BSLK 760,38-761,17).

Vorrede und Beschluss der Confessio Augustana selbst zeigen klar, wie sich dieses Grunddokument selbst versteht: als Nachweis dafür, dass die reformatorische Lehre (Art. 1-21) und die Gestalt der Kirche (Art. 22-28) schriftgemäß sind und in der Tradition der alten katholischen Kirche stehen. Allerdings scheint mir grundsätzlich wichtig, zu sehen, dass am Anfang des Konkordienbuchs die altkirchlichen Bekenntnisse stehen, in deren Kontinuität man sich auf diese Weise hineinstellt.

II.

Damit wird auch deutlich, worum es beim lutherischen Bekenntnis eigentlich geht: Es formuliert das Schriftverständnis, in dem die lutherische Kirche übereinstimmt. Insofern hat es, um auf Adolf von Harleß zurückzukommen, für die Kirche konstituierende Bedeutung.

Das zweite ist der damit verbundene ökumenische Anspruch: Die *Confessio Augustana* ist nicht Manifest einer neuen Kirchengründung. Sie versteht sich in der Kontinuität der *una sancta catholica et apostolica ecclesia*.

Die Diskussion, die das 19. Jahrhundert beschäftigte, war nun, ob es sich beim lutherischen Bekenntnis um ein Lehrsatz handle: Ist mit ihm ein für alle Mal alles gesagt? Oder muss es fortgeschrieben, aktualisiert werden, weil neue Herausforderungen danach verlangen bzw. – das Bekenntnis als Identität der Interpretationsgemeinschaft lutherische Kirche grenzt sich ja gegen andere Interpretationsgemeinschaften wie die römisch-katholische Kirche oder die Reformierten ab – weil sich die Kirchen lehr- und gestaltnäßig seit dem 16. Jahrhundert fortentwickelt haben? Genau diese Kontroverse ist dann etwa bei der Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zwischen Lutherischem Weltbund und römisch-katholischer Kirche aufgebrochen.

Der Erlanger Theologe Johann Christian Konrad von Hofmann hat gegen Theodosius von Harnack in seinen „Schutzschriften für eine neue Weise, die Wahrheit zu lehren“ argumentiert, dass zwischen den Bekenntnisschriften und dem „in ihnen enthaltenen Bekenntnis“ zu unterscheiden sei. Das Bekenntnis bringt, so Hofmann, die zentrale Mitte der Schrift auf den Punkt. Demgegenüber seien die Bekenntnisschriften als solche ein „Schriftdenkmal“, das selbst niemals wie die Heilige Schrift die ganze Fülle umfasse. Aber die Bekenntnisschriften sind eben auch nicht *norma normans*. Sie sind gleichwohl *norma normata*, und darin liegt ihre hohe

Bedeutung, leiten sie aus ihrer situationsgemäß konkreten Verortung im 16. Jahrhundert heraus zum sachgemäßen Verstehen der Schrift an.

Diese Überlegungen Hofmanns, auf deren fundamentaltheologische Grundlegung ich hier weder eingehen kann noch will, nehmen jedenfalls Abstand von einem lehrgesetzlichen Verständnis der Bekenntnisschriften. Ihm geht es um eine Erfahrungsperspektive in actu et concreto. Im Hinblick auf den aufkommenden Bibelfundamentalismus wie auch auf ein statisch-lehrgesetzliches Verständnis des lutherischen Bekenntnisses halte ich das für hilfreich.

Das lutherische Bekenntnis im 16. Jahrhundert wollte die eigene Position durchaus in Abgrenzung gegen das spätmittelalterliche römisch-katholische Verständnis der Bibel, des Glaubens und der Kirche wie auch gegen das Selbstverständnis der Reformierten und der Täufer und Schwärmer formulieren. Das Zweite Vatikanische Konzil markiert m.E. eine merkliche Wandlung der römischen Kirche. Sie ist nicht mehr dieselbe wie im 16. Jahrhundert.

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ wie auch „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ tragen dem Rechnung. Ebenso ist unstrittig, dass, wie es in der Leuenberger Konkordie von 1973 heißt, „die Verwerfungen der reformatorischen Bekenntnisse nicht den Stand der Lehre dieser Kirche ... betreffen“. Dies widerspricht dem nicht, dass das Bekenntnis, um das es in den Bekenntnisschriften geht, vom Heiligen Geist gewirkt, die Mitte der Schrift auf den Punkt bringt.

III.

Eine Zuspitzung dieser Problemanzeige ergab sich im Kirchenkampf 1933ff. Das „Tecklenburger Bekenntnis“ der westfälischen Pastoren im August 1933 postuliert: „Die Stunde der Gegenwart fordert ein Bekennen, das gegenwarts-

kräftig scheidet und schneidet.“ Im „Betheler Bekenntnis“, ungefähr aus dem gleichen Zeitraum, dessen erster Entwurf auf Dietrich Bonhoeffer und Hermann Sasse zurückgeht, werden die reformatorischen Bekenntnisschriften in Gestalt einer gegenwartsbezogenen Summa doctrinae aktualisiert. In enger Anlehnung vor allem an die Confessio Augustana und die Schmalkaldischen Artikel wird in Artikel 1 „Von der Reformation“ festgehalten, dass evangelische Kirche sich scheidet und unterscheidet von einem „Protestantismus, der in der Kirche statt des Wortes Gottes oder neben ihm zugleich die Entfaltung moralischer, religiöser, kultureller oder völkischer Eigenart herrschen lässt und sich so der richtenden Gewalt des Wortes Gottes entzieht“. Artikel 2 „Von der Heiligen Schrift“ verwirft als Irrlehre, „daß Christus sich auch ohne die Schrift bezeuge, und daß der Heilige Geist auch ohne das Wort der auf die Schrift gegründeten Predigt und ohne das Sakrament gegeben werde“.

In diesem Zusammenhang erwähne ich auch das „Bekenntnis westfälischer Pfarrer der Synode Bielefeld“ vom Juni 1933, das sich gegen die Einsetzung leitender Geistlicher und die Errichtung von Kirchendistrikten durch den Staatskommissar wendet und dies mit einschlägiger Zitation aus dem „Tractatus de potestate papae“ begründet.

Als im September 1933 die Kirchengesetze „Über die Errichtung des Landesbischofsamtes und von Bistümern“ sowie „Über die Rechtsverhältnisse der Geistlichen und Kirchenbeamten“, das die berüchtigten „Arierparagrafen“ enthielt, veröffentlicht wurden, gründete Martin Niemöller den „Pfarrernotbund“. Dessen Mitglieder mussten sich verpflichten, ihr Amt „als Diener des Wortes“ „allein in der Bindung an die Heilige Schrift und an die Bekenntnisse der Reformation als die rechte Auslegung der Heiligen Schrift“ und „gegen alle Verletzung solchen Bekenntnisstandes“ auszurichten.

Es ging dabei also um Bekennen und Bekenntnis in Aktualisierung der Bekenntnisschriften auf dem Gebiet der Verkün-

digung wie auch der Kirchenordnung gegen die Irrlehren der Deutschen Christen und deren der Zwei-Regimenten-Lehre widersprechende Bevormundung der Kirche durch den nationalsozialistischen Staat.

Sie wissen vielleicht, dass es die bayerische Landeskirche war, die eine andere Komponente festgehalten hat, nämlich das lutherische Bekenntnis als Strukturelement der lutherischen Kirche – ganz im Sinne von Adolf von Harleß und ohne über diesen Ansatz hinauszugehen.

So liest man das in der „Kundgebung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern“ aus dem Jahr 1934: Lutherische Kirche gründet sich auf das lutherische Bekenntnis, und dieses Bekenntnis gibt ihr die innere Struktur.

Dieses Selbstverständnis führte dazu, dass sich im April 1934 die bis dahin eher lose zusammenarbeitenden Bekenntnisgemeinschaften zur Bekennenden Kirche konstituierten. Aber diese Bekennende Kirche sah sich nun gleichzeitig herausgefordert zum aktuellen und konkreten Bekennen, und sie tat das dann am wirksamsten in der „Barmer Theologischen Erklärung“. Das Bekenntnis dieser Barmer Erklärung ist die Bezeugung Jesu Christi als der maßgeblichen Offenbarung Gottes auf der Grundlage der Heiligen Schrift für Gestalt und Ordnung der Kirche.

Die Spannung zwischen dem lutherischen Bekenntnis als Strukturelement lutherischer Kirche und der Aktualisierung der Bekenntnisse im Bekennen blieb im Kirchenkampf unaufgelöst. Ich bin der Meinung, dass beides sein Recht hat. Darum sollte man hier nicht ohne Not Alternativen aufrechten.

IV.

Nach der bayerischen Kirchenverfassung übt der Landesbischof sein kirchenleitendes Amt im Zusammenwirken mit

Landessynode, Landeskirchenrat und Landessynodalausschuss aus. Er ist (*iure divino*) ein Pfarrer, der diese besondere Leitungsaufgabe in Bezug auf die ganze Landeskirche hat. Die Begriffe „*episcopi*“ und „*pastores*“ gebraucht Luther synonym.

Es gibt in der lutherischen Kirche kein gegliedertes Amt. Das kirchenleitende Amt ist vielmehr *iure humano* um der Ordnung der Kirche willen und bezieht sich auf Visitation, Ordination und Prüfung. Zu diesen Funktionen gehört auch die Lehrbeurteilung. Weil Kirche *creatura verbi* ist, hat der Landesbischof keine andere Gewalt als die des Wortes („*non vi – sed verbo*“).

Mit welchen Mitteln stellt man Rechtgläubigkeit fest, wie Irrlehre? Die Frage nach der Handhabe der Lehrbeurteilung über die Mittel der Verkündigung hinaus kommt rasch an ihre Grenze.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher fragt in seiner Abhandlung über „Die Praktische Theologie“: „Giebt es aber nun eine Art, wie erkannt werden kann, was eine Corruption im Gebiet des Lehrbegriffes ist? Nach den Principien der evangelischen Kirche können wir dies nur verneinen in dem Sinne, daß es ein Mittel gebe, welches solche Authentie hat, daß die Gesetzgebung sich darnach bestimmen könnte. Ein solches giebt es nicht.“

Die bayerische Kirchenverfassung räumt dem Landesbischof lediglich ein, Beschlüsse der Landessynode auszusetzen bis zur nächsten Synodaltagung (Art. 53) und gegebenenfalls die Landessynode aufzulösen. Mehr ist nicht gesagt.

V.

Mein Resümee, um die Frage nach der Bedeutung der Bekenntnisschriften für das kirchenleitende Amt zu beantworten: Es entspricht m.E. der Einsicht in die Kirchengeschichte

seit der Reformation, wenn ich mit Adolf von Harleß daran festhalte, dass das lutherische Bekenntnis, wie es im Konkordienbuch vorliegt, lutherische Kirche konstituiert. Erst das Bekenntnis macht Kirche zur Kirche, es sei denn, das Kirchenverständnis gründet sich auf Strukturen. Dafür gibt es aber eben nicht nur einen historischen, sondern auch einen sachlichen, einen inneren Grund, das ist das Bekenntnis, das die Bekenntnisschriften bezeugen.

Im Fall der lutherischen Bekenntnisschriften ist dies das Selbstverständnis als rechte Auslegung der Heiligen Schrift, und seine zentrale Mitte ist die Rechtfertigungslehre. Mit dieser Kulmination des Schriftverständnisses steht und fällt die lutherische Kirche.

Zugleich geht es aber immer auch um das Bekennen in den je und dann aktuellen konkreten Herausforderungen. Das 16. Jahrhundert war eine Herausforderung, auf die das Konkordienbuch antwortet. Weil die Kirchen des 20. und 21. Jahrhunderts nicht unverändert dieselben sind wie im 16. Jahrhundert, gilt es, im Horizont der *una sancta catholica et apostolica ecclesia*, in der sich das lutherische Bekenntnis im Konkordienbuch eindrücklich einordnet, aktuell und konkret zu bekennen.

Genauso notwendig waren die Aktualisierungen im Kirchenkampf. Sie ersetzen das lutherische Bekenntnis nicht, sondern wenden es an für das Verständnis Jesu Christi, die Schriftauslegung und die Ordnung der Kirche. Dabei bleibt die sachliche Mitte, wie sie in der Rechtfertigungslehre formuliert ist, die sachliche Mitte der Kirche. Es geht lediglich um ihre aktuelle und konkrete Anwendung in den jeweiligen Herausforderungen.

Auch unsere Tage haben ihre besonderen Herausforderungen. Ich will einige benennen:
– die Gefahr einer schleichenden Hierarchisierung durch die Medienwelt, die von Leitenden Geistlichen stets verbindliche

Aussagen zum Weltgeschehen hören will;

- die Gefahr, dass Strukturdebatten die Inhalte verdrängen. Strukturen sind lediglich Dienstleistungen, aber nicht das, worum es in der Kirche zu gehen hat, nämlich die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament;
- die Gefahr, dass die Heilige Schrift durch bibelfundamentalistische Ansätze zum Lehrgesetz wird. Die Bibel will in aktueller konkreter Auslegung verkündigt werden und Glauben, Hoffnung und Liebe stiften. Es geht um das, was Christum treibt und nicht um ein Lehrgesetz;
- die Gefahr, dass die Bibel als Waffe gegen Andersdenkende missbraucht wird. Sie ist Werkzeug im Dienste der Verkündigung des Evangeliums. Gesetz und Evangelium sind zu unterscheiden;
- die Gefahr, dass wir das richtige Leben zum Kriterium machen statt der Rechtfertigung des Sünders *sola gratia, sola fide, solo Christo*.

Als rechte Anleitung zum Verstehen der Heiligen Schrift stiftet das lutherische Bekenntnis nicht nur Identität, es gibt gerade im kirchenleitenden Amt unaufgebbar Orientierung.

Gut, dass wir dieses Strukturelement lutherischer Kirche haben. Gut aber auch, dass es uns zum Bekennen in den Herausforderungen *in actu et concreto* anstiftet.

Was bedeutet lutherische Identität im Kontext anderer christlicher Konfessionen und anderer Religionen?

Theo Sundermeier

I.

Die Identitätsfrage hat seit den siebziger Jahren in den Geisteswissenschaften Konjunktur. Hermann Lübke vermutet wohl zu Recht, dass dies mit den „Orientierungskrisen“ unserer Zeit zu tun hat, die durch das rasante Tempo des sozialen, ökonomischen und kulturellen Wandels verursacht sind. „Wo immer weniger identisch bleibt, rufen immer mehr immer häufiger nach Identität: je mehr Realität Identität entbehren muss und vermisst, desto mehr wird Identität wissenschaftlich und philosophisch zum ausdrücklichen Fundamentalthema“, kommentiert Odo Marquard diese Vermutung.¹

Diese Diagnose gilt zunächst und zuallererst im Blick auf den einzelnen Menschen, der dadurch verunsichert wird, dass sich die sozialen Beziehungen rapide verändern, dass die Wertvorstellungen, die noch gestern gültig waren, in Frage gestellt werden, und die Ästhetik, die das kulturelle Milieu in Bezug auf Musik, Bildwelt, Kleidung und Verhalten bestimmten, ungültig und schon morgen vom sozialen Umfeld nicht mehr akzeptiert wird. Eine rastlose Suche beginnt, ein permanentes Reorientieren ist gefordert, das vor dem religiösen Bereich nicht Halt macht. Ja, hier besonders gravierende Auswirkungen in dem Moment zeitigt, wo in einer multireligiösen Gesellschaft die eigenen Überzeugungen – sofern man denn welche von Elternhaus, Schule und Kirche vermittelt bekommen hat – keine allgemeine Akzeptanz und Gültigkeit mehr besitzen, sondern durch andere Glaubensgemeinschaften in Frage gestellt werden, die von dieser Orientierungskrise weniger bedroht sind und deren Identität weniger in Frage gestellt zu sein scheint.

Identitätsverunsicherung ist nicht nur ein Problem für den Einzelnen, sondern gilt in gleicher Weise für soziale Gemeinschaften, das Dorf, die städtische Nachbarschaft, gilt für Vereine, Verbände, Parteien. Proportional zum Mangel an Essenz lässt die Kohärenz nach. Der qualitative und quantitative Schwund ist unaufhaltsam.

Mir scheint, dass diese Identitätskrise lange Zeit vor den Kirchen Halt gemacht hat, sie aber seit einigen Jahren mit doppelter Wucht einholt.² Möglicherweise besitzt die Identitätsdiskussion im philosophischen Kontext so etwas wie einen kompensatorischen Charakter – so noch einmal Lütke –, doch birgt sie auch die Chance, in der hochkomplexen, sich immer globaler formierenden Gesellschaft und für sie und den Menschen neue Orientierung zu erspüren, insofern sie den Menschen erneut nach der Essenz der Wirklichkeit suchen lässt. Auch in der Kirche reagiert man zunächst kompensatorisch, indem man sich unter dem Einfluss von Beraterfirmen vehement Strukturfragen zuwendet und dadurch den Fragen nach der Essenz, nach der sie im Innersten bestimmenden Wirklichkeit ausweicht.³

Mich selbst begleitet die Identitätsfrage seit einiger Zeit. Gedanken aus früheren Arbeiten aufgreifend, beginne ich mit einer Meditation zu zwei biblischen Texten, die einen besonderen Hinweis darauf geben, worin die christliche Identität angesichts der Vielfalt der Religionen besteht.⁴

Zunächst ein alttestamentlicher Text, 2. Mose 32. Gott informiert Moses darüber, was unten im Tal vor sich geht: Multireligiosität pur. Im goldenen Stier will die Exoduskommune nicht den Gott der Väter verlassen, der sich am Sinai in seiner Selbigkeit, sprich Identität offenbart hat, sondern man will ihn nur näher haben. Er soll sichtbar, wortwörtlich „umgänglich“ sein. Gott aber lässt sich nicht in die Sichtbarkeit zerren, so dass er neben anderen Göttergestalten zu stehen kommt und verwechselbar wird. Wer ihn auf diese Weise den anderen Gottesverehrungen angleicht und im

Rahmen des alten Denkens definiert, der tastet Gottes Souveränität an, legt seinem Handeln ein vorgefertigtes Korsett an. Das lässt Gott nicht zu. Deshalb will er das Volk vernichten und Moses zum Stammvater eines neuen, verlässlicheren und gehorsameren Volkes machen. Dem widersetzt sich Moses. Gott selbst, das Volk und auch Moses, ihrer aller drei Identität ist gefährdet. Gottes Identität steht auf dem Spiel, wenn er nicht mehr in seinem Wort und seinen Taten erkennbar und verlässlich ist; die des Moses ist gefährdet, denn er war vor den anderen Völkern der Garant der Macht und Treue Gottes, der die Unterdrückten aus der Sklaverei befreit; und schließlich ist die Identität des Volkes radikal in Frage gestellt, denn mit seinem Glauben verliert Israel sein Existenzrecht. Gottes Identität ist uns nur in seiner Bindung an sein Volk und seinen Heilstaten zugänglich, glaubhaft, verlässlich, wie der Fortgang der Geschichte zeigt. Indem Gott das Übel „gereut“, das er seinem Volk zufügen wollte, wird deutlich, dass Gottes Identität als Relationalität zu seinem Volk Gestalt gewinnt. Aber sie ist nicht statisch festgelegt, sondern verlässlich in ihrer Antwort auf das Gebet, real im Reagieren auf neue Situationen und sichtbar in seinem rettenden Handeln.

Für uns Christen ist dies nirgendwo so unableitbar und unüberbietbar erkennbar wie im Geschick des Jesus von Nazareth, seinem Leiden und seiner Auferstehung. Durch Christus haben wir die Erlaubnis, Gott in seiner für uns in Christus erschlossenen Identität als Relationalität behaften zu können, ein für alle Mal. Darin ist unser Leben und unsere Identität begründet. Christliche Identität kann nicht anders, als sich immer wieder daran zu orientieren, sich daran zu erinnern und eben diese Geschichte Jesu zu erzählen. Christliche Identität ist „exzentrisch“, sie hat ihr Zentrum außerhalb ihrer selbst. Sie muss als „narrative Identität“ charakterisiert werden (Paul Ricoeur)⁵, denn zu ihrem Wesen gehört die stete Nacherzählung der Geschichte des Jesus von Nazareth, die Wiederholung der Ursprungsgeschichte der Liebe Gottes. Sie kann sich nicht selbst begründen. Sie kann nur empfangen

werden, im Hören auf das Wort, das immer „verbum externum“ ist. Die Exzentrizität christlicher Identität – auch das lässt sich an Moses in unserer Geschichte verdeutlichen – führt nicht zur Entfremdung, sondern zur Eigentlichkeit. Die Annahme durch Gott und unsere Verankerung in ihm durch den Glauben ermöglicht die Annahme unserer selbst.

Ein zweiter Text: Apostelgeschichte 2. Die lukanische Erzählung von der Ausgießung des Heiligen Geistes wird gern als Gegentext zu 1. Mose 11, der Geschichte vom Turmbau zu Babel gelesen. Als solchen haben wir ihn in Südafrika auch als Gegentext zur Apartheidsideologie verstanden. Gewiss nicht zu Unrecht.⁶ Aber der Text darf auch einmal gegen den Strich gelesen werden. Die Sprachenverwirrung ist ja nicht nur Fluch, sondern auch ein „blessing in disguise“. Die Vielzahl der Sprachen verhindert oder macht es zumindest schwer, dass sich ein Machthaber über alle Menschen und Völker erhebt und sie unterdrückt⁷. Die Sprachenvielfalt bietet zumindest die Chance, eine Tyrannis lokal zu begrenzen. Eine hindernisfreie Kommunikation ist ja Voraussetzung und Ermöglichung einer Völker übergreifenden Tyrannei, wie wir aus der jüngsten Geschichte wissen.

Die Ausgießung des Heiligen Geistes hebt die Vielfalt der Völker und Sprachen nicht auf, sondern bestätigt, ja, verstärkt sie. Anders als im Islam, wo jeder die arabische Sprache sprechen muss, will er Gottes Wort verstehen und Gott angemessen in der Rezitation des Koran anreden, wird in Apostelgeschichte 2 die Vielzahl der rund um Israel wohnenden und bekannten Ethnien ausführlich aufgezählt: Jeder hört „in seiner Sprache“ die Botschaft, aber jeder hört sie auch anders. Die Sprachen sind noch nicht „christianisiert“. Zentrale Begriffe der Botschaft sind entweder gar nicht vorhanden oder transportieren in der anderen Sprache einen anderen Sinn oder evozieren andere Assoziationen. Wer „iustitia“ hört, vernimmt etwas anderes als der, dem „zedakah“ heimatlicher Sprachgebrauch ist: Hier wird Gottes verlässliche Bundestreue ausgesagt, dort blindes, an korrekter

Formalisierung ausgerichtetes Recht. „Iustitia“ wird als eine mit einer Augenbinde blind gemachte Frau dargestellt, dagegen bittet der Beter im Psalm, dass Gott ihn ansehe in seiner Gerechtigkeit.

Die Ausgießung des Heiligen Geistes dient nicht der religiösen Unifizierung, sondern fördert Pluralisierung, jedoch ohne Kontrastierung. Der Heilige Geist lehrt nicht das Aramäische. Die Sprache Jesu wird nicht heilige Sprache für das Christentum, sondern der Geist dringt in den sprachlichen, kulturellen und ethnischen Pluralismus ein. Keine Sprache hat Vorrang vor der anderen, sondern jede kann zum Segensträger werden und das Geheimnis Gottes vollgültig vermitteln. Übersetzung heißt Veränderung, neue Theologien entstehen notwendigerweise. Die Vielzahl kulturell unterschiedlicher kirchlicher Formationen ist innere Notwendigkeit. Inkulturation ist geistgewirkt.

Anders die sozialen Unterschiede und Genderdifferenzen. Sie büßen ihren traditionellen Stellenwert ein. Sie werden als solche zwar nicht aufgehoben, aber sie verlieren ihr Gewicht und konstituieren keinen Status und keine Rangfolge mehr. Der Geist bewegt und belebt in gleicher Weise Männer wie Frauen, Junge wie Alte, Sklaven wie Freie. Jeglicher Dominanzanspruch verliert sein Recht. Geheiligt durch den Geist können die unterschiedlichen Begabungen und sozialen Differenzen als Charismen in das Leben der Kirche eingebracht werden.

Der Heilige Geist verstärkt den geschöpflichen, sozialen und individuellen Pluralismus, aber er tut es auf eine Weise, dass die Differenzen nicht mehr trennend wirken und Feindschaft verursachen. Eine neue Gemeinschaft wird konstituiert, in der Fremdes und Fremdheit überwunden werden kann und Respekt vor dem Anderssein der anderen Kultur wächst. Hier lernt man, alles zu prüfen und das Gute anzuerkennen und womöglich zu übernehmen, zum größeren Reichtum der Gemeinschaft und zur Bereicherung der geistlichen Erfahrungen.

II.

Hilft dieser Text uns auch, die Bedeutung der konfessionellen Verschiedenheit der einen Kirche Christi besser zu verstehen und einordnen zu können? Oder anders gefragt: Wie ist die Identität der lutherischen Konfession zu bestimmen und weche Bedeutung hat sie im Kontext der konfessionellen Kirchenfamilien? Der Heilige Geist fördert den Pluralismus, denn der christliche Glaube lebt davon, dass die Botschaft jeweils neu gesagt und angeeignet wird. Der christliche Glaube lebt davon, dass „seine ... Inhalte interpretatorisch dem Verstehen“ zugeführt werden, wie es in der von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Arnoldshainer Konferenz (AKf) herausgegebenen Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ heißt.⁸ Die in den Konfessionen zum Ausdruck kommenden verschiedenen Interpretationen des vorgegebenen Evangeliums sind dann nicht als unangenehmes, die Wahrheit verleugnendes Phänomen zu beurteilen, nicht als „Identitäts Folklore“ anzusehen, wie unlängst Gerhard Theißen meinte, sondern Wirkung des Geistes, der immer nur in irdenen Gefäßen seine Kraft entfaltet und in ihnen sichtbar wird. Die konfessionellen Unterschiede sind nicht als Fehlentwicklungen zu beurteilen oder als Häresien zu verurteilen und zu überwinden, sondern es handelt sich bei ihnen „vielmehr um verschiedene Grundverständnisse des christlichen Glaubens, dessen Verschiedenheit nach ökumenischem Verständnis das Ganze des Glaubens betrifft. Sie bilden jede für sich eine geschlossene Einheit.“ „Keines dieser konfessionellen Grundverständnisse darf so tun, als stelle es ‚die‘ christliche Wahrheit dar.“⁹

Wenn keine der Konfessionen das Ganze der christlichen Wahrheit vollkommen repräsentiert, sondern jeweils indigene Gestaltungen sind, begründet im inkarnatorischen Charakter des Evangeliums, das die lokalen religiösen und sprachlichen Gegebenheiten in Gebrauch nimmt und zu Instrumenten inkulturativer Ausbreitung macht, wie sind die konfessionellen

Differenzen im Einzelnen zu verstehen? Eine Anregung Jan Assmanns aus ganz anderem Zusammenhang aufgreifend, unterscheide ich zwischen „Stil“ und „Kanon“.¹⁰ Die konfessionellen Differenzen verstehe ich als Stildifferenzen, die Unterschiede zu anderen Religionen haben kanonische Qualität. Dass Religionen etwas mit Stil zu tun haben, darauf hat Max Weber früh aufmerksam gemacht: Sie haben eine „stereotypisierende“ Wirkung auf Leben und Lebensführung ihrer Anhänger.¹¹ Sie prägen das Denken, das Empfinden und formen mit ihrer Unterscheidung von dem, was „gut“ und was „schlecht“, was „angemessen“ und „unpassend“ ist, Ethik und Ästhetik ihrer Anhänger. Während der Kanon das Unterscheidungsmerkmal einer Religion nach außen ist, steht Stil für Variabilität und Ausdifferenzierung nach innen. Der Kanon implantiert in die Religion ein Element der Zeitlosigkeit und Zeitenthobenheit.¹² Im Wandel der Zeiten, auf dem Weg in andere Länder, Sprachen und Kulturen bildet der Kanon ein unveränderliches Element, das unbeschadet die Zeitläufte übersteht. An ihm orientieren sich die Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten. Der Kanon ist der unveränderliche Fels in der Brandung der Zeiten.¹³

In der Kunstgeschichte hat Stil etwas mit Wiederholbarkeit und Identifizierbarkeit zu tun. Das macht den Begriff in unserem Zusammenhang so brauchbar. Der Stil hilft, Bilder zuzuordnen und einzuordnen. Er hilft, ein Kunstwerk zu verstehen, macht Vergleiche möglich, lässt Zeitzusammenhänge erkennen, erlaubt Wiederholungen. Das gilt in gleicher Weise für den sozialen Zusammenhalt von Menschen, ihre Gruppenzugehörigkeit und emotionalen Bindungen.¹⁴ Auch religiöse Handlungen sind gruppenspezifisch. Nicht nur Außenstehende empfinden sie als „typisch“. Sie helfen, dass Menschen sich mit ihnen identifizieren können, sie geben das Gefühl der Zugehörigkeit und ermöglichen Vertrautheit.

Das Christentum ist für seine Anhänger ebenso stilbildend gewesen wie andere Religionen für die ihrigen. Durch die Begegnung mit den verschiedenen Kulturen des Römischen

Reiches, durch den Prozess der Inkulturation und das intensive Gespräch mit den fremden Religionen hat der christliche Glaube verschiedene Gestaltungen angenommen. Im Raum der griechischen Geistigkeit und Lebensfreude entwickelte sich die orthodoxe Frömmigkeit. Ostern und bacchantische Freude sind hier eine lebendige Symbiose eingegangen und kennzeichnen bis heute griechische Frömmigkeit. In Rom führte die forensische Prägung der vorchristlichen Religion dazu, dass die römisch-katholische Kirche vom Rechtgedanken so bestimmt wurde, dass bis heute Kirche und Frömmigkeit davon durchdrungen sind und – wie im alten Rom – ein Formfehler im Ritus diesen ungültig und unwirksam macht, so dass selbst die Wandlung des Leibes Christi von der formal korrekten Durchführung des Ritus abhängig ist, oder sagen wir es vorsichtiger, bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil war.

Bei den Gestaltungen können wir zwei Makrostile der frühen Kirche unterscheiden, die Orthodoxie und den römischen Katholizismus. Beide haben umfassend das Denken und die Lebensgestaltung ihrer Gläubigen und Gesellschaften geprägt. Erst in der Neuzeit ist ein dritter Makrostil hinzugekommen, der des Protestantismus. Im Unterschied zu den beiden vorhergehenden bietet der reformatorische oder protestantische Stil von Anfang an eine größere Variabilität.

Das hat u.a. darin seinen Grund, dass der einzelne Mensch stärker in den Mittelpunkt theologischen Denkens und rituellen Handelns rückt. Das setzt eine Individualisierung des Stiles frei und führt zur Ausprägung verschiedener Mikrostile. Der reformierte Lebens- und Denkstil unterscheidet sich deutlich vom lutherischen, der rituelle Stil des Anglikanismus unterscheidet sich elementar von dem des Methodismus, der wiederum das Pfingstlertum aus sich entlassen kann, das einen neuen höchst eigenständigen Stil entwickelt hat. Die dem protestantischen Stil inhärente Neigung zum Wandel führt zu immer neuen Ausprägungen, aber auch zu Verengungen. Je weniger expressiv und je weniger unterscheidbar der neue Stil

wird, um so mehr petrifiziert er. Sekundäre Stilmerkmale bekommen plötzlich kanonische Qualität. Der museale Charakter verschiedener konfessionalistischer Freikirchen hat darin seinen Grund. Dass es im Protestantismus mehr Stil-mischungen gibt als in den beiden anderen Makrostilen, ist kaum verwunderlich, haben doch seine Mikrostile in der Reformation ihren gemeinsamen Ursprung. Die Einsicht, dass jede Konfession nur eine Form der möglichen Lebensgestaltung christlichen Glaubens ist, sollte Anlass genug sein, den eigenen Stil um so deutlicher und konsequenter in die ökumenische Bewegung einzubringen, damit sie die Vielfalt geistlicher Gestaltungen präsentieren kann und dadurch wieder so lebendig und plural wird wie am ersten Tag der Ausgießung des Heiligen Geistes.

III.

Welche Bedeutung hat nun die Identität lutherischer Kirchen im Konzert der anderen protestantischen Stile, und wie ist sie zu bestimmen?

Zur Beantwortung dieser Frage greife ich auf ein Modell der Identitätsbestimmung zurück, das in der Sozialpsychologie entwickelt wurde. Die Identität des Menschen, man spricht von „Kohärenz“, ist kein in sich ruhendes Ganzes, sondern muss eher als ein Prozess verstanden werden und ist am ehesten mit einem engmaschigen, „vierdimensional ausge-spannten Netz“ zu vergleichen.¹⁵ Dieses Netz hat ein „Innen“, das in sich selbst schon so etwas wie ein Universum ist, und ein Außen, die Relationalität zu anderen Menschen. Identität ist weiter gekennzeichnet durch Wege, tatsächliche und virtuelle Räume, in denen der Mensch lebt, durch die er sich bewegt und deren Gestalt und Gestaltungen ihn beeinflussen. Und schließlich prägen den Menschen die Zeiten, die er aktiv gestaltet oder erträgt. Die Identität der konfessionellen Kirchen verstehe ich als solch ein kohärentes Netz, das durch diese vier Dimensionen geprägt und konstituiert wird. Alle vier Dimensionen gehören zusammen, kei-

nes darf ausgelassen oder unterbewertet werden, auch wenn die einzelnen Dimensionen in unterschiedlicher Weise zugleich bei anderen Kirchen zu finden sind. Gemeinsamkeiten im Makrostil sind konstitutiv und erleichtern Verbindungen.

Das *Innen* lutherischer Identität will ich anhand des frühen Entwurfes von Luthers „theologia crucis“ verdeutlichen und beziehe mich dabei auf die Heidelberger Thesen von 1518.¹⁶ Die biographischen Umstände gehören essentiell zum Entwurf dieser Theologie. Drei Aspekte greife ich heraus: 1. Luther war Mönch und durch die Suche nach Versöhnung mit Gott bestimmt und näherte sich in seinen Suchbewegungen immer mehr dem Christus. Diese Hinwendung zu Christus, dem Gottessohn in den Windeln in der Krippe und seine Verlassenheit am Kreuz wurden täglicher Zufluchtsort. 2. Luther ist Beichtvater. Der eigentliche Auslöser seines reformatorischen Aufbruches ist der Beichtstuhl. Der Ablass höhnte den Sinn der Beichtpraxis aus. Seelsorge im Beichtstuhl – so klein, fast privat und intim war der Beginn der weltverändernden Aufbrüche. 3. Luther ist nicht zuletzt Theologe. Als Doktor der Theologie hat er kein ethisches oder seelsorgerliches Problem anpacken können, ohne es in seiner theologischen Dimension auszuloten. Existenzprobleme waren für ihn theologische, und theologische Probleme berührten tief die Existenz des Menschen, wie er aus eigener Erfahrung wusste.

Das Innerste seiner Theologie – das später in der Gestalt der Rechtfertigungslehre zum Schibboleth seiner Theologie werden sollte – ist die Entdeckung, dass Gottes Liebe anders ist als die des Menschen. Der Mensch liebt, was ihm gleich ist. Er liebt das Schöne und Gute. Des Menschen Liebe entsteht an seinem Gegenstand (These 28, die Kernthese der Heidelberger Disputation), Gott aber liebt „was sündig, töricht, schwach ist“ (zu These 28). Diese Liebe verändert den Menschen und macht ihn „gerecht, gut, weise, stark“. Den Beweis dafür, dass Gott sich nicht von den Armen, Elenden und Kranken abwendet, liefert das Kreuz. In der gezeißelten und gequälten Gestalt des Gekreuzigten sehen wir die uns zuge-

wandte Seite der Herrlichkeit Gottes. So wie Mose (2. Mose 33) nur die Rückseite Gottes sehen konnte („posteriora“, heißt es in These 20), weil ihn sonst Gottes Herrlichkeit vernichten würde, so können wir – sub contrario – Gottes Macht und Herrlichkeit allein im Kreuz erkennen. Dort und nur dort allein werden wir verstehen, wer Gott ist.¹⁷ Für Luther gehören Gott und Christus untrennbar zusammen. „Fragst du, wer er ist, er heißt Jesus Christ, (...) und ist kein anderer Gott“, heißt es in dem großen Reformationslied (EG 362,2). Christus ist der uns nahe Gott, er ist die uns zugewandte Seite Gottes. Darum sollen wir uns an das Kreuz halten. Gottes- und Menschenerkenntnis sind darin beschlossen. Gott und Mensch werden darin zusammengehalten und zusammengebunden (vgl. zu These 21).

Nun wäre es ein Missverständnis, das Kreuz aus der Gesamtverkündigung so zu isolieren, wie es in der kerygmatischen Theologie geschah, so dass Jesu Leben und vor allem seine Auferstehung nur noch von sekundärer Bedeutung sind und zu theologischen *quantités négligeables* herabgestuft werden. Das Ergebnis ist dann oftmals eine abstrakt vorgetragene Rechtfertigungslehre, die zur Wellness-Lehre absinkt – überall ist Sinn – oder eine soziologisch begründete, sozialpsychologisch orientierte Ethik, bei der die Rollenerfüllung im gesellschaftlichen Kontext wichtiger ist zur Identitätsfindung als das Verankertsein im Glauben und der Liebe, und die gerade jene Innigkeit vermissen lässt, die die Frömmigkeit Luthers ausmacht.

Nein, bei Luther sind Inkarnation, Kreuz und Auferstehung nicht zu trennen, wie gerade seine Lieder zeigen. Luthers Frömmigkeit lebt davon, dass es der Auferstandene ist, der uns durch den Heiligen Geist sein Werk zueignet. „Ich muss abnehmen, er muss wachsen“, dieser Satz Johannes des Täufers gilt für jeden Menschen. Meine Seele wird ganz „leer“, sagt Luther in mystischer Sprache, sie wird „stillgelegt“ (zu These 21), so dass sie mit Christus angefüllt wird. So wird der Schwache in der Kraft des Auferstandenen stark.

Wir halten fest: Die „Geburtsstunde“ von Luthers Theologie gehört wesentlich zu ihrer Gestalt: Die seelsorgerliche Verankerung und Orientierung am Einzelnen, die Vergewisserung des Heils, das sich in der in Christus erschienenen Liebe festmacht und freisprechen lässt, und im Kreuz sub contrario Gottes nahe Wirklichkeit erkennt, machen den Kern lutherischer Theologie und lutherischen Kircheseins aus. In dem allen partizipiert sie an Theologie und Essenz der einen Kirche Christi und prägt in eben dieser Kolorierung das, was das Innerste und das Geheimnis des lutherischen theologischen Stiles ausmacht. In der Bezogenheit auf diesen Christus ist die Einheit und Einzigkeit der Kirche begründet; hier ist das zu finden, was sie im Innersten zusammenhält.

Das *Außen*: Christliche Identität ist niemals autonom oder autopoietisch. Sie ist immer „exzentrisch“. Sie hat ihr Zentrum außerhalb ihrer selbst. Sie ist gegeben. Sie ist nicht unser Eigentum. Sie ist kein Besitz, sondern Geschenk und muss uns immer neu zugesprochen werden, da wir sie verlieren können. Der moderne Begriff „Identität“ steht in diesem Zusammenhang für „Heiligkeit“. Der Grund dafür liegt in der besonderen Fassung des biblischen Identitätsbegriffes, der sich vom griechischen unterscheidet. Während dieser sich am Gleichen orientiert – das Einzelne hat Teil am Allgemeinen, das Seiende an der Essenz – orientiert sich der biblisch geprägte Identitätsbegriff am Anderen und dem, was das Anderssein, die Veränderung beim Menschen bewirkt.¹⁸ Gottes Anderssein ist seine Heiligkeit (cf. Hosea 11,9) und schenkt und bewirkt beim Menschen Heiligwerden, Gerechtigkeit.

Das gilt auch für die Kirche. Darum gehört das Predigtamt wesentlich zur Gestalt der Kirche. In der Verkündigung, im Zuspruch der Vergebung, in den Sakramenten wird dem Einzelnen wie der ganzen Gemeinde eben diese christliche Identität jeweils neu zugesprochen. Hier darf jeder Einzelne die Stimme des guten Hirten hören, die zu ihm sagt: Ich liebe dich! Halte dich an mich!

Was im lutherischen Kontext wie eine Selbstverständlichkeit klingt, ist in der gegenwärtigen Situation in hohem Maße gefährdet, indem Kirchenleitungen Predigtstellen einsparen, Gemeinden vergrößern und gerade damit das konterkarieren, was ihr Wesen und Sein seit ihrem reformatorischen Ursprung ausmacht: Die Intimität des Glaubens und die Glaubensgewissheit, die im Beichtstuhl erfahren und in der Predigt und im Sakrament empfangen wird.

Zum Außen lutherischer Identität sind die Bekenntnisschriften zu rechnen. Sie gehören zum „Stil“ der Kirche, jedoch nicht zu ihrem Wesen, d. h. sie dürfen keine kanonische Qualität besitzen – wie das in den lutherischen Freikirchen der Fall ist. Sie gehören nicht zum Unveränderlichen der Kirche. In dem Beschluss, die indonesischen Kirchen in den Lutherischen Weltbund aufzunehmen, ist diese Einsicht seinerzeit zu Recht zum Tragen gekommen. Solche Flexibilität steht den Lutherischen Kirchen gut an und verhindert eine Petrifizierung, die angesichts der rapiden gesellschaftlichen Veränderungen gerade nicht identitätsstabilisierend wirken, sondern einem musealen Charakter Vorschub leisten würde.

Riten sind die Architektur einer Religion. Die Liturgie ist dargestellte, sichtbare Dogmatik. Sie gehört zum Erkennungsmerkmal einer Kirche. Sie muss in diesem Zusammenhang auch darum genannt werden, weil sie wie alle Symbole – jeder Ritus ist eine Akkumulation von Symbolen, in Bewegung umgesetzt – einen limitischen Charakter trägt. Sie hat eine doppelte Wirkung: Sie bindet einerseits die an der Liturgie partizipierenden Menschen zu einer Gruppe zusammen, andererseits trennt sie diese von den Außenstehenden. Sie vermittelt Vertrautheit für Insider, Fremdheit aber für die anderen. Hier liegt ein zentrales Stilproblem lutherischer Kirchen. In der Liturgie kann keine Beliebigkeit herrschen, aber auch keine steinerne Starrheit. Sie vermittelt allen, auch denen, die aus einem anderen Land kommen aber zur Konfessionsfamilie gehören, das Gefühl der Zusammengehörigkeit. Sie verstärkt das „family feeling“.

Doch die Liturgie darf nach außen nicht entfremdend, im wörtlichen Sinne „absonderlich“ wirken. Sie muss einen einladenden Charakter haben, wenn die Kirche nicht zur Arkansekteverkümmern will, was ihrem Wesen zentral widerspricht. Hier die notwendige Balance zu finden, die angemessene Flexibilität zu wahren, sollte zum Stil lutherischer Identität gehören, wobei jedoch das Außen immer in einem Korrespondenzverhältnis zum innersten Geheimnis stehen muss.

Wege und Orte formen unsere Identität, die Wege der Jugend, die Wege in die Fremde. Erzähle mir von den Wegen, die du gegangen bist, und ich sage dir, wer du bist. Weg meint nicht nur die Überwindung von Grenzen, beschreibt nicht nur die geographische Dimension, sondern auch die Dynamik, wie die bisherigen Erfahrungshorizonte erweitert werden, heißt, sich in andere Kulturräume zu begeben und sich anderen Religionserfahrungen auszusetzen. Weg heißt Identitätsfindung durch Veränderung. Was für den Einzelnen gilt, gilt in gleicher Weise für die Kirche. Sie ist immer Kirche unterwegs, wanderndes Gottesvolk.¹⁹ Aber es geht noch um etwas anderes. Als wanderndes Gottesvolk ist die Kirche immer missionarische Kirche. Der Missions„befehl“ (er ist in der Partizipialform fixiert: „poreutes“) richtet sich offenbar an Leute, die immer schon unterwegs sind, z. B. die Kaufleute: Sie sollen, wo immer sie sind und wohin auch immer sie sich begeben, ihren Glauben leben, bekennen und dazu einladen! Nun wäre es falsch anzunehmen, die Mission sei etwas, was zum Sein der Kirche additiv hinzukommt und unter Umständen auch wegfallen kann. Ich kann nicht genug wiederholen: Der eigentliche Missionsbefehl steht nicht in Matthäus 28, sondern in Matthäus 5! Indem Jesus der Jüngerschar das Kirchesein zuspricht, spricht er ihr essentiell die missionarische Existenz zu. „Ihr seid das Salz der Erde“, „Ihr seid das Licht der Welt“. Mit diesen Worten wird der Kirche die Mission eingestiftet. Licht strahlt aus, es sei denn, man stellt sein Licht unter den Scheffel – was nach Jesu Worten pervers ist. Salz muss verteilt werden, wenn es seinen

Sinn erfüllen soll, die Speise schmackhaft und haltbar zu machen. So soll die Kirche die Welt durchdringen. Zentripetal lockt sie wie das Licht die Menschen an, zentrifugal ist die Bewegung „in alle Welt“. Indem die Kirche verwirklicht, was sie ist, nimmt sie an der Sendung ihres Herrn teil, der von sich sagt, dass er das „Licht der Welt“ ist und man auf seinem Weg der Wahrheit gewiss wird (Jesaja 42,6; Johannes 8,12). Die „missio Dei“ schließt die „missio hominum“ ein. Die Kirche kann nicht anders, als sich relational zum anderen Menschen, zum Fremden, zum Andersgläubigen zu verhalten und in der Wirkung des Geistes darauf intentional hin zu leben und zu wirken.

Der Weg in die Welt führt zur Veränderung, notwendigerweise so, denn die Übersetzung des Evangeliums verändert das Evangelium, verändert den Prediger, der in einer anderen Sprache denken und sich ausdrücken muss, und verändert schließlich auch die Sprache, die neue, ungewohnte Inhalte aufnehmen und zum Ausdruck bringen muss. Dass sich dabei auch die Kultur verändert, geschieht mit innerer Notwendigkeit. Der Ausgang der interkulturellen Auseinandersetzung und der Dialog mit der anderen Kultur, die durch die andere Religion geprägt ist, ist stets offen: Wird das Evangelium die Kraft haben, sich als Sauerteig durchzusetzen, oder ist die andere Kultur wie ein Morast²⁰, der die Fremdheit des Evangeliums bis zur Unkenntlichkeit in sich aufsaugt.

Wir können hier das Problem der Inkulturation und des Synkretismus nicht weiter diskutieren.²¹ Zum Stil lutherischer Mission hat es jedoch immer gehört, dass der Missionar an allererster Stelle die fremde Sprache lernen und damit sich in die fremde Kultur einhören musste. Darin hat sich die Erfahrung Luthers aus der Seelsorge und die Erkenntnis der Reformation durchgehalten, dass das intime Gespräch des Glaubens in der Muttersprache geführt werden muss und dass jeder das Recht hat, das Evangelium in seiner Sprache zu hören. Was jedoch auch in den lutherischen Kirchen nicht immer genügend beachtet wurde, war die innere Dynamik die

ses Vorgangs und das ihm inhärente Drängen auf Veränderung. Hier wie schon in Apostelgeschichte 2 wird deutlich, dass die Veränderungen nicht nur identitätsgefährdend, sondern auch identitätsverstärkend sind. Nur eine Kirche, die die Kraft hat, sich zu verändern, kann ihre Identität bewahren. Es ist ihre Mission, die die Kirche auf diese Wahrheit aufmerksam macht.

Doch wie weit gehen die Veränderungen? Wo sind die Toleranzgrenzen festzumachen? Hier bekommt der Stilbegriff erneut seine Relevanz. Es ist keine Frage, dass sich der abzeichnende Pluralismus innerhalb des reformatorischen Makrostiles bewegen muss, will er der eigenen Geschichte und der evangelischen Auslegungstradition und dem biblischen Zeugnis treu bleiben. Das ist auch deshalb notwendig, weil jeder in Sachen Religion ein Stück Heimatgefühl entwickelt, ja, entwickeln muss. Religion hat mit Heimat zu tun, sie will Geborgenheit bieten. Ökumenische Erfahrung heißt dann innerhalb der lutherischen Kirchen, dass so etwas wie ein familiäres Zugehörigkeitsgefühl vorhanden ist – wo immer man an einem lutherischen Gottesdienst teilnimmt, weltweit. Dieses Gefühl familiärer Zusammengehörigkeit und Solidarität darf angesichts der rapiden Veränderungen religiöser Landschaften und der damit entstehenden Verunsicherungen und Bedrohungen nicht unterschätzt werden. Sie ist eine wichtige Erfahrung, die in der unausweichlichen Globalisierung vertraute Leitplanken zum Überleben bietet und ein Netzwerk, das nicht reißt. Aber bietet es auch Zukunftsperspektiven? Mit dieser Frage haben wir die vierte Dimension der Identitätsbestimmung berührt.

Ehe wir uns dieser Frage zuwenden, muss zuvor kurz auf ein bisher nicht genanntes Problem eingegangen werden, das der Beurteilung der anderen Religionen. In der Antwort auf dieses Problem ist in der Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ durchaus eine lutherische Handschrift, ist lutherischer Stil, zu erkennen.²² Das Problem wird trinitarisch angegangen und der erste Glaubensartikel in den Vorder-

grund gestellt: Die anderen Religionen sind Gottes Mummenschanz, hinter denen er sich verbirgt, und sind doch zugleich sein Instrumentarium, mit dessen Hilfe er die Welt regiert. Sie gehören wie die Regierungen (Römer 12) zu seinen Ordnungen, die dazu beitragen, dass das Humanum des Menschen bewahrt bleibt. Das schließt nicht aus, dass die Religionen den Pervertierungen unterliegen und statt das Leben zu fördern, zur Vernichtung des Menschen beitragen und Kriege verschärfen und verschlimmern, wenn sie diese unterstützen und rechtfertigen. Ein neues Verhältnis zu den Religionen kann mit diesem Ansatz gefunden werden, das dem Dialog die gleiche Würde gibt wie der Mission.

„Ziel“ benennt die vierte Dimension dieses engen Netzwerkes, genannt Identität. Die Zielbestimmung ist in mancher Hinsicht die wichtigste. Die Hochkonjunktur der Suche nach Identität stellt individual- sowie sozialpsychologisch so etwas wie eine Ersatzfunktion dar. Der Verlust an Essenz wird wettgemacht durch Selbstdarstellungen. Identität wird durch Vergangenheit bestimmt, die in Geschichten über unverfügbare Ereignisse, oftmals zu unverwechselbaren „Schicksalschlägen“ aufgebauscht, erzählt wird.²³ Von einem „Teloschwund“ spricht Odo Marquard.²⁴ So lässt sich christliche Identität nicht bestimmen. Christen schauen nicht wie Weisheitslehrer zurück, um aus der Vergangenheit Maßstäbe für die Gegenwart zu bekommen, sie fahren nicht wie Ruderer mit dem Rücken nach vorn in die Zukunft. Auch von einer „präsentischen Eschatologie“ allein zu sprechen, verfehlt die Sache, wenn nicht zugleich von einer realen futurischen Eschatologie gesprochen wird. Zwar befreit die Kreuzestheologie den Christen, sich ganz der Gegenwart zuzuwenden – der Kreuzestheologe „dicit id quod res est“, er „sagt, was Sache ist“ (Heidelberger These Nr. 21), aber dies ist nur möglich, weil der Blick in die Zukunft ihm täglich Kraft für die Gegenwart gibt. Die Zukunft, das ist das Reich Gottes.

Doch nicht wir müssen oder können es erbauen, sondern es kommt zu uns. Es selbst bereitet uns zu. Jesus spricht davon

im futurum präveniens.²⁵ Indem es uns entgegenkommt, ist unsere Gegenwart davon schon schwanger und erfüllt uns nicht mit einer vagen, sondern einer dichten Hoffnung. Die beflügelt, begeistert, inspiriert, wie z. B. den Kaufmann, der eine köstliche Perle fand und alle seine Phantasie anspannt, um eben diese Perle zu gewinnen (Matthäus 13,45f).

Von dieser begeisternden Telosgewissheit ist in unseren Kirchen nur wenig zu spüren. Eher leiden sie an „Schwundtelos“. Kirchenleitungen agieren vielfach wie Bürokratien, die nur noch Bestandssicherung verwalten. Viele Oberkirchenräte gehören offenbar der „erschöpften Generation“ an, die den Elan der 68er Jahre verloren hat und müde geworden nur noch auf Bestandssicherung – in welcher Form auch immer – aus ist.²⁶ Sie flüchten in Strukturreformen, die die Zukunft minimieren und Hoffnungslosigkeit verbreiten,²⁷ statt den geistgewirkten Pluralismus zu fördern, der in kleinen überschaubaren Gemeinden lebendig ist, sich aber in uniformierenden Großgemeinden totläuft. Keine Firma würde so reagieren wie die Kirchenbürokratien. Effektive Firmen setzen sich klare Ziele und entwickeln Strategien, wie die zu erreichen sind. Bürokratien aber reagieren verwundert, wenn man sie nach klaren Zielen fragt. Sie ergänzen sich durch Gleichgesinnte, die die Kreise nicht stören, statt dass Dissonanzen kreativ aufgegriffen und telosgerichtet umgesetzt werden.

Auch wenn diese eher soziologisch orientierte Analyse nicht überzogen werden soll, es ist dringend an der Zeit, dass sich die Kirchen auf ihre von der Zukunft des Reiches Gottes her bestimmte Essenz besinnen. Diese Zukunft trägt ein menschliches Gesicht, das des Menschensohnes. Da ist auch nicht einen Augenblick Platz für Unsicherheit und Verzagttheit. In dieser Zukunft des Reiches, die uns mit dichter Hoffnung erfüllt, ist auch die Universalität der Zukunft der Kirche begründet. Zu dieser Zuversicht stärkt uns Luthers Einsicht, die er schon in der Römerbriefvorlesung vorgetragen hat: „Regnum enim non paratur, sed paratum est. Filii vero regni

parantur, non parant regnum, hoc est, regnum meretur filios, non filii regnum“.²⁸ Aus dieser bedingungslosen Gewissheit und Zusage leben wir: Nicht wir sind es, die die Aufgabe haben, das Reich zu bauen oder sein Kommen vorzubereiten, sondern das Reich selbst bereitet uns zu. Wir sind Erben des Reiches Gottes. Einen weiteren Blickwinkel kann es nicht geben. Es ist kein Grund, ihn sich durch Glaubenskleinmut verengen zu lassen.

IV.

Ich fasse zusammen und ziehe noch einige Folgerungen aus dem Gesagten:

Zum „Innen“: Luther war Theologe und hat allein aus seinem nicht endenden Bemühen, dem Geheimnis Gottes bei uns auf die Spur zu kommen, seine theologischen Einsichten gewonnen. Sie erschlossen ihm zugleich die Wirklichkeit der Welt. Theologie treiben, sich eben diesem Geheimnis der Inkarnation, dem Leben Jesu und seiner leiblichen Auferstehung immer neu annähern und sich von dort her die Welt erschließen lassen („der Kreuzestheologe sagt, was Sache ist“), gehört zentral zur lutherischen Identität. Hier hat das Modell des Neuprottestantismus, an dem man sich theologisch neuerdings gern orientiert, keinen Platz und kann nicht Leitbild sein, aber ebenso wenig darf die theologische Wissenschaft zur Kulturwissenschaft degradiert werden. Dazu neigen neuerdings nicht wenige und zeigen damit nur an, dass sie ihrer eigenen Sache nicht mehr gewiss sind: Kompensation statt Essenz. Es ist die dritte Dimension, die die Kirchen und die Theologie auf die damit verbundene Gefahr babylonischer kultureller Gefangenschaft aufmerksam machen kann, der Weg der Kirche in andere Kulturen, die Begegnung mit anderen Religionen.²⁹

Zum „Außen“: Im Beichtstuhl begann die Reformation. Dortige Erfahrungen führten zur Formulierung der 95 Thesen. Diesen Ursprung darf die lutherische Kirche nicht

vergessen. Großräumig denken kann nur heißen, so dicht und seelsorgerlich beim Menschen zu sein, wie Luther es war. Das aber bedeutet, dass lokale Gemeindearbeit vor allem Vorrang haben muss und – aus welchen Zwängen auch immer – keine unübersichtlichen Großgemeinden geschaffen werden dürfen. Seelsorgerliche Arbeit, die den Predigtendienst und die Krankenhausarbeit einschließt, hat immer Vorrang vor übergemeindlichen Aufgaben.

Strukturfragen, Lieblingsspielwiese aller Beamtenhierarchien, müssen, wenn sie dann unvermeidlich sind, von ihrem theologischen Kern her angegangen und von dorthier perspektiviert werden. Es kann nicht heißen: Glaubt zuerst den Statistiken, sondern allein: Suchet zuerst das Reich Gottes, so wird alles andere unter der Leitung des Heiligen Geistes zufallen.

Der soziologische Einwand, dass die Orientierung an der Struktur einer traditionellen Parochialgemeinde längst überholt ist, weil es sie zumal in den Städten nicht mehr gibt, sticht nicht. Der Gegenbeweis sind das rasante Entstehen und Wachsen von Kleinkirchen, der Pfingstgemeinden, der so genannten Sekten und vor allem der afrikanischen und asiatischen Gemeinden bei uns. Unsere Gemeinden müssen jedoch in sich selbst pluralistischer werden, Raum geben für unterschiedliche Gestaltungen. Die Mentalität von Beamten orientiert sich an den Aufgaben. Die wachsen unendlich an. Entsprechend lautet die Forderung, die Angestelltenquote zu erhöhen. Da das unter den heutigen Umständen nicht mehr möglich ist, fordert man Neustrukturen. Eine lebendige Gemeinde orientiert sich aber nicht an den Aufgaben, sondern an den Gaben. Der Pfarrer ist im Blick auf die Gaben seiner Gemeinde „enabler“. Er entdeckt die natürlichen Gaben der Gemeindeglieder, verstärkt sie und lässt sie als Charismen in der Gemeinde zum Tragen kommen. So versteht Paulus Gemeinde als „Leib“, als Leib Christi.

Der Weg: Wenn die Bekenntnisschriften nicht als Kanon angesehen werden, sondern zum Stil der lutherischen Kirchen

gehören, macht sie dies im interkonfessionellen und interreligiösen Dialog attraktiv. Dann tragen sie dazu bei, den geistgewirkten Pluralismus zu verstärken, der Kooperation ohne Konfrontation ermöglicht. Der Genfer Ökumenismus ist in meinen Augen zur Zeit nur noch im sozialetischen Bereich interessant. Ich kann nicht sehen, dass im theologischen Bereich Impulse von ihm ausgehen. Das geschieht eher in den konfessionellen Familien. Die interkonfessionellen Gespräche führen nicht zufällig die Konfessionsfamilien. Das Beispiel der Wirtschaft sollte zu denken geben. Achtzig Prozent der Übernahmen und Joint Ventures scheitern. Allein die Firmen prosperieren, die gezielt mit anderen kooperieren und deren Knowhow nutzen und verwerten. Solche Kooperation wirkt durchaus nicht profitmindernd, sondern – kreativ genutzt – profitverstärkend für beide Seiten.

Die erwähnte Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ hat für solche Kooperation auf kirchlich-religiösem Gebiet den aus der lateinamerikanischen Theologie stammenden Begriff der „Konvivenz“ eingeführt. Er beruht auf drei Säulen: Wir lernen voneinander, wir helfen einander und wir feiern zusammen. Wer sich mit diesem Handlungsmodell in das ökumenische und interreligiöse Gespräch einbringt, dem anderen mit Respekt begegnet und jeder den anderen in seiner Würde anerkennt, verliert nicht sein Profil, sondern gewinnt theologische Tiefe. Der kirchliche Garten Gottes wird reicher und vielfältiger blühen.

Das Ziel: Es entlastet die Kirchen, wenn nicht „church growth“ das Ziel des Handelns ist, sie nicht das Eschaton herbeiführen müssen, sondern die Zukunft als das schon Nächste erfahren können. In den Gleichnissen Jesu führt solch dichte Hoffnung in die Freude und aktiviert alle Kräfte. Der Blick in die Zukunft führt Christen nicht in die Depression, sondern ermutigt sie Tag für Tag. Nun ist solche Freude gewiss kein Spezifikum lutherischer Identität, sondern besitzt oder sollte für alle Christen kanonische Dignität besitzen. Dem Reich Gottes gehen wir alle in gleicher Weise ent-

gegen, oder genauer: es kommt in gleicher Weise auf uns zu und ist zugleich schon „mitten unter uns“, ja „inwendig in uns“, wie Luther Lukas 17,21 nicht zu Unrecht übersetzt hat. Dem nachzuspüren und in der Kraft des Heiligen Geistes, der „vita vivificans“ zu leben, sollte tägliche Nahrung christlicher und eben auch lutherischer Identität und lutherischen Lebensstils sein.

Wir bekennen an den großen Feiertagen des Kirchenjahres mit dem Nicänum die „eine, heilige, allgemeine, apostolische Kirche“. Letztlich haben wir nichts anderes getan, als über diese vier „Eigenschaften“, gelegentlich „notae ecclesiae“ genannt, nachzudenken und auf ihre Gestaltung uns besonnen. In ihrer Christuszentriertheit ist die lutherische Kirche Teil der einen Kirche Christi; ihre Heiligkeit ist „exzentrisch“, sie wird ihr täglich im Wort, im Vergebungswort zugesprochen; indem sie unterwegs ist zu den Völkern, zu den anderen Konfessionen und Religionen, verwirklicht sie ihr Gesandsein, ist sie apostolisch; in ihrem Ausgerichtetsein auf das Kommen des Reiches Gottes, in ihrer dichten Hoffnung wartet sie auf die Vollendung der universellen Kirche. In dem allen ist sie Teil der einen universalen Kirche, aber eben in einer ganz spezifischen Kolorierung, in einem besonderen Stil. Keine Kirche kann das Ganze und die Vollendung der einen geglaubten Kirche verwirklichen. Je deutlicher die lutherische Kirche sich in ihrem Lebens- und Glaubensstil ihrer Identität gewiss ist und dies in das ökumenische Gespräch einbringt, umso größer und wertvoller wird ihr Beitrag zum Reichtum der universalen Kirche sein. Darum gilt: Werde, was du bist!

Anmerkungen

¹ O. Marquard, Schwundtelos und Mini-Essenz Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion. In: Ders., K. Stierle, Identität, Poetik und Hermeneutik VIII, München 1979, 347-370, ebd. 352. Dort auch der Verweis auf H. Lübke, Fortschritt als Orientierungs-

problem – Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg 1975, 55.

² Die Theologie reagiert nur zögerlich, doch Themenhefte von Zeitschriften (vgl. *Ev. Theologie* 1/1997 „Was heißt evangelisch?“) und Buchtitel wie „Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums“ (W. Härle, H. Schmidt, M. Welker, Hg., Gütersloh 2000), „Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität“ (U. Kühn, M. Markert, M. Petzoldt, Hg., Leipzig 1998) signalisieren Annäherungen an das Thema.

³ Die Diskussion um die Reform der Kirchenstrukturen in den sechziger Jahren scheint sich in anderem Gewand zu wiederholen. Doch wie seinerzeit wird auch die jetzige Diskussion im Leeren enden. Das kann man allein deshalb prognostizieren, weil die Beraterfirmen sich an der Mobilität und Intentionalität einer mobilen Firma orientieren, die Kirchen aber in ihrer Verwaltung von Kopf bis Fuß Bürokratien geworden sind und wie solche reagieren. So ein Urteil aus soziologischer Perspektive (Dr. Dr. G. Thomas, mündlich).

⁴ Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Christliche Identität angesichts der Vielfalt der Konfessionen und Religionen“. *EZW Materialdienst* 7/2002, 193-205.

⁵ P. Ricoeur, *Das Selbst und ein Anderer*, München 1996, 141ff. Vgl. dazu H. Streib, *Erzählte Zeit als Ermöglichung von Identität. Paul Ricoeurs Begriff der narrativen Identität und seine Implikationen für die religionspädagogische Rede von Identität und Bildung*. In: D. Georgi, H.-G. Heimbrock, M. Moxter (Hg.), *Kampen/Weinheim* 1994, 181-194.

⁶ Vgl. B. Naudé, *Christianity and Nationalism in the Light of Pentecost*. In: T. Sundermeier (Hg.), *Church and Nationalism in South Africa*, Johannesburg 1975, 141-144.

⁷ Darauf hat m. E. zu Recht J. Ebach hingewiesen. Ders. *Rettung der Vielfalt. Beobachtungen zur Erzählung vom Babylonischen Turm*. In: D. Becker (Hg.), *Mit dem Fremden leben. Teil 2, Kunst – Hermeneutik – Ökumene* (FS T. Sundermeier), Erlangen 2000, 259-268.

⁸ Gütersloh 1992, 2. Aufl., 112.

⁹ Ebd. 113.

¹⁰ J. Assmann, *Viel Stil am Nil? Altägypten und das Problem des hohen Kulturstils*, in: H. U. Gumbrecht, K. L. Pfeifer (Hg.), *Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurs-*

elements, Frankfurt/M. 1986, 519-537, bes. 529ff. Für die Religionspädagogik macht H. Streib die Stilfrage fruchtbar: Religion als Stilfrage. Zur Revision struktureller Differenzen von Religion im Blick auf die Analyse der pluralistisch-religiösen Lage der Gegenwart. *Archiv für Religionspsychologie*, 1997, 48-69.

¹¹ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1976, 5. Aufl., 249.

¹² So zu Recht Aleida und Jan Assmann. In J. Assmann (Hg.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, 7-29.

¹³ Der Islam ist davon überzeugt, dass der Koran schon von Ewigkeit her bestand und selbst die Welt nach ihm erschaffen wurde. Das pietistisch/fundamentalistische Insistieren auf die Verbalinspiration entspringt diesem tiefen Bedürfnis nach einem unveränderlichen Halt im Wechsel der Zeiten und Interpretationen.

¹⁴ Vgl. dazu A. Hahn, *Soziologische Relevanzen des Stilbegriffes*, in J. Assmann, a.a.O. (A. 16), 603ff.

¹⁵ Vgl. W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, Frankfurt a.M. 1999, 3. Aufl., 250-258.

¹⁶ M. Luther, *Ausgewählte Werke*, Bd. 1 (Hg. H.H. Bocherdt und G. Merz), München 1951, 3. Aufl., 125-139.

¹⁷ „So ist es für niemand genug und nütze, Gott in seiner Herrlichkeit und Majestät zu erkennen, wenn er ihn nicht zugleich in der Niedrigkeit und Schmach des Kreuzes erkennt“. Zu These 20.

¹⁸ O. Marquard unterscheidet entsprechend „Allgemeinheitsidentität“ und „Besonderheitsidentität“, a.a.O. 353f. Vgl. zur essentiellen Relationalität Gottes nach christlich-jüdischem Verständnis Chr. Schwöbel, *Gott in Beziehung*, Tübingen 2002.

¹⁹ Zum Zusammenhang von „Weg“ und „Identität“ im Blick auf reformierte Kirchen vgl. Chr. Link, *Die Kennzeichen der Kirche aus reformierter Sicht*. In: M. Welker, D. Willis (Hg.), *Zur Zukunft der Reformierten Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1998, 271-294, bes. 292f.

²⁰ Diesen Vergleich gebraucht der japanische Schriftsteller Shusako Endo im Blick auf die japanische Kultur gebraucht hat. Vgl. S. Endo, *Das Mütterliche*. In: S. Yagi, U. Luz (Hg.), *Gott in Japan*, München 1973, 16-46.

²¹ Vgl. dazu auch Ch. Lienemann-Perin, *Catholicity and Incultura-*

tion, in: dies., H. M. Vroom, M. Weinrich (Hg.), *Reformed and Ecumenical*, Amsterdam 2000, 60-83.

²² A.a.O. 126f.

²³ H. Lübke, Zur Identitätspräsentation der Historie, (wie Anm. 1). Zur Diskussion s. O. Marquard a.a.O. 363f.

²⁴ Ebd. Noch stärker drückt es die Überschrift aus: „Schwundtelos und Mini-Essenz“.

²⁵ Zu Einzelheiten s. T. Sundermeier, *Missio Dei heute*. ThLZ 127 (2002), 1243-1262, hier: 1252-1258.

²⁶ Vgl. dazu den bemerkenswerten Essay von B. Schlink „Die erschöpfte Generation“, *Spiegel*, 30. 12. 2002, 134f.

²⁷ Dazu rechne ich auch die neuerdings völlig unnötige Diskussion um die Stärkung der EKD-Bürokratie, bei der den lutherischen Kirchen noch eine Spielwiese, genannt „Konvent“, neben der EKD-Synode zugestanden werden soll.

²⁸ WA 18, 64, 25.

²⁹ So schreibt schon M. Kähler in den Thesen zu „Die Bedeutung der Mission für Leben und Lehre der Kirche“: „Die Missionsaufgabe ist mit unter die *Grundpflicht* der Kirche befasst, nämlich unter den Dienst am Wort. Durch sie bleibt die Kirche als apostolische von jeder Kulturkirche unterschieden“. In: M. Kähler, *Schriften zu Christologie und Mission*, Theol. Bücherei 42, München 1971, 68-97, ebd. 96.

Was bedeutet die kirchentheoretische These:
Kirche wird durch die Auslegung
ihrer Lehre geleitet?

Reiner Preul

Um die These, dass die Kirche durch die Auslegung ihrer Lehre geleitet wird,¹ zu erläutern, ist es sinnvoll, sich zunächst dem Begriff der *Leitung* der Kirche zuzuwenden. Zu fragen ist nach dem „Subjekt“ bzw. den „Subjekten“ von Kirchenleitung (I), danach nach ihrem „Objekt“: Worauf bezieht sich Leitung oder Steuerung von Kirche? Was ist zu regeln oder zu entscheiden? (II) Erst dann kann die These „Leitung durch *Auslegung der Lehre*“ im Zusammenhang mit dem evangelischen Kirchenverständnis entfaltet werden. Dabei ist eine Abgrenzung zum römisch-katholischen Kirchenverständnis vorzunehmen, denn auch die katholische Kirche kann sich die These auf ihre Weise zu Eigen machen (III). Und schließlich wird zu fragen sein, wogegen die in der These ausgedrückte Position heute zur Geltung zu bringen bzw. zu verteidigen ist. Wo besteht z.B. die Gefahr, dass andere Steuerungsmechanismen – vielleicht unbemerkt – eingreifen? (IV)

I. Wer leitet die Kirche?

Hier ist zuerst daran zu erinnern, dass die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, als *communio* bzw. *congregatio sanctorum* und *vere credentium* (CA 7 und 8) Gottes eigenes Geschöpf ist und daher auch durch Gott den Vater, durch Christus – der das alleinige Haupt der Kirche ist, wie Luther immer wieder einschärft –, und durch den Geist erhalten und geleitet wird. Die Kirche ist *creatura verbi*, und zwar sofern das Wort Glauben findet, und das geschieht durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, wo und wann es Gott gefällt. Die Kirche wird also durch dasselbe geisthafte Geschehen geleitet, durch das sie auch als *Glaubensgemeinschaft* konstituiert wird. Wenn die Reformatoren lehren und bekennen, „dass alle Zeit eine heilige christliche Kirche sein und

bleiben müsse“ (CA 7), so heben sie auf eben diese Wirksamkeit des dreieinigen Gottes selbst ab.

Die die Kirche, ihr Sein und ihren Weg, betreffende Wirksamkeit des dreieinigen Gottes hat drei Aspekte: Gott erhält die Kirche erstens als Teil der ganzen Schöpfung, die permanent *deo creante* existiert. Hier ist die Schöpfungslehre ekklesiologisch relevant. Zweitens bestimmt er sie durch sein allgemeines Geschichtshandeln. Hier ist die Lehre von der *providentia dei generalis* und *specialis* einschlägig – ein, wie zuzugeben ist, sehr schwieriges und problembeladenes Lehrstück. Jedenfalls, sofern man sagen kann, dass das, was in Geschichte und Gesellschaft geschieht, nicht ohne das Handeln oder die Zulassung Gottes (was nicht Billigung heißen muss) geschieht, ist auch die Kirche in der Welt davon betroffen. Und drittens – das ist die Beziehung zwischen Ekklesiologie (Lehre von der Kirche) und Pneumatologie (Lehre vom Heiligen Geist) – wirkt Gott durch seinen an das Wort gebundenen Geist und damit durch Menschen, die in der Kirche von seinem Geist ergriffen sind und entsprechend handeln. Damit haben wir den Übergang zur anderen Seite bezüglich der Frage, durch wen die Kirche geleitet wird:

Kirchenleitung ist zugleich eine menschliche Aufgabe. Gott bedient sich des Handelns menschlicher Subjekte, die grundsätzlich eine zweifache Aufgabe haben: die Kirche zu gestalten und die Botschaft der Kirche auszurichten – also eine kybernetische und eine kommunikative Aufgabe. Es ist im zweiten Teil dieser Ausführungen bei dieser doppelten Aufgabe wieder anzuknüpfen, deren eine Seite, das die Kirche gestaltende Handeln, ja unser Gegenstand im engeren Sinne ist. Zuvor aber ist auf eine Konsequenz aus dem bisher Formulierten hinzuweisen. Ich habe das göttliche Subjekt nicht deshalb ins Spiel gebracht, um auch der Dogmatik und ihren Lehrstücken Genüge zu tun, sondern weil diese Perspektive auf die Kirche und ihren jedesmaligen Zustand befreiend ist und entlastend, ohne freilich die spezifisch menschliche Verantwortung und Anstrengung zu schmälern. Ich kann nicht an den dreieinigen

Gott glauben und zugleich die Realisierung seines Vollendungswillens, welche die Existenz der Kirche als notwendiges Moment im Kommen des Reiches Gottes einschließt, bezweifeln. Gerät diese Perspektive auf die Kirche aus dem Blick, dann verfällt man fast zwangsläufig in den Fehler, alles, was einen am derzeitigen Zustand der Kirche beunruhigt – etwa im Blick auf Mitgliederzahlen, Gottesdienstbesuch, zurückgehende Bereitschaft zu ehrenamtlichem Engagement –, direkt und ausschließlich auf irgendein grundsätzliches Versagen der Kirche zurückzuführen. Und dann kommen Leute, die zu wissen meinen, was die Kirche grundsätzlich falsch macht, und wenn man das ändere, dann sei auch die Wende zum Besseren erreicht. Unsere derzeitigen Reformprogramme, gegen die ich im Prinzip nichts habe, kranken daran, dass sie diejenige Zuversicht, die der Tatsache entspricht, dass die Kirche im Glaubensbekenntnis vorkommt, doch etwas vermissen lassen. Sie kranken weiter daran, dass sie die Probleme von Kirche und Gemeinde zu wenig im Zusammenhang mit gesamtgesellschaftlichen Prozessen, Strukturveränderungen und Wandlungen der Mentalität erörtern. Und diese Faktoren sind m. E. auch nicht nur negativ zu sehen. Dass man z.B. nicht mehr in der Kirche sein muss, weil man andernfalls Nachteile in der Gesellschaft zu erwarten hätte, ist ein Fortschritt.

Ich kehre noch einmal zu der Frage nach den menschlichen Subjekten von Kirchenleitung zurück. Welche Personen kommen dafür in Betracht? Die reformatorische Antwort kann nur lauten: alle, alle Glieder am Leibe Christi, alles, was aus der Taufe gekrochen ist. Wie Wilfried Härle gezeigt hat, impliziert die Lehre vom allgemeinen Priestertum nicht nur die Teilhabe der Laien an der Verkündigungsaufgabe der Kirche, sondern auch am Kirchenregiment.² Die Leitung der Kirche ist nach evangelischem Verständnis eine *gemeinschaftliche* Aufgabe.

Wie sich damit das Jahrhunderte lang in Geltung stehende landesherrliche Kirchenregiment und seine theologischen und rechtlichen Begründungen (Episkopalismus, Territorialismus

und Kollegialismus) vertragen bzw. nicht vertragen, ist jetzt nicht zu erörtern. Angemessen ist jedenfalls, wie seit Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers Theorie des Kirchenregiments klar ist, die Synodalverfassung, nach der die Kirche sich als selbstständige Körperschaft selbst leitet, und zwar unter Beteiligung der Laien.³ In welchem Verhältnis, ist natürlich aus der Lehre vom Allgemeinen Priestertum nicht ableitbar. Diese Lehre hat zwar bei der Entstehung des Synodalwesens im 19. Jahrhundert⁴ kaum eine Rolle gespielt – da waren andere historische Faktoren und Interessen maßgeblich –, sie ist aber zur theologischen Legitimation unserer jetzigen Form von Kirchenleitung unverzichtbar. Das Synodalwesen hat sich bezeichnenderweise auch nur auf protestantischem Boden voll entwickeln können.

II. Worauf erstreckt sich Leitung in der Kirche?

Die beiden Aufgaben, die sich der christlichen Gemeinschaft stellen, wurden schon genannt: Es geht darum, die Kirche selbst zu gestalten, d.h. ihr eine Ordnung zu geben für den Gottesdienst, den Unterricht, für alle Bereiche des täglichen Lebens, Zuständigkeiten zu regeln durch eine Struktur von Ämtern und Positionen und so fort. Und es geht darum, den Auftrag der Kirche wahr zu nehmen, nämlich – ich zitiere als Beispiel aus der Präambel der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (NEK) – „das Evangelium in Wort und Tat zu bezeugen. Sie (die NEK) verkündigt Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, den Herrn der einen, heiligen, allgemeinen, apostolischen Kirche, zu der er Menschen aus allen Ländern, Völkern und Rassen beruft.“ Beide Aufgaben verhalten sich so zueinander, dass die erste, die Gestaltung der Kirche, der zweiten, der Wahrnehmung des Auftrags der Kirche, dient. Die Kirche ist so zu gestalten, dass für die Ausrichtung ihres Auftrags die jeweils optimalen Bedingungen geschaffen werden.

Ich darf hier eigene Terminologie eintragen und die Sache damit noch etwas präzisieren. Die Gesamtheit der Akte kirch-

lichen Handelns kann in zwei Klassen eingeteilt werden: Es gibt *disponierendes* Handeln, und es gibt *kommunikatives* Handeln. In ähnlicher Weise unterschied Carl Immanuel Nitzsch in seinem praktisch-theologischen System „ordnendes“ und „erbauendes“ Handeln. Nitzschs Einteilung hebt eher auf den Zweck des einen oder anderen Handelns ab, während disponierendes und kommunikatives Handeln primär an unterschiedlichen Vollzugsformen orientiert ist. Alles, was in der Kirche getan wird, fällt entweder in die eine oder in die andere Klasse von Handlungen. Diese Unterscheidung ist von konstitutiver Bedeutung für die Binnendifferenzierung der Praktischen Theologie, deren Gegenstand ja das kirchliche Handeln in der Gegenwart ist.⁵ Was Homiletik, Liturgik, Poimenik, Religionspädagogik und kirchliche Publizistik sich einfallen lassen, ist durch *Kommunikation* in der Vielfalt ihrer Vollzugsformen einzulösen: vom Gemeindegesang bis zur Abendmahlsfeier, von der Predigt bis zum Seelsorgegespräch, vom Unterricht bis zur Denkschrift. Auch die Diakoniewissenschaft ist hier einzuordnen, denn in der Diakonie geht es um ein Bezeugen des Evangeliums durch die Tat, um noch einmal den Wortlaut der NEK-Präambel aufzunehmen. Für die Kybernetik, die neuerdings einen gewissen Aufschwung erlebt und die weit mehr umfasst als das Thema des Gemeindeaufbaus, ist das disponierende Handeln konstitutiv. Was die Kybernetik sich ausdenkt an Konzepten, ist, sofern es Akzeptanz findet bei den Kirchenmitgliedern, durch *Entscheidungen* einzulösen, durch Beschlüsse von Kirchenvorständen, Synoden und Kirchenleitungen und durch administrative Maßnahmen der Kirchenämter. Diesen Entscheidungen geht zwar Kommunikation voraus, etwa Synodendebatten, aber im Endeffekt kommt es darauf an, dass etwas beschlossen und in Geltung gesetzt wird.

Das disponierende Handeln hat keinen anderen Zweck, als dem kommunikativen Handeln zu dienen, indem es möglichst optimale – und das heißt immer auch: zeitgemäße – Bedingungen für die Kommunikation des Evangeliums zu schaffen versucht: in allen *Bereichen* des kirchlichen Handelns und auf

allen nach Öffentlichkeitsgraden unterschiedenen *Ebenen* religiöser Kommunikation, von der seelsorgerlichen Kommunikation unter vier Augen, über die Kommunikation in der Familie und in Gruppen bis zur unbeschränkt öffentlichen Kommunikation im Gottesdienst und in den Massenmedien. Damit ist das disponierende Handeln in seiner ekklesiologischen Sachgemäßheit und Effizienz zugleich auch wieder abhängig vom kommunikativen Handeln; alle Einsichten und Regeln, die für das kommunikative Handeln geltend gemacht werden, sind auch kybernetisch relevant.⁶

Das disponierende Handeln muss in sich selber noch einmal differenziert werden. Es ist erstens eine Aufgabe der christlichen Gemeinschaft und aller ihrer Glieder, überhaupt eine *Organisationsstruktur* zu schaffen mit bestimmten Organen, Ämtern und Positionen, die jeweils bestimmte Entscheidungsbefugnis haben; auch die Verfahren der Entscheidungsfindung sind zu regeln. Auf dieser durch Kirchenverfassung und Geschäftsordnungen gesicherten Grundlage ist es dann zweitens die Aufgabe der in diesen verschiedenen Organen, Ämtern und Positionen jeweils befindlichen Personen, etwa der Synodalen, *im Rahmen der jeweiligen Zuständigkeit konkrete Entscheidungen* zu treffen. Es gibt also gewissermaßen ein disponierendes Handeln ersten und zweiten Grades, eine Unterscheidung, die so beim kommunikativen Handeln nicht durchführbar ist. Dabei ist das disponierende Handeln ersten Grades nicht erledigt, wenn einmal eine Kirchenverfassung da ist. Das Entscheidungssystem der Kirche steht beständig zur Disposition, und dem entspricht es, dass alle Kirchenverfassungen auch ein Verfahren zu ihrer eigenen Veränderung vorsehen. Zu erwähnen ist noch, dass auch Kirchenmitglieder, die kein besonderes Amt bekleiden, ebenfalls am disponierendem Handeln beteiligt sind, nämlich durch ihr Wahlrecht. Ob sie davon Gebrauch machen, ist eine andere Frage, aber sie *können* wählen, wenn auch in direkter Wahl nur den Kirchenvorstand, nachdem die meisten Landeskirchen das Urwahlsystem aus guten Gründen nach dem Zweiten Weltkrieg wieder abgeschafft haben.⁷ Das disponierende Handeln

realisiert sich grob gesagt in dreierlei Entscheidungen: in Strukturerscheidungen (Einrichtung von Stellen etwa), in Sachentscheidungen (Festsetzung des Kirchensteuerhebesatzes, Verabschiedung des Haushalts und dergleichen) und in Personalentscheidungen (Bischofswahl beispielsweise). Demgegenüber ist es ein Überschritt in das kommunikative Handeln, ein durchaus legitimer, wenn etwa Synoden eine Stellungnahme verabschieden oder sich mit Kundgebungen an die Öffentlichkeit wenden.

Die Ausgangsfrage in diesem Teil war: Worauf erstreckt sich Kirchenleitung? Dass alle Akte disponierenden Handelns eo ipso kirchenleitende Akte sind, ist unmittelbar deutlich. Und klar ist auch, dass alle Kirchenmitglieder, ob mit Amt oder ohne, an der Leitung der Kirche beteiligt sind – wie es auch dem Allgemeinen Priestertum gemäß ist, das außerdem, wie in Teil I schon dargelegt, verlangt, dass auch Laien in spezielle kirchenleitende Ämter und Organe gewählt oder entsandt werden. Es ist aber doch die Frage, ob Leitung der Kirche auf das disponierende Handeln beschränkt ist. Hat nicht Karl Barth durch seine theologische Wirksamkeit auch die Kirche geleitet? Die Bekennende Kirche hätte sich ohne ihn sicher anders gestaltet. Leitet nicht auch ein Wort der Bischöfe oder eine Denkschrift die Kirche? Hat nicht jeder, der neue Ideen oder Visionen in Umlauf setzt, Einsichten verbreitet, das Problembewusstsein in der Kirche schärft, eine Diskussion in Gang setzt, Einfluss auf das, was man den „Kurs der Kirche“ nennt? Die Kirche wird also ohne Zweifel auch durch Kommunikation geleitet, sofern diese Kommunikation Wirkungen zeitigt – nicht zuletzt auch für das disponierende Handeln.

Schleiermacher hat diesem Sachverhalt Rechnung getragen, indem er zwischen dem gebundenen und dem ungebundenen Element von Kirchenleitung unterschied.⁸ Kirchenleitung oder Kirchenregiment in gebundener Form erfolgt durch Organe mit Regelungsbefugnis. Kirchenleitung in ungebundener Form wird durch das, was Schleiermacher die freie

Geistesmacht nennt, ausgeübt, wobei er besonders an die theologischen Fakultäten denkt sowie an religiöse Schriftsteller. Dabei assoziiert Schleiermacher mit der gebundenen Form das konservative, mit der ungebundenen Form das initiative Element in der Leitung der Kirche.⁹

III. Leitung durch Auslegung der Lehre

Die Lehre der Kirche bzw. deren Auslegung soll also Leitung ermöglichen, und zwar Leitung in dem engeren und primären Sinne von disponierendem, die Kirche gestaltendem Handeln und in dem weiteren Sinne der Beeinflussung ihres Kurses durch Kommunikation. Von selbst versteht sich auch, dass es um *Selbststeuerung* der Kirche geht; sie darf sich nicht für fremde Interessen in Dienst nehmen lassen, wie es beispielsweise den Deutschen Christen unterlaufen ist. Es gab und gibt immer wieder Versuche, die Kirche zu instrumentalisieren, vor allem für politische Ziele, für Ziele der nationalen Volkserziehung oder der moralischen Disziplinierung der Bürger. Man hat auch versucht, sie zu funktionalisieren für koloniale und wirtschaftliche Interessen. In der DDR erschien die Kirche noch akzeptabel unter dem Gesichtspunkt, dass sie sich in ihrer Diakonie, öffentlich weitgehend unbemerkt, um Problemfälle kümmerte, die es im real existierenden Sozialismus eigentlich gar nicht geben sollte, um Alkoholranke, Drogensüchtige, Verwahrloste und Entwurzelte. Gegen all solche Versuche, die Kirche fremd zu steuern, indem man ihr fatale Bundesgenossenschaften anbietet und unchristliches Gedankengut infiltriert, muss die Kirche ein klares und anerkanntes Verfahren der Selbststeuerung entwickeln. Und das kann dann auch nur darin bestehen, dass die Kirche auf ihren eigenen Fundus, ihre eigenen geistigen Grundlagen zurückgreift: auf ihr Bekenntnis oder ihre Lehre.

Insofern ist die These „Kirche wird durch die Auslegung ihrer Lehre geleitet“ auch unmittelbar evident. Was sollte es denn sonst sein? Eine Alternative ist gar nicht denkbar, wenn die Kirche zur Selbststeuerung fähig sein soll. Soll die Kirche

nicht ein Blatt im Winde sein, soll sie nicht durch ein beständiges Gerangel, durch Druck und Gegendruck gesteuert bzw. hin- und hergeworfen werden, dann muss es einen festen Bezugspunkt in ihrer Vergangenheit, genauer seit ihrer Gründung als diese bestimmte Kirche, geben, der nicht zur Disposition steht und zu dem man sich ins Verhältnis setzen muss. Da aber die konkrete Organisationsstruktur der evangelischen Kirche, wie schon ausgeführt, zur Disposition steht, kann das nur die Lehre sein.

Aber auf dem Boden dieser unumgänglichen Zustimmung erheben sich nun doch einige klärungsbedürftige Fragen:

1. Bevor man ins Einzelne geht, kann man ganz allgemein fragen, ob denn eine solche wie auch immer noch näher zu bestimmende Vorstellung von Selbststeuerung der Kirche überhaupt in den Köpfen derjenigen existiert, die konkrete Entscheidungen in der Kirche zu fällen haben. Ist also diese These vielleicht ganz wirklichkeitsfremd? Laufen all diese Entscheidungsprozesse nicht einfach nach einem ganz allgemeinen Schema ab, nach welchem man beispielsweise auch in weltlichen Gremien verfährt? Zumindest aus der Außenperspektive, etwa der Perspektive von Journalisten, die über die Beschlüsse einer Synode berichten, sieht es doch so aus: Da hat man bezüglich irgendeiner Frage, wie beispielsweise nach der Anerkennung nicht-ehelicher Lebensformen, bestimmte Alternativen, die von konservativen Kräften auf der einen Seite und von fortschrittlichen Kräften auf der anderen Seite vertreten werden. Diese Alternativen müssen klar benannt werden. Dabei zeigt sich, dass verschiedene Interessen im Spiel sind. Und dann muss man eben entweder einen Kompromiss finden – oder aber so oder so entscheiden. Diese Entscheidung wird dann durch Abstimmung nach demokratischen Regeln herbeigeführt. Sofern man sich an diese Regeln hält, ist alles in Ordnung.

Kirchliche Entscheidungen werden also in der Regel nach dem üblichen Modell von Interessengegensätzen, in Bezug

auf die nach demokratischem Verfahren eine Entscheidung getroffen werden muss, interpretiert. Dabei wird den Synodalen wohl auch eine gewisse Moral unterstellt: dass sie helfen wollen, dass sie überhaupt gute Absichten haben, vielleicht auch, dass sie jedenfalls nicht mehr intrigieren als sonstige Parlamentarier. Aber dass und wie kirchliche Entscheidungen etwas mit einem Rückbezug auf die Lehrgrundlagen der Kirche zu tun haben, gar mit dem konfessionellen Bekenntnis, wird kaum wahrgenommen, geht auch nicht in die Berichterstattung ein. Auch die Synodalen dürften in den meisten Fällen nicht an so etwas denken, denn viele Entscheidungen sind ja tatsächlich von der Art, dass man nicht gleich das Bekenntnis bemühen muss: Gehaltsfragen beispielsweise. Anders ist es, wenn es etwa um die Annahme der Ergebnisse von interkonfessionellen Lehrgesprächen geht. Grundsätzlich aber sind die Synodalen verpflichtet, Beschlüsse zu fassen, die mit dem Bekenntnis vereinbar sind – weshalb es auch in der Verfassung der NEK ein diesbezügliches Vetorecht des Bischofskollegiums und der Kirchenleitung gibt, auch wenn ein solches Veto durch erneuten Synodenbeschluss unwirksam gemacht werden kann.¹⁰

Die These, das ist hier als Fazit festzuhalten, ist also nicht reine Theorie, sie ist kirchenrechtlich abgesichert, und zwar vielfältig. Zu verweisen wäre u.a. auch auf die Ordinationsverpflichtung, auf das Gelübde der Synodalen und Kirchenvorsteher und auf das Lehrbeanstandungsverfahren. Kirchliche Entscheidungsprozesse und kirchliche Amtsführung zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht nur verfassungsgemäß wie sonst üblich, sondern auch bekenntnisgemäß sein müssen. Und es ist sogar eine Spannung denkbar zwischen dem, was rechtlich zulässig ist, und dem, was das Bekenntnis verlangt.

Die Kirche kann sich also auch nicht mit dem Schema „Legitimation durch Verfahren“ begnügen, das unter anderem für die schulische Curriculumreform entwickelt wurde. Da man sich auf keine inhaltliche Bildungsvorstellung als Maßstab einigen kann, müssen Lehrplanentwürfe von allen

Beteiligten und nach einem durchsichtigen Weg durch die Instanzen diskutiert werden. Und wenn dann alle Instanzen mehrheitlich zugestimmt haben, ist die Sache so gut legitimiert, wie das überhaupt möglich ist. Die Kirche hat im Unterschied dazu etwas, das mit einer inhaltlich bestimmten Bildungsidee vergleichbar ist. Sie fußt in allen ihren Entscheidungen und Handlungen auf einem vorgängigen Konsens.

2. Was heißt nun *Lehre* der Kirche? Der Ausdruck hat bekanntlich mehrere Bedeutungen. Nach reformatorischem Sprachgebrauch bedeutet Lehre erstens und grundlegend die Verkündigung der Kirche, wie sie exemplarisch durch die Predigt erfolgt. Das ist auch in CA 7 mit der *pura doctrina evangelii* gemeint, wie der deutsche Text unmissverständlich klar macht, wenn es dort heißt „bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden“ bzw. „denn dieses ist genug zur wahren Einigkeit der christlichen Kirchen, dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt (wird).“ Bonhoeffer hat offenbar den deutschen Text übersehen, wenn er hier eine Festlegung auf reine Lehre im Sinne der späteren lutherischen Orthodoxie vermutete.¹¹ Lehre ist zweitens das, was die Vertreter eines Kirchentums als ihr gemeinsames theologisches Bekenntnis zu Papier bringen und öffentlich als für sie gültige Erkenntnis vertreten. Die CA ist Lehre in diesem Sinne. „*Ecclesiae magno consensu apud nos docent*“ heißt es oder auch „bei uns wird gelehrt“. „Wir glauben, lehren und bekennen“ ist dann die typische Formulierung der Konkordienformel. Diese Lehrdokumente, die das konfessionelle Selbstverständnis einer sich gerade konstituierenden kirchlichen Gemeinschaft formulieren, sind entsprechend in affirmativen Artikeln, auf deren Grundlage dann oft auch etwas verneint oder verworfen wird, abgefasst: *sic et non*. Auch die Barmer Theologische Erklärung von 1934 ist Lehre auf dieser Stufe von Lehre. Und Lehre ist schließlich drittens das, was ein einzelner, meistens akademischer Theologe als seine Lehrmeinung auf dem Katheder vertritt oder veröffentlicht,

auch wenn er dabei nicht nur für sich sprechen will. Melanchthons Loci sind Lehre in diesem dritten Sinne, in welchem „Lehre“ sich dem nähert, was wir Theorie nennen. Hier ist zwar die Verkündigung und ihr Inhalt vorausgesetzter Gegenstand, und sofern es sich um Theorie für die Kirche und ihre Praxis handeln soll, muss auch auf Lehre der zweiten Art Bezug genommen werden, aber dieser Gegenstand wird in reflexiv-theoretischer Form behandelt. Lehre in diesem dritten Sinne ist Rechenschaft über den Glauben mit methodisch-wissenschaftlichen Mitteln. Es werden Fragen gestellt, Alternativen erwogen und auf ihre Konsequenzen hin bedacht, es werden Problemlösungen angeboten. Es ist auch klar, dass spätestens auf dieser Stufe eine enorme Vermehrung von Themen auftritt.

Es wäre naheliegend, aber gleichwohl ein Missverständnis, wenn man diese dritte Form von Lehre, da sie ja die beiden anderen Formen voraussetzt und bedenkt, mit jener *Auslegung* von Lehre, durch die die Kirche gesteuert werden soll, in exklusiver Weise identifizieren würde. Dadurch ergäbe sich dann ein Primat der Theologen vom Fach, wenn es um Kirchenleitung durch Auslegung von Lehre geht. Natürlich *ist* Theologie Auslegung von Lehre. Aber Lehre ist in allen drei Formen mit Auslegung verbunden. Die Bekenntnisschriften sind in einer bestimmten Situation verfasst worden, in der man sich gegen bestimmte Meinungen abgrenzen musste. Und diese Abgrenzung ist natürlich Auslegung. Sie kommt in der beständigen Abfolge von Affirmation und Negation zum Ausdruck. Und wenn ein Christ auf der elementaren Stufe von Lehre bezeugt, woran er glaubt und was das für sein Leben bedeutet, kommt auch hier schon Individuelles und damit Auslegung ins Spiel. Jede Predigt ist ein Beitrag zu dieser Auslegung.

Auf welche Form von Lehre beziehen wir uns, wenn wir sagen „Kirche wird durch die Auslegung ihrer Lehre geleitet“? Nicht auf die dritte Form! Damit würde sich die Kirche in ihren Entscheidungen und Kurskorrekturen unmittelbar an

den Streit zwischen einzelnen Theologen ausliefern: ob man es nun mit Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Schleiermacher oder sonst jemand aus der unmittelbaren Gegenwart halten will. Nicht dass gegenwärtige Theologie gar keine Rolle spielte, aber sie darf nicht funktional an die Stelle derjenigen Lehre gesetzt werden, die die Kirche bereits als ihre Grundlage anerkannt und als solche in der Präambel ihrer Verfassung benannt hat. Deshalb ist es, nebenbei bemerkt, auch nicht zulässig, partikulare gegenwärtige Theologie in diese Präambeln hineinzuschreiben, auch wenn diese Theologie einer Mehrheit noch so sehr einleuchtet. Wir hatten einen entsprechenden Streit gerade in der nordelbischen Synode zum Thema Israel.

Als Lehre der Kirche, die es auszulegen gilt, bleiben also nur die erste und die zweite Gestalt von Lehre, in Texten ausgedrückt: die Heilige Schrift, der Kanon, über dessen Perikopen wir ja auch predigen, und die Bekenntnisschriften. Entsprechend formulieren auch die Präambeln aller Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), so z.B. – noch einmal – die nordelbische Verfassung: „Die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche bekennt als ihre Grundlage das Evangelium von Jesus Christus, wie es im Zeugnis der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments gegeben und in den altkirchlichen Bekenntnissen und den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften ausgelegt und bezeugt ist.“ Auf einen solchen Satz oder die entsprechenden Sätze aus den anderen gliedkirchlichen Verfassungen ist übrigens auch zu verweisen, wenn wir gefragt werden, was denn in unserem Fall mit den „Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ gemeint ist, in Übereinstimmung mit denen der Religionsunterricht nach Artikel 7.3 GG zu erteilen ist. Wir würden hier keine dogmatischen Lehrsätze aufzählen, wie es die Katholiken mit ihrem Denzinger tun können, sondern wir würden diese Quellen nennen, zu denen wir uns, wenn irgend möglich, positiv ins Verhältnis setzen müssen.

Der zitierte Satz stellt auch das Verhältnis zwischen Heiliger

Schrift und Bekenntnisschriften klar: Die Bekenntnisschriften sind selbst Auslegung der Heiligen Schrift, sie dokumentieren, wie die Reformatoren, denen wir die spezifische Gestalt unserer Kirche verdanken, das Evangelium von Jesus Christus oder die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus verstanden haben. Dementsprechend verweisen auch die Bekenntnisschriften in einer Weise auf die Heilige Schrift zurück, die jede Gleichstellung mit ihr – und damit das tridentinische Prinzip Schrift *und* Tradition – ausschließt. Der klassische Beleg dafür ist die Einleitung zur Konkordienformel: „Wir glauben, lehren und bekennen, dass die einzige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testamentes.“¹² Und der Text zieht daraus die Konsequenz, dass andere Schriften alter oder neuer Lehrer der Heiligen Schrift nicht gleich zu halten sind, sondern nur als Zeugen angenommen werden sollen, „welchergestalt nach der Apostelzeit und an welchen Orten solche Lehre der Propheten und Apostel erhalten worden“. Damit ist dann auch der Status der Bekenntnisschriften selber bezeichnet, und dieser Status schließt ihre Kritisierbarkeit durch an der Schrift gewonnene Erkenntnis ein. Sie haben also einen formal anderen Charakter als katholischerseits die im Denzinger zusammengestellten Lehrentscheidungen der Konzilien und Päpste.

Gleichwohl ist die beständige Orientierung an Lehrdokumenten der Reformationszeit für evangelische Theologie und Kirche geboten. Auch Schleiermacher, der bekanntlich ein recht kritisches Verhältnis zu den Bekenntnisschriften hatte und auch einzelne Lehraussagen der CA verworfen hat – z.B. in den so genannten Augustanapredigten¹³ –, hat sich doch bemüht, den Konsens mit den lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften in seiner Unionsdogmatik soweit wie möglich herzustellen. Der Rückbezug ist deshalb geboten, weil diese Lehrdokumente dasjenige Auslegungsmuster des biblischen Offenbarungszeugnisses enthalten, das für die Entstehung des evangelischen Kirchentums konstitutiv war. Die

reformatorischen Kirchen können sich nur so lange reformatorisch nennen, wie sie die Kontinuität und die substantielle Übereinstimmung in zentralen Punkten mit ihrem geschichtlichen Ursprung nachweisen können. Ihre eigene Identität hängt daran, konstituiert sich geradezu durch den Vollzug dieses Nachweises. Selbststeuerung heißt ja immer auch Identitätswahrung, und diese erfolgt auf theologischer Ebene durch den affirmativen Rückbezug auf Schrift und reformatorisches Bekenntnis, auf praktischer Ebene einerseits durch den Brauch, dass Sonntag für Sonntag über biblische Texte in reformatorischer Perspektive gepredigt wird, andererseits durch die Orientierung kirchlicher Entscheidungen disponierender und kommunikativer Art an diesen Grundlagen. Das führt zur nächsten Frage:

3. Gibt es bestimmte Lehrstücke in den Bekenntnisschriften, die für die Leitung der Kirche von besonderer Bedeutung sind? Seit der Leuenberger Konkordie von 1973 sind das nicht mehr in vorderster Front die Aussagen über spezifisch lutherisches Abendmahlsverständnis in Abgrenzung zum reformierten. Sie sind zwar keineswegs bedeutungslos geworden, aber sie sind gleichsam ins zweite Glied zurückgetreten. Von vorrangiger Bedeutung sind jedoch die Aussagen über das Wesen und die Einheit der Kirche und, aufs Engste damit zusammenhängend, über die *pura doctrina evangelii* in ihrer Bezogenheit auf das evangelische Verständnis von Rechtfertigung. Zu beidem nur knappe Hinweise:

a) Die Aussagen über die Kirche, vor allem in CA 7 und 8, auch CA 5 und 14, sind schon deshalb kybernetisch höchst wirksam, weil sie eine fast unbegrenzte Gestaltungsfreiheit gewährleisten. Hier wird eben nicht irgendein historischer Zustand der Kirche ein für alle Mal festgeschrieben: keine Agenden, keine Riten, keine Hierarchie, keine besonderen Veranstaltungsformen, keine Missionsstrategien, keine Gemeindeaufbaukonzepte. Das alles ist unter dem Gesichtspunkt der Zweckdienlichkeit im Blick auf die Grundfunktion der Kirche, die Evangeliumsverkündigung durch Wort und

Sakrament, zu gestalten. Die gesamte Ämterstruktur steht zur Disposition, freilich mit Ausnahme des Pfarramtes (CA 14), meine ich nun doch. Das *ministerium verbi* muss es geben, nicht als Amt, das *vor* der Kirche gestiftet wäre und aus dem sich das Sein der Kirche ableitete, wie es nach katholischem Verständnis für das Bischofsamt der Fall sein soll, sondern als Amt, das *in* der christlichen Gemeinschaft, in der Kirche sich konstituiert und zu pflegen ist und das dafür zu sorgen hat, dass das Evangelium Anrede an die Kirche bleibt, nicht in ihren Besitz übergeht. Aber auch dieses *ministerium verbi* ist nach Gesichtspunkten der Zweckdienlichkeit zu gestalten und zu verändern. Deshalb war es auch kein Bruch in unserem Kirchenverständnis, wenn wir seit einigen Jahrzehnten Frauen ordinieren. Das wird von außen (und leider auch von innen) zwar oft so wahrgenommen: Frauen haben diese Männerbastion gestürmt und aus der Kirche etwas ganz anderes gemacht. Nein, eben nicht! Es hat Kämpfe gegeben, es war ein sensationeller Vorgang und dennoch normal, ein Vorgang, der wohl das Erscheinungsbild des Pfarramtes verändert hat, aber nicht die Funktion des Pfarramtes, geschweige denn die Identität der evangelischen Kirche.

Das reformatorische Kirchenverständnis eröffnet also Freiheit, eröffnet einen großen Spielraum auch für die planende Vernunft, setzt nebenbei bemerkt auch praktische Theologen, die sich mit Kybernetik und Kirchentheorie befassen, ins Brot.

Es ist gerade der angebliche „Minimalismus“ der Kirchendefinition von CA 7, der der Praktischen Theologie wirklich etwas zu tun gibt.¹⁴ Der Freiheitsgewinn der Reformation, der in der CA seinen deutlichen Niederschlag findet, muss immer wieder ins Bewusstsein gehoben werden. Der Geist wird eben nicht gedämpft. Auch muss jeder, der mit dem Rückbezug der Kirche auf das reformatorische Bekenntnis die Vorstellung von einer Fessel verbindet – eine Assoziation, die sich immer wieder einstellt –, sich fragen lassen, ob er denn etwa irgend etwas von dem, was die CA abschafft oder verwirft, wieder

einführen möchte: den Zölibat, die Priesterweihe, die Mönchsgelübde, bestimmte Speise- und Fastengebote als verpflichtende Vorschrift (bloße Empfehlungen zur *praxis pietatis* oder zur Aszetik, auf die auch die Reformatoren nicht verzichten, sind etwas anderes), die Zuhilfenahme des weltlichen Arms bei der Verbreitung des Glaubens, die Ehegerichtsbarkeit der Bischöfe usw.

Indem der Kirchenartikel zugleich positiv deutlich macht, worin die Einheit der Kirche bzw. der Kirchen besteht, nämlich genau in dem, worin auch ihre geistliche Substanz und Wahrheit besteht, macht er Kirchengemeinschaft über kulturelle und politische Grenzen hinweg möglich und organisierbar. Leuenberg ist konsequente Umsetzung von CA 7.

b) Was heißt *pura doctrina evangelii*, reine oder lautere Verkündigung des Evangeliums? Was Bedingung der Einheit sein soll und als Kriterium aller sachgemäßen theologischen Arbeit und allen kirchlichen Handelns verwendbar sein soll, darf in sich selbst nicht unklar sein, muss auch außerhalb des theologischen Streites stehen. Mein Vorschlag in Anlehnung an den Rechtfertigungsartikel lautet: Rein oder lauter ist die Verkündigung des Evangeliums, ist die Lehre auf allen drei Stufen von Lehre, immer dann, wenn sie konsequent antimetritorisch ist – wenn sie also jede Form von Werkgerechtigkeit und Selbstgerechtigkeit, Vertrauen auf menschliche Aktivität und deren Resultate ausschließt – und allein auf die Barmherzigkeit Gottes verweist. Ob so gelehrt und gepredigt wird, ist durchaus festzustellen – es handelt sich um eine erkennbare *nota ecclesiae verae* –, nicht festzustellen ist, jedenfalls nicht für das menschliche Auge, ob so auch im Herzen geglaubt wird. Es geht also nur um dieses klare Entweder-Oder: Worauf setzt du dein Vertrauen, auf das eine oder auf das andere? Der Glaube ist ja im Kern *fiducia* –, woran hängst du dein Herz? Oder auch, reformiert ausgedrückt: „Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?“ Zieht man dagegen irgendeine spezielle christologische Theorie, etwa die Anselmsche Satisfaktionslehre, mit in die *pura doctrina* bzw.

in den Rechtfertigungsartikel hinein als Bedingung ihrer Reinheit, dann liefert man diese *nota ecclesiae* dem theologischen Streit zwischen verschiedenen Theorien aus, und sie wird als Kriterium unbrauchbar.

4. Eingangs wurde ausgeführt, dass auch die katholische Position sich die These „Leitung der Kirche durch Auslegung ihrer Lehre“ aneignen kann.¹⁵ Abgesehen davon, dass der Begriff Lehre der Kirche hüben und drüben anders akzentuiert wird, wird die Differenz deutlich, wenn man nach dem Subjekt der Auslegung fragt. Die römisch-katholische Kirche beansprucht, im bischöflich-päpstlichen Lehramt (*Magisterium*, *Potestas jurisdictionis*) eine autoritative, mit besonderer Amtsgnade ausgestattete Instanz zu besitzen, welche die Lehre maßgeblich auszulegen hat und unter bestimmten Umständen auch irrtumsfrei auslegt. Und dann können die Produkte solcher Auslegung auch noch mit unterschiedlichen Verbindlichkeitsgraden markiert werden: Manches ist *fide divina credendum*, manches *fide catholica credendum*, bei anderem handelt es sich nur um *sententiae probabiliore*s oder *probabile*s – hier fällt das korrespondierende Anathema weg. Und schließlich gibt es noch *opiniones toleratae*. Die Abstufungen sind sogar noch feiner. Für die Verwerfung von Meinungen gibt es entsprechende Abstufungen. Wir haben weder ein solches Lehramt, noch eine solche Sicherheitsgarantie, noch eine so famose Skala von Verbindlichkeitsgraden.

Die evangelische Kirche ist mit einem Ausdruck von Christoph Schwöbel eine „Interpretationsgemeinschaft“.¹⁶ Ich setze hinzu – und das ist erst die Pointe –: eine Interpretationsgemeinschaft mit vielen, prinzipiell gleichberechtigten Interpreten. Dass sie alle gleichberechtigt sind, heißt nicht, dass sie alle gleichen Einfluss hätten, auch nicht, dass wir allen Personen gleichen Einfluss verschaffen müssten – das liefe unter anderem auf eine Unterminierung des Pfarramtes hinaus. Aber prinzipiell kann in der evangelischen Kirche jeder gegen jeden in Sachen des Glaubens und der Ethik Recht

haben, auch z. B. jeder Laie gegen jeden Bischof. Viele Interpreten, viele Ausleger, das macht die Sache schwierig! Lehre plus Auslegung tritt nach Eilert Herms in positionaler Brechung und auf wenigstens vier personalen Ebenen auf (nicht zu verwechseln mit den oben genannten Charakteren von Lehre): auf der Ebene des so genannten Laien, auf der Ebene der Pfarrerschaft, auf der Ebene von Personen in kirchenleitenden Ämtern und auf der Ebene der akademischen Theologie.¹⁷ Dem entspricht es, dass wir nur selten so mit einer Stimme reden können, wie es dem katholischen Lehramt, das die kirchenoffizielle Position vertritt, sehr viel öfter – um nicht zu sagen: prinzipiell immer – möglich ist.

Soll es in unserer Kirche nicht zu einem unerträglichen Chaos von Stimmen, Meinungen und Entscheidungsoptionen kommen, dann müssen vier Regeln beherzigt werden:

Erstens muss der Rückbezug auf die biblischen und reformatorischen Texte gepflegt werden. *Das* ist im Blick auf gegenwärtige Situationen auszulegen.

Zweitens darf keine Sonderhermeneutik propagiert werden, etwa eine charismatisch angehauchte. Vielmehr müssen die allgemeinen Regeln des Textverstehens angewendet werden.

Drittens ist die Kommunikation zwischen den personalen Ebenen zu pflegen. Das heißt z. B., dass die Kirchen ihre Strukturrescheidungen und ihre Lehrgespräche nicht fakultätsfern betreiben sollten.

Und viertens muss darauf geachtet werden, dass geschulte theologische Kompetenz in allen Entscheidungsgremien hinreichend vertreten ist.

Diese vier Regeln werden auch *tant bien que mal* beachtet, und deshalb funktioniert die Kirche einigermaßen. Sicherheit gibt es freilich nicht. Die Rechnung, dass Synoden kraft ihres theologischen Sachverständes das Richtige beschließen, ist

nicht immer aufgegangen, wie man weiß; aber wir haben keine andere Rechnung und wollen auch keine andere. Wir vertrauen darauf, dass sich die Wahrheit des Evangeliums in dieser vielgestaltigen und vielschichtigen Interpretationsgemeinschaft immer wieder Gehör und Geltung verschafft.

IV. Zur Behauptung und Bewährung der These

„Behauptung“ meint, dass die These sich durchsetzen muss gegen andere Steuerungsmechanismen. „Bewährung“ heißt, dass sie sich als orientierungskräftig erweisen muss in Bezug auf bestimmte Alternativen. Ich gebe Hinweise zu beidem, allerdings nur in Gestalt von Problemanzeigen und Impressionen.

Gegen welche alternativen Steuerungsmechanismen muss die These derzeit sich behaupten bzw. kritisch zur Geltung gebracht werden?

a) Eine Position, gegen die die These zur Geltung zu bringen ist, wurde schon angedeutet mit dem Stichwort „Legitimation durch Verfahren“. Natürlich begegnet diese Wendung selber nicht im Raum der Kirche. Man nähert sich aber diesem Begründungsschema an, wo immer man – ausdrücklich oder stillschweigend – den Bekenntnisbezug für irrelevant hält, weil es sich um altprotestantische Texte handele, und die Kirche einfach als Organisation versteht, in der eben alles auf demokratische Weise entschieden wird. Man muss demgegenüber hervorheben und der innerkirchlichen Öffentlichkeit klarmachen, dass – trotz aller historischen Beziehungen zwischen Demokratie und der Entstehung moderner Kirchenverfassungen, besonders greifbar nach 1918 – all das, was in der Kirche „demokratisch“ ist, sich nicht einfach einem Import aus dem politischen in den kirchlichen Bereich verdankt, den man dann beständig weiter forcieren müsste, sondern dass es dem Wesen der evangelischen Kirche, insbesondere der Lehre vom Priestertum aller Glaubenden, entspricht und dessen zeitgemäße Darstellung ist. Demokratie in der Kirche kann

nur in Verbindung mit unserer These funktionieren. Demokratische Verfahren sind zwar unerlässlich, aber sie sind nur eine notwendige, nicht die hinreichende Bedingung sachgemäßer kirchlicher Entscheidungsprozesse.

b) Wir haben kein autoritatives Lehramt, und daraus resultieren bestimmte Probleme kirchlicher Entscheidungsfindung und kirchlicher Repräsentanz in der Öffentlichkeit, Schwierigkeiten, die wir in Kauf nehmen müssen, die aber durch Beachtung der am Ende des dritten Teils genannten Regeln in Grenzen gehalten werden können. Es besteht die beständige Gefahr, dass wir uns so verhalten, als hätten wir doch so etwas wie das katholische Lehramt. Das kann auf dreierlei Weise geschehen:

Erstens durch Etablierung von Expertokratie in der Kirche, wonach die Theologen vom Fach und die Pfarrerschaft die Leitung an sich reißen würden. Diese Gefahr ist zur Zeit nicht existent, so wenig, dass ich meinerseits den Faktor wissenschaftliche theologische Bildung eher stärken möchte.¹⁸

Die zweite Möglichkeit besteht in einem gewiss ungewollten, aber doch faktisch praktikierbaren Neoklerikalismus, und zwar auf der Ebene der Kirchengipfel und der kirchlichen Prominenz. In der Öffentlichkeit, in den Medien interessiert eigentlich nur das, was von prominenter Stelle geäußert wird. Die Mechanismen und Gepflogenheiten der Mediengesellschaft machen unter der Hand aus den evangelischen Bischöfen und Kirchenpräsidenten etwas anderes und mehr als das, was sie laut Kirchenverfassung und evangelischem Kirchenverständnis sind, nämlich lediglich „Pastoren, denen der leitende geistliche Dienst (in ihrer Landeskirche) anvertraut ist“. Nun werden sie umfunktioniert zu maßgeblichen und nahezu verbindlichen Wortführern der Kirchen in allen die politische und gesellschaftliche Öffentlichkeit betreffenden Fragen. Dabei wird auch die Differenz zu den katholischen Bischöfen überspielt. Regelmäßig werden der Vorsitzende der katholischen Deutschen Bischofskonferenz und der Ratsvorsitzende

der EKD nebeneinander gezeigt, und dann wird verallgemeinert: Die Kirchen vertreten in Bezug auf ein die Gesellschaft beschäftigendes Problem – beispielsweise das Zuwanderungsgesetz oder die Irakkrise – diese oder jene Position. Um nicht missverstanden zu werden: Die Bischöfe sollen und müssen sich äußern, zwar nicht zu allem, aber doch zu wesentlichen Fragen, in denen das christliche Menschenbild und die christliche Ethik tangiert sind. Aber hier muss über dreierlei nachgedacht werden:

Erstens darüber, inwiefern und in welchen Fällen ein einzelner Christ – er gehöre zur Prominenz oder nicht – *vox ecclesiae* sein kann, also für alle Kirchenmitglieder sprechen kann. Zweitens darüber, was in der Kirche an eine Instanz – sie sei eine Person oder ein Gremium – delegierbar ist und was nicht. Politische Optionen sind es beispielsweise nicht. Und drittens ist über die der evangelischen Kirche angemessene Art von Repräsentanz in der Öffentlichkeit nachzudenken. In meiner Kirchentheorie habe ich drei Modelle zur Repräsentanz der Kirche durch ihre Spitze skizziert¹⁹: Das erste Modell ist das der hierarchisch-autoritativen Repräsentanz, wonach die Spitze das Ganze repräsentiert, weil das, was die Spitze sagt, weil *sie* es sagt, auch für das Ganze gilt. Dieses Modell ist – jedenfalls evangelischerseits – gänzlich inakzeptabel. Die Presse neigt aber dazu, mit diesem Modell zu hantieren. Das zweite ist das Kommuniké-Modell von Repräsentanz: Die Spitze, der Bischof etwa, artikuliert für die Öffentlichkeit, was schon Konsens oder Mehrheitsmeinung ist, hält sich aber persönlich zurück. Das dritte Modell ist das der exemplarischen Repräsentanz des Ganzen. Der Bischof macht exemplarisch Gebrauch von seiner evangelischen Freiheit, formuliert seine eigene Meinung in Bezug auf irgendein Problem oder Thema und begründet seine Meinung theologisch, also durch Auslegung der Lehre, wobei zugleich deutlich werden kann, dass je nach Situationseinschätzung auch andere Optionen im Rahmen dessen, was die Lehre zulässt, möglich sind. Es ist wichtig, dass Bischöfe deutlich machen, nach welchem Modell ihre Äußerungen zu verstehen sind. Wird hier nicht klar unter-

schieden, dann kann es passieren, dass ein Bischof sich zwar gemäß seinem Selbstverständnis nach dem Modell exemplarischer Repräsentanz äußert, seine Äußerung aber in der Presse nach dem hierarchischen Modell interpretiert wird, während, um die Konfusion komplett zu machen, die Kirchenmitglieder die Äußerung nach dem Kommuniké-Modell verstehen und, wenn sie sich nicht identifizieren können, anfangen, über ihre Kirchenmitgliedschaft nachzudenken.

Die dritte Möglichkeit, sich so zu verhalten, als hätten wir so etwas wie das spezielle Lehramt, besteht darin, dass Synoden, um es plakativ zu sagen, anfangen, Konzil zu spielen nach altkirchlichem Muster, also Theologiegeschichte zu schreiben oder ethische Richtlinien für alle zu beschließen. Auch hier ist wiederum klar, dass Synoden sich zu theologischen und ethischen Fragen äußern dürfen und manchmal sogar müssen. Sie müssen sich nicht auf die kirchliche Gesetzgebung und auf den Haushalt beschränken.

Diese Art von Synodenaktivität hat aber in letzter Zeit doch etwas überhand genommen. Und vor allem geht es auch hier wieder darum, mit welchem Bewusstsein das geschieht, ob man meint, „theological correctness“ zu definieren und den Kurs der Kirche maßgeblich zu bestimmen. Synoden müssen wissen, dass sie sich mit ihren inhaltlichen Äußerungen zu theologischen Fragen in Konkurrenz, in legitime Konkurrenz, begeben zu dem, was die Pfarrer und Pfarrerinnen vor Ort predigen und lehren, und auch zur Lehr- und Publikations-tätigkeit der akademischen Theologen sowie zu Äußerungen kirchlich engagierter Journalisten und dass synodale Voten vielleicht mehr öffentliche Aufmerksamkeit auf sich ziehen, aber nicht mehr bzw. genau so wenig Verbindlichkeit beanspruchen dürfen wie all diese anderen Äußerungen auch.

Die so genannte Denkschriftendenkschrift von 1970 hat das zwar unmissverständlich klargemacht²⁰, es ist aber trotzdem immer wieder in Erinnerung zu rufen. Synodenentscheidungen im Bereich des kommunikativen Handelns sind nicht

verbindlich, Synodenentscheidungen im Bereich des disponierenden Handelns sind dagegen verbindlich.

2. Zur *Bewährung* der These noch einige aktuelle Beispiele. Die orientierende Kraft der Lehre besteht ja darin, dass einerseits Grenzen gezogen werden, bei deren Überschreitung man aufhört, evangelisch oder lutherisch zu sein, und dass andererseits bei mehreren möglichen Optionen eine aus Gründen der Treue zum eigenen Bekenntnis den Zuschlag erhält.

Ein Bewährungsfeld der These ist das ökumenische Gespräch und die Regelung der Beziehungen zu anderen konfessionsgleichen und konfessionsverschiedenen Kirchen. Zu nennen ist hier auch die aktuelle Frage, ob die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) aufgelöst werden soll. Den hierzu schon vorgebrachten pragmatischen, kirchenpolitischen und ökumenisch-theologischen Überlegungen möchte ich nur kurz ein weiteres Argument zugunsten der Beibehaltung dieses Kirchenbundes, das auf der Linie der hier vertretenen These liegt, hinzufügen. Die verschiedenen Partikularkirchen, deren Gesamtheit die *ecclesia universalis* (nicht zu verwechseln mit der verborgenen Kirche des Glaubens) darstellt, müssen sich, um der *ecclesia universalis* eine geordnete Gestalt zu geben, sowohl zu konfessionsgleichen als auch zu konfessionsverschiedenen Kirchenbünden zusammenschließen, ohne ihre jeweilige kirchenregimentliche Autonomie aufzugeben.²¹ Dann aber wäre es so etwas wie ein Webfehler im Netz der Universalkirche, wenn, obschon nur auf nationaler Ebene, konfessionsgleiche Kirchenbünde entweder ganz aufgelöst oder dem konfessionsverschiedenen Kirchenbund der EKD als besondere Abteilung subordiniert würden. Dass aus arbeitsökonomischen Gründen wohl etliche Strukturveränderungen bzw. -vereinfachungen vorgenommen werden müssen, steht auf einem anderen Blatt.

Bewähren muss sich die These im Bereich des Verhältnisses der Kirche zum Staat, zur Wirtschaftsordnung, zu den Erregenschaften moderner Technologie und zur Kultur ein-

schließlich des gesamten Bildungswesens. Das kann hier nicht ausgeführt werden.

Und schließlich ist auch zu nennen die Frage, ob wir angesichts geringerer Mitgliedszahlen, insbesondere der geringen Zahlen in den östlichen Gliedkirchen, am Konzept der Volkskirche festhalten wollen und wie Volkskirche zu gestalten ist. Ich denke, dass die These ein eindeutiges Ja zur Volkskirche verlangt. Volkskirche ist in erster Linie nicht eine Frage der Quantität, sie ist ein Konzept qualitativer Gestaltung kirchlichen Lebens.²² Volkskirche heißt nicht, dass alle in der Kirche sind, sondern dass Kirche so gestaltet wird, dass alle in ihr sein könnten, sofern sie nur mit der Botschaft der Kirche etwas anfangen können. „Alle“, das heißt unabhängig von Bildungsstand, sozialer Schicht, Geschlecht, Alter, sexueller Prägung, ethnischer Zugehörigkeit, ästhetischer Präferenz, politischer Richtung.

Eine Kirche, die eine dieser Gruppen verprellt oder sich positiv auf eine der entsprechenden Gruppen, etwa das Bildungsbürgertum, kaprizieren würde, wäre keine Volkskirche mehr, weil hier andere Zugehörigkeits- und Verbundenheitskriterien ins Spiel kämen als das einzig sachgemäße, wie es durch den Ausdruck *congregatio sanctorum* definiert ist. Volkskirche muss infolgedessen ein differenziertes Angebot entwickeln und *zugleich* die Mitte stärken: den Gottesdienst für das ganze christliche Volk.²³ Ich denke, dass dieses Verständnis von Volkskirche sich sehr wohl aus unserem Bekenntnis begründen lässt.

Und diese auf alle eingestellte und um alle werbende Kirche muss keineswegs profillos sein. Gänzlich inakzeptabel wäre eine Vorstellung von Kirche ganz allgemein als Ort religiöser Deutungskultur in der Gegenwart ohne deutliche Rückbindung an die biblischen und reformatorischen Grundlagen. Die Gretchenfrage in unserer Kirche lautet nicht „Wie hältst du’s mit der Religion?“, sondern „Wie hältst du’s mit der Reformation?“.

Anmerkungen

¹ Die These ist dem Abschnitt über die „Selbststeuerung der Evangelischen Kirche“ in Reiner Preul, *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche*, Berlin/New York 1997, dort 41-49, entnommen. Meine dortigen Ausführungen zur These basieren teilweise auf Eilert Herms, *Die Lehre im Leben der Kirche*, in: ders., *Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie*, Tübingen 1990, 119-156.

² Wilfried Härle, *Allgemeines Priestertum und Kirchenleitung nach evangelischem Verständnis*, in: *MJTh VIII/1996 (Kirche)*, 61-81. Zu Luthers Lehre vom Allgemeinen Priestertum in all ihren Facetten vgl. Harald Goertz, *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther*, Marburg 1997.

³ Vgl. hierzu Christoph Dinkel, *Kirche gestalten – Schleiermachers Theorie des Kirchenregiments*, Berlin/New York 1996, bes. 166-187.

⁴ Vgl. Reiner Preul, *Synode III/2. Neuzeit seit Schleiermacher*, in: *TRE*, Bd. XXXII, 2001, 576ff.

⁵ Vgl. zum folgenden Reiner Preul, *Kirchentheoretische Fundierung der Praktischen Theologie*, in: Georg Lämmelin/Stefan Scholpp (Hg.), *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen u. Basel 2001, 111-129, bes. die Systemskizze 117ff.

⁶ Auf dieses Abhängigkeitsverhältnis ist die von Eilert Herms vorgeschlagene Unterscheidung zwischen konditionierenden und direktiven Leitungsakten bezogen. Es ist die Auslegung von Lehre, wie sie beispielsweise der Pfarrer in seiner Verkündigungspraxis betreibt, welche den direktiven Maßnahmen Bedingungen setzt. Eilert Herms, *Das evangelische Pfarramt als Leitungsamt*, in: ders./Friedrich Schweitzer (Hg.), *Führen und Leiten im Pfarramt. Der Beitrag von Theologie und kirchlicher Lehre*, Norderstedt 2002, 11-55, dort 38.

⁷ Zur Geschichte der Kirchenwahl vgl. Nikolaus Nürger, *Das Synodalwahlsystem in den deutschen evangelischen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert*, Tübingen 1988.

⁸ Vgl. F.D.E. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, kritische Ausgabe, hg. v. Heinrich Scholz, Nachdruck der 3. kritischen Ausgabe, Leipzig 1910, 5. Aufl. Darmstadt o. J., § 312.

⁹ A.a.O. § 313. Diese Funktionszuordnung gilt natürlich nur cum

grano salis, und insofern ist sie nach wie vor sinnvoll. Der Unterschied zwischen den beiden Arten von Kirchenleitung läuft darauf hinaus, dass die kirchliche „Macht“ oder „Autorität“ „als Ausdruck des Gemeingeistes und Gemeinsinnes wirken, die freie geistige Macht aber etwas erst in den Gemeinsinn und Gemeingeist bringen will.“ Ebd. Die derzeitige Praxis von Kirchenleitung zeigt allerdings oft ein anderes Bild. Wenn Synoden und andere kirchenleitende Gremien sich in Ideenküchen verwandeln, kommt es der akademischen Theologie zu, die bewährten Elemente der kirchlichen und theologischen Tradition, also tragfähige Ausdrücke des Gemeinsinnes, erneut zu präsentieren.

¹⁰ Vgl. Art. 70 der Verfassung der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche. In anderen Landeskirchen, aber nicht in allen, gibt es ähnliche Regelungen. In Oldenburg ist nur allgemein von einem Recht der Beanstandung durch den Oberkirchenrat die Rede, ohne Bezug auf die Frage der Bekenntnismäßigkeit. Vgl. Art. 33 der Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg. Alle landeskirchlichen Verfassungen sowie die Verfassung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und die Verfassungen der gliedkirchlichen Zusammenschlüsse sind jetzt abgedruckt in: Dieter Kraus (Hg.), *Evangelische Kirchenverfassungen in Deutschland*, Berlin 2001.

¹¹ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, 1930, Neuausgabe: Werke, Bd. 1, München 1986, 187.

¹² BSLK, 767,14-19. Der lateinische Text spricht von der *unica regula et norma*. Die Ausdrücke *norma normans* (Heilige Schrift) und *norma normata* (Bekenntnisschriften) kommen übrigens in der Konkordienformel nicht vor.

¹³ Vgl. Martin Ohst, *Schleiermacher und die Bekenntnisschriften. Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung*, Tübingen 1989; speziell zu den Augustanapredigten: Reiner Preul, *Schleiermachers Verhältnis zu Melanchthon*, in: Johannes Schilling (Hg.), *Melanchthons bleibende Bedeutung. Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zum Melanchthon-Jahr 1997*, Kiel 1998, 115-133.

¹⁴ Vgl. Dietrich Rössler, *Der Kirchenbegriff der Praktischen Theologie. Anmerkungen zu CA VII*, in: Dieter Lührmann/Georg

Strecker (Hg.), Kirche. FS Günter Bornkamm, Tübingen 1980, 465ff.

¹⁵ Aufschlussreich zu diesem Punkt wie auch zum vorhergehenden ist: Georg Hoffmann, Die Lebensordnung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, neu abgedruckt in: Wilfried Härle/Heinrich Leipold (Hg.), *Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung*, Bd. 2: Kirchenrechtliche Dokumente, Gütersloh 1985, 133-146.

¹⁶ Christoph Schwöbel, Kirche als *Communio*, in: *MJTh VIII/1996 (Kirche)*, 11-46, dort 43.

¹⁷ A.a.O. (s. Anm.1), 140ff.

¹⁸ In der Diskussion wurde darauf hingewiesen, dass sich anstelle der theologischen Experten ein anderes Expertentum etabliert habe: das der an Methoden des Management und Formen der modernen Betriebswissenschaft orientierten Berater. Ob und wie weit hier wirklich die Gefahr einer Überwucherung theologischen Denkens durch marktwirtschaftliche Rationalität gegeben oder ob nicht jenes außertheologische Expertenwissen in den Dienst einer unserer These verpflichteten Kirchenleitung gestellt werden kann, sei hier nicht erörtert. Zum Ausmaß der Inanspruchnahme von Methoden und Denkweisen des Managements in verschiedenen Landeskirchen vgl. Jan Hermelink, *Unternehmerische Konzepte in evangelischen Kirchen. Praktische Verbreitung und theologische Aufgabe*, in: *Praktische Theologie 37/2002*, 245-253.

¹⁹ A.a.O. (s. Anm.1), 238-241.

²⁰ Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen, in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Bd. 1/1, hg. v. der Kirchenkanzlei der EKD, Gütersloh 1978, 43-76, hier 59: „Ebenso wenig wie die Predigt eines Bischofs authentischere und verbindlichere Auslegung des Evangeliums ist als die Predigt eines Gemeindepfarrers, ebenso wenig ist eine kirchliche Äußerung zu gesellschaftlichen und politischen Fragen allein deshalb authentischer und verbindlicher als die Stellungnahme eines Gemeindegremiums oder einzelner Christen, weil sie von einer Kirchenleitung oder einer Synode verabschiedet worden ist.“ (Ziff. 33)

²¹ Vgl. hierzu Eilert Herms, Was heißt es, im Blick auf die EKD von „Kirche“ zu sprechen? in: *MJTh VIII/1996 (Kirche)*, 83-119.

²² Zu dem hier vertretenen Konzept von Volkskirche vgl. § 8 in meiner *Kirchentheorie* sowie Reiner Preul, *So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft*, Darmstadt 2003, 81ff.

²³ Zu den Leistungen des Gottesdienstes als Zentrum des kirchlichen Lebens vgl. Christoph Dinkel, Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes, Gütersloh 2000.

Das Lehramt und die Kirche Anmerkungen zu einem katholischen Spezifikum

Ulrich Ruh

In ihrem zweiten Kapitel befasst sich die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Dei Verbum = DV) mit der Weitergabe der Offenbarung. Dabei fallen zwei Sätze, die als Überschrift für alle Diskussionen der letzten Jahrzehnte über das Lehramt der katholischen Kirche dienen könnten: „Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Christi ausgeübt wird. Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft (DV, 10)“.

Der erste Satz stellt das Lehramt als maßgebliche Instanz für die Weitergabe und verbindliche Auslegung der Offenbarung heraus, wie es sie in dieser Form nur in der katholischen Kirche gibt. Der zweite Satz nimmt davon nichts zurück, unterstellt aber das Lehramt ausdrücklich dem Wort Gottes, indem es den Dienstcharakter betont. Damit stehen die beiden Aussagen in einer gewissen Spannung zueinander, die sich sowohl innerkatholisch wie ökumenisch immer wieder bemerkbar macht: Inwiefern sind konkrete Äußerungen des bischöflichen oder päpstlichen Lehramtes wirklich Dienst am Wort Gottes? Wie steht es mit der Einbindung des Lehramts in den Gesamtprozess kirchlicher Glaubensauslegung? Wann und wie soll das Lehramt mit seiner spezifischen Kompetenz eingreifen? Die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums spricht vom Lehramt, ohne auf seine verschiedenen Träger einzugehen. Dazu muss man die Kirchenkon-

stitution des Konzils (Lumen Gentium = LG) heranziehen. Sie handelt zunächst von den Bischöfen, die sie als „authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer“ (LG, 25) bezeichnet. Dem folgt der Hinweis auf das „authentische Lehramt des Bischofs von Rom“ (ebd.), wobei das Zweite Vatikanum die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit aufnimmt und bestätigt, mit der das Erste Vatikanum 1870 zu Ende gegangen war. Seither spitzt sich die Frage nach Verständnis und Praxis des katholischen Lehramts im Blick auf den Papst als obersten Lehrer der Kirche in seinem Verhältnis zum Bischofskollegium zu.

Mit dem Hinweis auf die einschlägigen Dokumente des letzten Konzils und die daran anschließenden Fragen und Probleme ist nur ein Rahmen abgesteckt. Die Praxis des bischöflichen und päpstlichen Lehramts in der katholischen Kirche ist vielfältig. Da gibt es Enzykliken und Apostolische Schreiben des Papstes, die sehr unterschiedlichen Themen gewidmet sind; da gibt es Lehrschreiben und Hirtenbriefe nationaler Bischofskonferenzen und einzelner Bischöfe. Zur Lehramtsausübung gehören auch Erteilung und gelegentlich Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis für Theologen. Zu den im engeren Sinn päpstlichen Dokumenten kommen Verlautbarungen verschiedener Kurienbehörden, nicht zuletzt der Glaubenskongregation. Manche lehramtlichen Stellungnahmen bleiben im Windschatten der kirchlichen wie der allgemeinen Öffentlichkeit, andere erregen großes Aufsehen: Man denke an den Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis von Hans Küng Ende 1979, die beiden Instruktionen zur Befreiungstheologie Mitte der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts oder die Erklärung „Dominus Iesus“ vom September 2000.

Seit der Dogmatisierung der Aufnahme Mariens in den Himmel durch Pius XII. im Jahr 1950 gab es in der katholischen Kirche keine dogmatische Definition im strengen Sinn. Das Zweite Vatikanische Konzil hat zwar dogmatische Konstitutionen über die Kirche und die Offenbarung verkündet,

aber keine neuen Dogmen. Entsprechende Vorschläge hatte es in der Vorbereitungsphase des von Johannes XXIII. überraschend einberufenen Konzils durchaus gegeben.

Die umstrittenste Entscheidung des päpstlichen Lehramts unter Paul VI. war zweifellos die Enzyklika „*Humanae vitae*“ vom Sommer 1968 mit ihrer Verurteilung „künstlicher“ Methoden der Geburtenregelung. Der Papst hatte sich seinerzeit gegen das Mehrheitsvotum einer von ihm eingesetzten Bischofskommission entschieden, die dafür plädiert hatte, die Wahl der Methoden der Verantwortung der Eheleute zu überlassen. „*Humanae vitae*“ bewirkte beziehungsweise verstärkte in Teilen der katholischen Welt eine massive Autoritätskrise. Die deutschen Bischöfe reagierten auf diese Krise mit ihrer berühmt gewordenen „Königsteiner Erklärung“, die ein gewisses Verständnis für Katholiken äußerte, die sich die Lehre der Enzyklika nicht zu Eigen machen konnten: „Wer glaubt, so denken zu müssen, muss sich gewissenhaft prüfen, ob er – frei von subjektiver Überheblichkeit und voreiliger Besserwisserei - vor Gottes Gericht seinen Standpunkt verantworten kann.“ Johannes Paul II. hat vom Beginn seines Pontifikats an gerade auch die päpstliche Lehrvollmacht deutlich akzentuiert. Das zeigte sich in besonderer Weise am Apostolischen Schreiben „*Ordinatio Sacerdotalis*“ von 1994 über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe und der Enzyklika „*Evangelium vitae*“ (EV) über den umfassenden Schutz des Lebens von 1995. In beiden Schreiben setzte der Papst seine Lehrautorität in einer Weise ein, die der formellen Definition eines Dogmas sehr nahe kommt.

Unter Paul VI. gab es eine Erklärung der Glaubenskongregation zum Priestertum der Frau, die die Absage an eine Priesterweihe aus der Tradition der Kirche, dem Verhalten Christi und der Apostel sowie der Geschlechtersymbolik (nur ein Mann kann Jesus Christus repräsentieren) zu begründen versuchte, ohne die entsprechende Diskussion für beendet zu erklären. Das geschah dann durch Johannes Paul II. mit „*Ordinatio Sacerdotalis*“. Der Papst tut das mit der Formel:

„Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.“

Die Enzyklika „*Evangelium vitae*“ enthält gleich drei Stellen, an denen die Autorität des päpstlichen Lehramts mit einem sehr hohen Verbindlichkeitsgrad eingesetzt wird. Sie betreffen die direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen, die als Ziel oder Mittel gewollte Abtreibung und die Euthanasie. Die Formulierungen in den drei Fällen sind nicht identisch, folgen aber der gleichen Struktur.

Als Beispiel sei hier die Formulierung zur Abtreibung angeführt (EV, Nr. 62): „Mit der Autorität, die Christus Petrus und seinen Nachfolgern übertragen hat, erkläre ich deshalb in Gemeinschaft mit den Bischöfen ..., dass die direkte, das heißt als Ziel oder Mittel gewollte Abtreibung immer ein schweres sittliches Vergehen darstellt, nämlich die Tötung eines unschuldigen Menschen. Diese Lehre ist auf dem Naturrecht und dem geschriebenen Wort Gottes begründet, von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der Kirche gelehrt.“

Der Kirchenrechtler Norbert Lüdecke¹ kommt zu dem Schluss, mit „*Evangelium vitae*“ habe das päpstliche Lehramt einen hoch bedeutsamen Präzedenzfall geschaffen: „Es hat erstmals die nie von ihm selbst, wohl aber von Theologen ausgeschlossene Möglichkeit einer unfehlbaren Vorlage sittlicher Normen realisiert, die zudem (nur) in einem inneren Zusammenhang mit der Offenbarung stehen, nicht aber als solche geoffenbart sind.“

„*Ad tuendam fidem*“ (zu deutsch: „Zum Schutz des Glaubens“) heißt ein Apostolisches Schreiben Johannes Paul II.

vom Juni 1998. Dieses Schreiben liefert sozusagen eine formalrechtliche Ergänzung zu der Entschiedenheit, mit der der gegenwärtige Papst von seiner Lehrvollmacht inhaltlich Gebrauch gemacht hat. Es handelt sich um eine Ergänzung der beiden kirchlichen Rechtsbücher, des Corpus Iuris Canonici (CIC) von 1983 und des Gesetzbuchs für die katholischen Ostkirchen Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) von 1990.

Bestandteil des kirchlichen Lehrrechts ist seither auch der folgende Paragraph: „Fest angenommen und bewahrt werden muss auch alles und jedes Einzelne, was vom Lehramt der Kirche in der Glaubens- und Sittenlehre definitiv vorgelegt wird, also das, was zur heiligmäßigen Bewahrung und zur getreuen Darlegung des Glaubensgutes erforderlich ist; es widersetzt sich daher der Lehre der katholischen Kirche, wer diese Sätze, die definitiv gehalten werden müssen, ablehnt“ (CIC, Can 750, §2). Es geht hier also nicht um das in der Offenbarung enthaltene Glaubensgut („depositum fidei“) selber, sondern um definitive Lehraussagen der Kirche, die mit ihm in einem – nach Ansicht des Lehramts – notwendigen Zusammenhang stehen.

Zum Profil des päpstlichen Lehramts im Pontifikat Johannes Paul II. gehört nicht zuletzt der 1992 von ihm approbierte „Katechismus der Katholischen Kirche“, das erste offizielle, gesamtkirchliche Kompendium des katholischen Glaubens seit dem Katechismus, der im Auftrag des Konzils von Trient 1566 veröffentlicht wurde. In der Apostolischen Konstitution des Papstes zur Veröffentlichung des Katechismus wird dieser als eine „Darlegung des Glaubens der Kirche und der katholischen Lehre“ bezeichnet, „wie sie von der Heiligen Schrift, der apostolischen Überlieferung und vom Lehramt der Kirche bezeugt oder erleuchtet wird“.

Den Anstoß zur Erarbeitung des Katechismus gab eine Sonderversammlung der Bischofssynode, die Johannes Paul II. 1985 aus Anlass des zwanzigjährigen Jubiläums des Konzils-

abschlusses einberufen hatte. Der Text wurde von zwei weltweit zusammengesetzten Kommissionen aus Bischöfen und Theologen erarbeitet und in einer ersten Fassung allen Bischöfen und Bischofskonferenzen der Weltkirche zur Stellungnahme vorgelegt. In diesem Fall hat der Papst sein Lehramt also in Zusammenarbeit mit dem Weltepiskopat ausgeübt und den Katechismus dann in seiner Apostolischen Konstitution ausdrücklich als „gültiges und legitimes Werkzeug im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft“ sowie als „sichere Norm für die Lehre des Glaubens“ anerkannt.

Der „Katechismus der Katholischen Kirche“ zitiert beim Thema Lehramt zum einen die oben erwähnten Sätze der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums, wonach dem Lehramt allein die authentische Auslegung des Wortes Gottes zukommt, es aber nicht über diesem steht, sondern ihm dient (Nr. 85,86). Zum anderen unternimmt er eine positive Bestimmung der Grundaufgabe des Lehramts. Dieses müsse das „Volk vor Verirrungen und Glaubensschwäche schützen und ihm die objektive Möglichkeit gewährleisten, den ursprünglichen Glauben irrtumsfrei zu bekennen“. Es ist demnach der pastorale Auftrag des Lehramts, „darüber zu wachen, dass das Gottesvolk in der befreienden Wahrheit bleibt“ (Nr. 890).

Die katholische Weltkirche verfügt zu Beginn des 21. Jahrhunderts also über ein lehramtlich approbiertes Kompendium ihres Glaubens in Gestalt des „Katechismus der Katholischen Kirche“. Sie verfügt über ein gesamtkirchliches Lehrrecht, das ihre Gläubigen zur Glaubenszustimmung beziehungsweise zum Gehorsam gegenüber der amtlich vorgelegten Lehre in verschiedenen Abstufungen verpflichtet. Sie hat ein päpstliches Lehramt, das – wie „*Ordinatio Sacerdotalis*“ und „*Evangelium vitae*“ belegen – dazu willens und in der Lage ist, auf entsprechende innerkirchliche oder gesellschaftliche Herausforderungen mit hohem Autoritätseinsatz zu reagieren. – Insgesamt ergibt sich so ein Bild imponierender Geschlossenheit.

Damit ist aber noch nicht alles gesagt, wie sich beispielsweise an folgendem Vorgang zeigen lässt: 1997 veröffentlichte die „Catholic Theological Society of America“ eine Stellungnahme zu „*Ordinatio Sacerdotalis*“². Die Glaubenskongregation hatte 1995 festgestellt, die Lehre des Papstschreibens über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe gehöre zum Glaubensgut der Kirche, da sie auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet sei, in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig gewahrt und angewandt und vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden sei. Die Stellungnahme der amerikanischen Theologen bestreitet diese Behauptung in allen ihren Teilen mit respektablem Argumenten.

Zu „*Ordinatio Sacerdotalis*“ und der das Papstschreiben bekräftigenden Erklärung der Glaubenskongregation heißt es abschließend: „Es bestehen ernst zu nehmende Zweifel in bezug auf die Art der Verbindlichkeit dieser Lehre und ihrer Grundlage in der Tradition. Es besteht ein ernst zu nehmender und weit verbreiteter Widerspruch in dieser Frage nicht nur unter Theologen, sondern auch innerhalb der Gemeinschaft der Kirche insgesamt ... Es scheint uns daher offensichtlich, dass weiterhin Forschung, Diskussion und Gebet in Bezug auf diese Frage unter allen Kirchenmitgliedern in Übereinstimmung mit ihren speziellen Begabungen und Berufungen notwendig sind, wenn die Kirche vom Geist geführt werden soll - in Treue zur authentischen Tradition des Evangeliums“ (419).

Es ergibt sich also folgende Situation: In „*Ordinatio Sacerdotalis*“ verlangt der Papst in Ausübung seines Lehramts, alle Gläubigen müssten sich endgültig an die Entscheidung gegen eine Priesterweihe von Frauen halten. Auf der anderen Seite stehen Voten von Theologen, die die lehramtlich angeführten Argumente für diese Entscheidung nicht als stichhaltig betrachten. Begründete sachliche Zweifel an der lehramtlichen Argumentation lassen sich offensichtlich nicht einfach durch erhöhten Autoritätseinsatz unwirksam machen.

Ein angemessener Umgang mit diesem Problem zeichnet sich in der katholischen Kirche derzeit nicht ab.

Die 1990 veröffentlichte Instruktion der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung der Theologen hilft hier nur begrenzt weiter, da sie einseitig das Lehramt in Schutz nimmt und den Spielraum für theologische Nach- und Anfragen dementsprechend einengt. Im Fall von Schwierigkeiten mit Aussagen des Lehramts fordert die Instruktion den Theologen dazu auf, die entsprechende Lehre nach Inhalt, Gründen und Motiven zu verstehen, bleibende Anfragen der kirchlichen Autorität vorzutragen und damit nicht in die Öffentlichkeit zu gehen. Eine solche Situation könne ein „Aufruf zu schweigendem und betendem Leiden in der Gewissheit sein, dass, wenn es wirklich um die Wahrheit geht, diese sich notwendig am Ende durchsetzt“ (Nr. 31).

Das Dokument erkennt an, dass Spannungen zwischen Lehramt und Theologie auch ein dynamisches Element sein können. Es wird auch grundsätzlich eingestanden, dass lehramtliche Äußerungen Mängel und Schwachstellen haben können. Diese Feststellung wird aber sofort abgeschwächt: „Aber man würde in Gegensatz zur Wahrheit geraten, wollte man aus einigen bestimmten Fällen schließen, das Lehramt der Kirche könne sich bei seinen Klugheitsurteilen gewöhnlich täuschen, oder es würde sich nicht des göttlichen Beistands erfreuen, der der unverkürzten Ausübung seiner Sendung verheißen ist“ (Nr. 24).

In seiner groß angelegten Fundamentaltheologie³ umreißt Jürgen Werbick (Münster) ein Modell für das Verhältnis von Theologie und Lehramt in der katholischen Kirche, das die gegenwärtigen Engführungen aufbrechen helfen könnte. Er erinnert zunächst daran, dass die Identifikation des Katholischen im kirchlichen Zeugnisdiskurs im Normalfall ein kommunikativer und nach vorn offener Prozess sei, in dem präsent bleiben müsse, was diesen Prozess ausgelöst habe und ihn bleibend normiere: „Definitätsansprüche des hierarchi-

schen Lehramts wollen dieser ekklesialen Erinnerung dienen. Sie machen Gestalten der Glaubenserinnerung verbindlich, die nicht wieder verloren gehen dürfen“ (865).

Werbick fügt aber mit Recht hinzu, Definitätsansprüche könnten nicht immer schon im Vorhinein normieren wollen, „ was aus Glaubensüberlieferungen wird, wenn sie neuen geschichtlichen Herausforderungen begegnen, sich auf neue kulturelle Räume hin auslegen und sich neu inkulturieren“ (ebd.). Das Lehramt müsse ernsthaft damit rechnen, dass ein Zuviel an Definitätsansprüchen das Neu-werden-Können des Glaubens tiefreichend behindern könne.

Anders formuliert: Das faktische Gewicht des Lehramts in der katholischen Kirche und in der gesellschaftlich-kulturellen Auseinandersetzung über den christlichen Glauben in seiner religiösen und ethischen Dimension wird in nächster Zeit vor allem davon abhängen, dass es seinen „Definitätsanspruch“ so sorgsam wie möglich einsetzt und nicht überreizt, dass es Argumente auch dann ernst nimmt, wenn sie den eigenen, zu Geschlossenheit und Selbstbestätigung neigenden Diskurs jedenfalls auf den ersten Blick durcheinander bringen, und dass es die wirkliche Bereitschaft zeigt, angesichts neuer gesellschaftlicher und kultureller Herausforderungen dazuzulernen. Ein Stück Selbstrelativierung des Lehramts wäre gefragt, gerade um seiner Autorität willen.

Damit ist noch nicht die Frage nach dem Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, von bischöflichem und päpstlichem Lehramt beantwortet. Der Dogmatiker Medard Kehl hat in einem Beitrag für die Festschrift zum 70. Geburtstag von Kardinal Walter Kasper⁴ die einschlägige theologisch-ekklesiologische Diskussion der letzten Jahrzehnte dargestellt. Als Resümee und gleichzeitig als zukunftssträchtiges Modell verweist er auf die Vorstellung von der Universalkirche als der sakramentalen *Communio* der Einzelkirchen, „in deren Mitte die Kirche von Rom und ihr Bischof als Hirte der Universalkirche voll integriert sind“ (100). Eine solche theologische

Sicht der Universalkirche habe den Vorteil, so Kehl, dass sie nachdrücklich auf ein ausgeglicheneres Verhältnis zwischen universalkirchlichen und einzelkirchlichen Strukturen hinarbeite. In dieser Hinsicht bleibt kirchenpraktisch allerdings noch einiges zu tun. So verträgt es sich etwa schlecht mit der originären Verantwortung der Bischöfe als Lehrer des Glaubens, dass ein Bischof in Deutschland vor der Erteilung der konkordatsrechtlich vorgeschriebenen Unbedenklichkeitserklärung für einen Theologieprofessor („Nihil obstat“) erst ein entsprechendes Votum in Rom einholen muss. Es gibt nach wie vor keine klaren Regeln für eine Konsultation des Weltepiskopats durch den Papst vor der Veröffentlichung eines wichtigen gesamtkirchlichen Lehrschreibens. Bischofssynoden haben verhältnismäßig wenig Spielraum: Sie unterbreiten zum Abschluss ihrer Beratungen dem Papst Vorschläge, die dann in mehr oder weniger großem Umfang in ein päpstliches Dokument einfließen.

Der CIC hält fest (Can. 377 §1), dass der Papst die Bischöfe frei ernennt oder die rechtmäßig gewählten Bischöfe bestätigt. Die freie Ernennung durch den Papst ohne eine formelle Mitwirkung ortskirchlicher Instanzen ist aber heute der Normalfall, von einigen wenigen Ausnahmen (nicht zuletzt in Deutschland) abgesehen. Es wäre ein wichtiges Zeichen auf dem Weg zu einem ausgeglicheneren Verhältnis zwischen Ortskirchen und Universalkirche, wenn bei der Besetzung von Bischofssitzen orts- oder regionalkirchliche Instanzen mehr Gewicht erhalten würden.

Beim Thema Lehramt sind in der katholischen Kirche grundsätzlich-ekklesiologische und praktische Aspekte miteinander verwoben. Auf der einen Seite geht es um das katholische Amtsverständnis, bis hin zu dessen Zuspitzung in den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils über den Lehr- und Jurisdiktionsprimat des Papstes. Auf der anderen Seite geht es um kirchliches Verwaltungshandeln, um einen bestimmten Stil im Umgang der verschiedenen Instanzen und Ebenen miteinander. Katholische Lehramtspraxis spielt sich

normalerweise unterhalb der dogmatischen Spitzenaussagen ab, wird aber zumindest indirekt immer davon mitgeprägt, dass es diese gibt und sie als solche nicht revidierbar sind.

Die eingangs zitierte Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums beschließt ihr Kapitel über die Weitergabe der göttlichen Offenbarung mit dem Satz: „Es zeigt sich also, dass die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluss Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, dass keines ohne die anderen besteht und dass alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen“ (Nr. 10).

In dieser Formulierung steckt ein Stück Harmonisierung, sowohl im Blick auf die Geschichte der katholischen Lehrentwicklung wie auf die heutige Situation der Kirche. Sie zeichnet so etwas wie das Idealbild einer prästabilisierten Harmonie zwischen Schrift, Überlieferung und Lehramt. Andererseits macht sie nochmals deutlich, dass das katholische Lehramt, sei es das bischöfliche wie das päpstliche, bei aller formalen Kompetenz keine freischwebende Instanz ist, sondern in das oft mühsame Ringen um die Wahrheit des Glaubens eingebunden ist.

Daraus ergibt sich auch der entscheidende Ausgangspunkt für die ökumenische Auseinandersetzung zum Thema Lehramt. „Communio Sanctorum“ versucht einen Brückenschlag zwischen katholischer und lutherischer Position und fordert dabei: „Katholischerseits müsste in Theorie und Praxis gezeigt werden, dass auch das authentische und unter bestimmten Umständen irrtumslose Lehramt ein Instrument Gottes ist, das unter der Leitung des Heiligen Geistes der Durchsetzung seiner Wahrheit in der Kirche dient und somit nicht gegen die Selbstausklegungskraft der Heiligen Schrift steht“ (Nr. 68). Im innerkatholischen Streit um das Lehramt und seine Rolle wird man zwar nicht auf das lutherische Kriterium der „Selbstausklegungskraft der Heiligen Schrift“ rekurrieren. Aber

sonst ist mit diesem Satz auch das Zentrum der katholischen Diskussion markiert. Man kann auf die weitere Entwicklung sowohl innerkatholisch wie ökumenisch gespannt sein.

Anmerkungen

¹ Norbert Lüdecke, Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in Päpstlicher Autorität, Würzburg 1997, 532.

² In deutscher Übersetzung abgedruckt in: Herder-Korrespondenz, August 1997, 414-419.

³ Den Glauben verantworten, Freiburg 2000.

⁴ Herausgegeben von Peter Walter, Klaus Krämer, George Augustin: Kirche in ökumenischer Perspektive, Freiburg 2003, 81-101.

Klausurtagung „Profil – Bekenntnis – Identität“ – eine Zusammenfassung

Friedrich Hauschildt

Es stellt ein Kennzeichen der gegenwärtigen Situation dar, dass allenthalben Pluralisierungsprozesse ihre Kraft entfalten. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Frage nach der eigenen Identität auch für die Kirchen ein zunehmendes Gewicht.¹ Nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments und angesichts sehr diffuser, gelegentlich sogar widersprüchlicher Erwartungen an die Kirche, bedeutet es für die Kirchen eine anspruchsvolle Aufgabe, ihren Weg – unter Beachtung ihrer Grundsätze – selbst zu bestimmen. Reiner Preul hat in diesem Zusammenhang von „Selbststeuerung“ gesprochen.²

In dieser Lage ist die Beschäftigung mit der Identität der Kirchen kein Glasperlenspiel, sondern im Blick auf die kirchliche Praxis unausweichlich. Deshalb Hintergrund hat sich die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) vom 8. bis 11. März 2003 im Rahmen einer Klausurtagung in Eisenach zusammen mit Vertretern anderer lutherischer Kirchen in Europa mit dem Thema „Profil – Bekenntnis – Identität“ befasst. In der Themenstellung spiegelt sich wider, dass sich die Frage nach der Identität und dem Profil für eine lutherische Kirche unweigerlich mit dem Nachdenken über das Bekenntnis verbindet. In drei Vorträgen und zwei kürzeren Statements wurde die Thematik aus unterschiedlicher Perspektive beleuchtet. Hier geht es darum, den inneren Zusammenhang der Beiträge noch einmal zusammenfassend hervorzuheben und den Bezug auf die gegenwärtige Debatte ausdrücklich herzustellen.

I.

Die Debatte über das Bekenntnis und dessen Bedeutung für Identität und Gestalt lutherischer Kirchen wird dadurch nicht einfacher, dass deutlich unterschiedliche Verständnisse von

dem, was Bekenntnis bedeutet, in Umlauf sind. Das dogmatische Referat von *Notger Slenczka* unter dem Titel „*Die Bedeutung des Bekenntnisses für das Verständnis von Kirche und die Konstitution von Kirche in lutherischer Sicht*“ zeichnet sich dadurch aus, dass es zunächst einmal sehr genau danach fragt, was mit lutherischem Bekenntnis präzise gemeint ist. Dabei wird deutlich: Die lutherischen Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts sind nicht vorzugsweise an der Situation des aktuellen Bekennens, also an der Alternative von bekennen und verleugnen, orientiert. Ihre Funktion kann deshalb auch nicht mit dem Hinweis relativiert werden, sie seien als Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts für gegenwärtiges unmittelbares Bekennen nicht geeignet. Vielmehr sind die lutherischen Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts Richtlinien für die Lehre und Verkündigung der Kirche. Sie gehen dabei nicht so vor, dass sie bestimmte Lehren aus der Heiligen Schrift in Kurzfassung additiv zusammenstellen, sondern sie fassen das innere Zentrum der Schrift, das Evangelium selbst, knapp zusammen. In den Bekenntnisschriften wird so das Zentrum der Heiligen Schrift und damit ein bestimmtes Verständnis der Schrift zum Ausdruck gebracht. Es geht also um die hermeneutische Prämisse, um das Evangelium als den Schlüssel zur Heiligen Schrift. „Die Bekenntnisschriften vertreten gleichsam eine These: Dass der Vorgang der Kommunikation des Evangeliums, von dem Luther in seinem Selbstzeugnis³ schreibt, sich nur dann einstellt, wenn man in bestimmter Weise und unter Beachtung bestimmter Inhalte die Schrift liest und auslegt.“⁴

Von diesem Verständnis aus präzisiert Slenczka, was mit der Rede von der konstitutiven Funktion des Bekenntnisses gemeint ist und was damit nicht gemeint sein kann. Die Wendung, das Bekenntnis sei konstitutiv für die Kirche, darf nicht in dem Sinne verstanden werden, dass das Bekenntnis den Anspruch erhebe, anstelle der Schrift zum Fundament zu werden.⁵ Die lutherischen Bekenntnisse verweisen vielmehr ausdrücklich auf das Evangelium. Dass sich die Schrift als Evangelium erschließt, dies ist immer schon als unverfügbares Wunder vorausgesetzt.⁶ Trotzdem macht die Rede vom kon-

stitutiven Charakter des Bekenntnisses durchaus Sinn. Denn dass sich das Evangelium erschließt, ist keinesfalls selbstverständlich. Vielmehr bedarf die Verkündigung der Kirche des beständigen orientierenden Hinweises auf das Zentrum.⁷ „Das Bekenntnis ist also ... insofern konstitutiv für die Kirche, als es das Geschehen der Kommunikation des Evangeliums, von dem die Kirche lebt, schützt und bewahrt ... Es hat die Funktion, die Schriftauslegung in der Verkündigung auf diese Mitte hin auszurichten, die – das war den Reformatoren und ihren Schülern nur zu bewusst – leicht und unwiderruflich verloren gehen kann.“⁸

Sodann hebt Slenczka eine charakteristische Eigenart des lutherischen Bekenntnisses hervor: Der im lutherischen Bekenntnis niedergelegte „Schlüssel zur Schrift“ ist in eigentümlicher Weise mit der Biografie Martin Luthers verbunden. Die Bekenntnisse halten die Perspektive fest, die sich für Luther ganz persönlich in der Urentdeckung des Evangeliums erschlossen hat.⁹ Diese ganz persönliche Urentdeckung ist für Luther untrennbar mit der Situation der Beichte verbunden: In der Beichte hat er sich selbst als den erfahren, der angesichts des Gesetzes keinen Ausweg weiß, der angefochtener Sünder vor Gott ist. Und eben in dieser Lage ist ihm die Botschaft der Heiligen Schrift als Evangelium, als Lossprechung, als Erlösung aufgegangen.¹⁰ Dies ist die Perspektive, die seinen Zugang zur Schrift prägt. Die lutherische Kirche lässt sich auf diese sehr persönliche Perspektive ein, und sie geht davon aus, dass es sich bei dieser Perspektive nicht nur um die individuelle Situation eines bestimmten Menschen gehandelt hat, sondern „dass damit das Grundproblem des Menschseins überhaupt zur Sprache und durch das Evangelium zur Lösung gebracht ist“.¹¹ Dieses Grundproblem mag zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche sprachliche Fassungen annehmen. Mit dem Festhalten am lutherischen Bekenntnis verbindet sich die Überzeugung, dass diese Perspektive für die angemessene Erschließung auch gegenwärtiger Grundprobleme konstitutiv ist. Das Besondere der lutherischen Bekenntnisse ist „die Konzentration auf die menschliche

Existenz zwischen Gesetz und Evangelium oder selbstkonstituierter und zugesprochener Identität“.¹²

Das lutherische Bekenntnis zielt sehr wohl auf die Transformation der überindividuellen Lehraussagen ins Leben, wie es der Kleine Katechismus beweist.¹³ Aber diese Transformation und Übersetzung führt nicht über das lutherische Bekenntnis hinaus, stellt keine Fortschreibung der Bekenntnisse dar, sondern ist der Vorgang der Transformation des Evangeliums in ein aktuelles individuelles authentisches Bekenntnis unter bleibender Voraussetzung des Bekenntnisses.¹⁴

II.

Aufgabe einer Bischofskonferenz ist es, theologisch-wissenschaftliche Überlegungen und Theologie als praktische Kirchenleitung aufeinander zu beziehen. So hat Landesbischof Johannes Friedrich unter dem Titel „*Die Bedeutung der Bekenntnisschriften für das kirchenleitende Amt. Aus der Sicht des Landesbischofs der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern*“ der Bedeutung des Bekenntnisses im Alltag eines Bischofs nachgespürt. Friedrich buchstabiert den Satz „erst das Bekenntnis macht Kirche zur Kirche“ im Blick auf die jüngere Kirchengeschichte und auf die Situation in der bayerischen Kirche durch. Er verweist auf die Notwendigkeit, das Bekenntnis aktuell auszulegen und anzuwenden, ohne es dadurch zu ersetzen.¹⁵ Wenn die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts weniger Gestalt unmittelbaren Bekenntnisses sind, sondern eher Richtlinien für Lehre und Verkündigung aufstellen und diese auf die Mitte des Evangeliums hin zentrieren, so überrascht es nicht, dass die Bekenntnisse in der Amtsführung eines Bischofs besonders dann hervortreten, wenn es darum geht, die „Kommunikation des Evangeliums, von dem die Kirche lebt“ vor konkreten Gefahren zu schützen. Überall wo z. B. die Verkündigung von einem durch die Medien vermittelten überzogenen Amtsverständnis, einer fundamentalistischen Verschließung der Bibel, einer problematischen Moralisierung oder einem überbordenden Pragmatismus¹⁶ bedroht wird, ist der Verweis auf das Bekenntnis

von entscheidender Bedeutung und zentrales Moment bischöflichen Wirkens. Auf diese Weise dient das Bekenntnis der Einheit der Kirche. Zugleich macht es gesprächsfähig nach außen; die Ökumene braucht klar erkennbare Partner.

III.

Konkrete und reflektierte Erfahrungen zur Bedeutung des Bekenntnisses im kirchlichen Alltag bilden einen Aspekt der umfassenden Aufgabe, Kirche unter gegenwärtigen Bedingungen zu leiten. Diesen Bezug hat *Reiner Preul* mit seinem Referat zum Thema „*Was bedeutet die kirchentheoretische These: Kirche wird durch Auslegung ihrer Lehre geleitet?*“ ausdrücklich gemacht.

Reiner Preul nimmt eine kybernetische Perspektive ein und fragt: Wie wird Kirche geleitet? Preul sieht in der Geschichte der Kirche durchaus Tendenzen, sie „fremd zu steuern“.¹⁷ Demgegenüber betont er die Notwendigkeit, ein klares und anerkanntes Verfahren der Selbststeuerung zu entwickeln. Dies kann nur darin bestehen, „auf ihren eigenen Fundus, ihre eigenen geistigen Grundlagen“ zurückzugreifen: „auf ihr Bekenntnis oder ihre Lehre“.¹⁸ Seine These lautet also: „Kirche wird durch die Auslegung ihrer Lehre geleitet.“ Nur so ist Kirche zur Selbststeuerung fähig. Kirchliche Leitungsentscheidungen können sich nicht allein durch das Verfahren legitimieren. Alle Entscheidungen und Handlungen fußen vielmehr „auf einem vorgängigen Konsens“¹⁹, der im Bekenntnis niedergelegt ist.

Dabei ist nun allerdings genau zu beobachten, wie das Bekenntnis orientierend wirkt. Preul versteht unter der Orientierung am Bekenntnis nicht die einfache Deduktion von konkreten Entscheidungen aus dem Bekenntnis. Hier gilt vielmehr der Grundsatz der Freiheit. Preul tritt damit der Sache nach zwei Vorurteilen entgegen, die weit verbreitet sind und auch in gegenwärtigen Debatten begegnen. Das erste Vorurteil lautet etwa so: Wo das Bekenntnis eine große Rolle spielt, dort bestehe eine unangemessene Starre und praktische

Fragen würden ideologisch überfrachtet. Demgegenüber macht Preul deutlich, dass sich aus Lehre und Bekenntnis etwa in praktischen Einzelfragen keine starren Festlegungen ergeben, sondern vielmehr Freiheit zur Gestaltung.²⁰ Das andere Vorurteil ist etwa folgendermaßen zu beschreiben: Wenn sich aus dem Bekenntnis keine klaren Formen deduzieren lassen, dann sei das Bekenntnis irrelevant. Auch dieses Vorurteil erweist sich als falsch. Freiheit bedeutet nicht Beliebigkeit oder bloße Pragmatik, Bekenntnis und Lehre sind gerade deswegen keine zu vernachlässigende Größen, weil sie die Freiheit sowohl begründen als auch begrenzen. Sie behalten bleibende Bedeutung. Das ist die Pointe der lutherischen Bindung an die Lehre. Deshalb bleibt die Bindung ans Bekenntnis sinnvoll, auch wenn sich daraus nur in seltenen Fällen unmittelbare Ableitungen ergeben.²¹ Denn die Bekenntnisse enthalten bei aller Freiheit im Einzelnen doch so etwas wie ein Auslegungsmuster des biblischen Offenbarungszeugnisses²², das für die Entstehung des evangelischen Kirchentums konstitutiv war. Gerade weil die evangelische Kirche kein Lehramt nach römisch-katholischem Muster kennt, sondern eine Interpretationsgemeinschaft mit vielen prinzipiell gleichberechtigten Interpreten darstellt²³, gerade deshalb muss der Rückbezug auf die biblischen und reformatorischen Texte gepflegt und auch strukturell gesichert werden.

Im Blick auf die Strukturdebatte sind noch zwei Einsichten Preuls anzuführen. Preul teilt die Gesamtheit der Akte kirchlichen Handelns in zwei Klassen ein, nämlich kommunikatives Handeln und disponierendes Handeln. Einmal geht es um das inhaltliche Bezeugen des Evangeliums in verschiedensten Ausformungen, zum anderen um die Gestaltung der Kirche. Das disponierende Handeln hat der Wahrnehmung des inhaltlichen Auftrages zu dienen. Es ist in seiner „ekklesiologischen Sachgemäßheit und Effizienz ... abhängig vom kommunikativen Handeln“²⁴.

Im Blick auf die ökumenischen Verhältnisse zieht Preul aus seinen Erwägungen die Konsequenz, dass die orientierende

Kraft der Bekenntnisse auch darin kirchenorganisatorisch zur Geltung kommt, dass konfessionsgleiche Kirchenbünde gleichberechtigt neben konfessionsverschiedenen Kirchenbünden stehen.²⁵

IV.

Die besondere Eigenart der lutherischen Bezugnahme auf das Bekenntnis besteht darin, sich einerseits bleibend und einheitsstiftend auf ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums zu beziehen, andererseits aber doch ein großes Maß an Gestaltungsfreiheit und Auslegungsmöglichkeit zu eröffnen. Diese Eigenart wird auf ihre Weise von den Ausführungen des römisch-katholischen Publizisten *Ulrich Rub* zu „*Das Lehramt und die Kirche. Anmerkungen zu einem katholischen Spezifikum*“ noch einmal beleuchtet. Schon der Titel ist bezeichnend: Wenn in katholischer Perspektive Lehre und Kirche in Beziehung gesetzt werden, geht es um das *Lehramt*. Lehre ist hier nicht mehr ein Klärungsprozess, an dem alle teilhaben, sie konzentriert sich vielmehr im hierarchischen Lehramt. Der Prozess lebendiger Lehre wird im „Definitätsanspruch des hierarchischen Lehramtes“²⁶ stillgelegt. Sollte die Lehre die Funktion gewinnen, die sie nach lutherischem Verständnis hat, so bedürfe es nach Einschätzung des römisch-katholischen Beobachters einer „Selbstrelativierung des Lehramts“²⁷. Die deutliche Unterscheidung von Heiliger Schrift und Bekenntnis erweist sich in ihrer großen Bedeutung angesichts der römisch-katholischen Tendenz, Heilige Schrift und Lehramt als „miteinander verknüpft“²⁸ zu verstehen.

V.

Aus der Sicht eines Missions- und Religionswissenschaftlers nimmt *Theo Sundermeier* die Thematik unter der Fragestellung „*Was bedeutet lutherische Identität im Kontext anderer christlicher Konfessionen und anderer Religionen?*“ auf. Dabei macht Sundermeier mit einem deutlich kritischen Unterton gegen-

über den verfassten Kirchen darauf aufmerksam, dass in der Gegenwart der Frage nach der Identität nicht selten ausgewichen wird, indem Strukturfragen in unangemessener Weise in den Vordergrund treten. „Auch in der Kirche reagiert man zu nächst kompensatorisch, indem man sich unter dem Einfluss von Beraterfirmen vehement Strukturfragen zuwendet und dadurch den Fragen nach der Essenz, nach der sie im Innersten bestimmenden Wirklichkeit ausweicht.“²⁹ Seine Erwägungen verstehen sich demgegenüber als ein Beitrag dazu, die Identitätsfragen von ihrer inhaltlichen Seite her anzupacken.

Die Frage nach Identität und Profil enthält immer schon ein bestimmtes Verständnis von Einheitlichkeit.³⁰ Sundermeier entwickelt aus der Exegese biblischer Texte ein charakteristisches Verständnis von Einheitlichkeit. Der Heilige Geist löscht die Unterschiede nicht aus. Er nimmt ihnen ihren trennenden Charakter und verstärkt in gewisser Weise sogar noch einmal den Pluralismus. Zu diesem Pluralismus gehört es, dass sich verschiedene Grundverständnisse des christlichen Glaubens ausbilden, die je für sich eine zusammenhängende Einheit darstellen.³¹ Weder darf ein solches konfessionelles Grundverständnis den Anspruch erheben, es stelle *die* christliche Wahrheit dar, noch darf es als Identitätsfolklore abgewertet werden.³² Es gibt vielmehr verschiedene Stile des Christentums, die ihre Berechtigung haben. Es gibt in der Geschichte des Christentums auch Stilmischungen. Um jeden überzogenen Stilanspruch zu vermeiden, ist es wichtig, „den eigenen Stil um so deutlicher und konsequenter in die ökumenische Bewegung einzubringen, damit sie die Vielfalt geistlicher Gestaltungen präsentieren kann und dadurch wieder so lebendig und plural wird wie am ersten Tag der Ausgießung des Heiligen Geistes.“³³ So gesehen ist die Konfession nicht ein rückwärtsgewandtes Phänomen, sondern die angemessene Weise, die Relativität einer bestimmten Sicht des Christentums zum Ausdruck zu bringen. Für Sundermeier kommt so den Konfessionen eine bedeutsame Rolle zu. Denn Konfessionen bieten Beheimatung in einem erkennbaren Stil. Diese

Beheimatung ist zugleich weltoffen, weil dieser heimatliche Stil auf der ganzen Welt auch unter anderen kulturellen Bedingungen erkennbar ist. Die Beheimatung in einer weltweiten Konfession ist – so kann man folgern – der Beheimatung in einer von einer Nation geprägten Einheitskirche an Weltoffenheit überlegen. Wegen dieser Bedeutung der quer zu Nationen und Kulturen stehenden Konfessionsfamilien ist die Konfession nicht eine zu überwindende, in größere Zusammenhänge einzuschmelzende Größe.

Wiewohl Sundermeier dem Bekenntnis seinen besonderen Rang für die lutherische Kirche zubilligt, setzt er bei seiner Beschreibung lutherischer Identität weiter und umfassender an. Damit gelingt es ihm, die lutherische Identität als dynamische Kohärenz, als ein vierdimensional ausgespanntes Netz³⁴ darzustellen. Bei dieser Darstellungsweise entsteht ein lebendiges und facettenreiches Bild der Grundprägungen lutherischer Kirche. Drei Aspekte seien dabei besonders hervorgehoben.

In einer bemerkenswerten Übereinstimmung mit Slenczka hebt auch Sundermeier hervor, wie sehr die lutherische Identität unauflöslich mit bestimmten Umständen der Biografie Luthers, abgekürzt gesprochen mit der Beichterfahrung, verknüpft ist.³⁵ Dies gibt der lutherischen Identität ihr existenzielles Gepräge.

Sundermeier beschreibt die lutherische Identität als Identität in Begegnung. Sie lässt sich einerseits auf Begegnung mit Fremden ein und verändert sich auch dabei.³⁶ Andererseits wirkt gerade diese Veränderung auch identitätsverstärkend und bewahrt sich in der Begegnung mit anderen ein lutherisches „familiäres Zugehörigkeitsgefühl“, eine Verbundenheit, die in aller Globalisierung eine wichtige „Leitplanke zum Überleben bietet“. ³⁷ Sundermeier macht die eschatologische Zukunftsgewissheit als Teil lutherischer Identität stark.³⁸ Von daher fällt wieder einmal ein kritisches Licht auf die Art und Weise, wie in der aktuellen Strukturdebatte von der Herstellung der Zukunftsfähigkeit der Kirchen gesprochen wird.

VI.

Die drei Hauptreferate der Klausurtagung bilden gemeinsam mit den beiden Statements in bemerkenswerter Weise ein zusammenstimmendes Ganzes:

Das Bekenntnis hat für eine auf Gottes Wort sich gründende Kirche darin seine unüberholbare Bedeutung, dass es das Evangelium in der Heiligen Schrift erschließt und den damit gewonnenen Zugang, der durchaus verloren gehen kann, schützt und bewahrt. *Das Bekenntnis ist der hermeneutische Schlüssel.*

Die Kirche existiert um der Verkündigung des im Bekenntnis erschlossenen Evangeliums willen. Die Leitung der Kirche muss an diesem Zweck orientiert sein, die *Leitung vollzieht sich deshalb als Auslegung von Lehre*, wie sie im Bekenntnis niedergelegt ist.

Lutherische Identität bewährt sich in der Begegnung mit anderen Christinnen und Christen. Es gibt nicht *den* christlichen Glauben, es gibt ihn nur in unterschiedlichen Ausformungen, in charakteristischen Grundverständnissen, unterschiedlichen Stilen. Der Einheit der Kirche wird nicht gedient, wenn eine Konfession sich zur einzig möglichen Ausprägung des christlichen Glaubens erklärt. Der Einheit wird auch nicht gedient, wenn die Charakteristika der verschiedenen Grundverständnisse bis zur Unkenntlichkeit abgeschliffen werden.

Es dient der Einheit der einen Kirche Jesu Christi, wenn jede Konfession ihren Beitrag als Reichtum in eine von wechselseitiger Anerkennung und dem Willen zur Konvivenz geprägten Gemeinschaft einbringt. Die Unterschiede „können den Reichtum Christi bezeugen und die Gemeinschaft fördern“.³⁹ „Die Einheit des Leibes Jesu Christi will an jedem Ort ebenso wie in der gesamten Christenheit als Einheit in der Vielfalt sichtbar werden.“⁴⁰

Anmerkungen

¹ Vgl. Th. Sundermeier S. 44.

² R. Preul S. 76.

³ N. Slenczka denkt hier an Luthers Vorrede zu den lateinischen Werken von 1545.

⁴ N. Slenczka S. 20.

⁵ Genau so lautet ein nicht selten erhobener Vorwurf gegenüber dem entschiedenen Festhalten am Bekenntnis.

⁶ Vgl. N. Slenczka S. 22.

⁷ So N. Slenczka S. 23.

⁸ N. Slenczka S. 23. Bei Slenczka steht die hermeneutische Funktion des Bekenntnisses ganz im Vordergrund. Indem das Bekenntnis die Verkündigung der Kirche „schützt und bewahrt“, wird auch sein institutioneller Bezug deutlich. Dies wird in den „Thesen des Theologischen Ausschusses der VELKD zu den Organisationsstrukturen im deutschen Protestantismus“ vom 13. Mai 2003 ausdrücklich gemacht, wenn dort die hermeneutische Bedeutung des Bekenntnisses mit der rechtlichen verknüpft wird: „1) Wesen und Auftrag der Kirche sind nach evangelisch-lutherischem Verständnis zu bestimmen von dem in der Kirche geltenden Bekenntnis her, in dem die wesentlichen Aussagen der Heiligen Schrift in sachlich und rechtlich verbindlicher Form zusammengefasst sind. Die Orientierung am Bekenntnis dient folglich der Ausrichtung der Kirche an dem in der Heiligen Schrift bezeugten Wort Gottes. 3) Dabei lassen sich die Ordnung, die Struktur und die Formen der Wahrnehmung des kirchlichen Auftrags nur in wenigen, grundlegenden Hinsichten unmittelbar aus dem Bekenntnis ableiten. Aber das Bekenntnis gibt die Leitlinien für die rechtliche Gestaltung der kirchlichen Ordnung und des kirchlichen Lebens vor, die bei allen Entscheidungen über Ordnung, Struktur und Wahrnehmung des kirchlichen Auftrags beachtet und zur Geltung gebracht werden müssen.“

⁹ Vgl. N. Slenczka S. 18.

¹⁰ N. Slenczka S. 26.

¹¹ N. Slenczka S. 27.

¹² N. Slenczka S. 29.

¹³ N. Slenczka S. 30.

¹⁴ N. Slenczka S. 31.

¹⁵ Vgl. J. Friedrich S. 42.

¹⁶ Vgl. J. Friedrich S. 42 f. und die Erklärung der Bischofskonferenz in Eisenach Pkt. 6 (S. 125).

¹⁷ R. Preul S. 76.

¹⁸ R. Preul S. 76. Vgl. zu dieser Argumentation auch These 2 des Theologischen Ausschusses: „Nur diese grundlegende Ausrichtung kann die Kirche vor der stets akuten Gefahr bewahren, sich in ihrer Ordnung und Struktur sowie in der Wahrnehmung ihres Auftrags eher an den – vermeintlichen oder tatsächlichen – Erfordernissen der jeweiligen Zeit als an Schrift und Bekenntnis zu orientieren.“

¹⁹ R. Preul S. 78.

²⁰ Übrigens ist auch in der Strukturdebatte dieses Vorurteil virulent; nämlich dann, wenn argumentiert wird, die VELKD habe nur dann ein Lebensrecht, wenn man ihre Existenzberechtigung aus dem Bekenntnis als zwingend erweisen könne.

²¹ Genau diese Einsicht hat auch in den Thesen des Theologischen Ausschusses der VELKD ihren Niederschlag gefunden. Vgl. dazu These 3 (s. oben Anm. 8).

²² Vgl. R. Preul S. 82.

²³ R. Preul S. 86.

²⁴ Vgl. R. Preul S. 74.

²⁵ R. Preul S. 92: „Dann aber wäre es so etwas wie ein Webfehler im Netz der Universalkirche, wenn, obschon nur auf nationaler Ebene, konfessionsgleiche Kirchenbünde entweder ganz aufgelöst oder dem konfessionsverschiedenen Kirchenbund der EKD als besondere Abteilung subordiniert würden.“

²⁶ U. Ruh S. 106.

²⁷ U. Ruh S. 106.

²⁸ U. Ruh S. 108. Dass genau an diesem Punkt, nämlich dem Verhältnis unterschiedlicher „Bezeugungsinstanzen“, noch deutliche Differenzen im ökumenischen Dialog bestehen, lässt sich auch an dem Zwischenergebnis ablesen, wie es in „Communio Sanctorum“ festgehalten ist; vgl. Belaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD (Hg), *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn/Frankfurt a.M. 2003, Ziffern 63-68.

²⁹ Th. Sundermeier S. 45.

³⁰ Man vergleiche einmal damit, welche Rolle Wendungen wie „mit

einer Stimme sprechen“ oder „dem Protestantismus eine einheitlichere Darstellung geben“ in der gegenwärtigen Strukturdebatte spielen. Dass solche Tendenzen sich in problematischer Weise an römisch-katholischen Einheitsvorstellungen und scheinbar unausweichlichen Erwartungen der Mediengesellschaft orientieren, wird von nicht wenigen Kritikern zu Recht gefragt.

³¹ „Man kann leicht zeigen, dass der Eindruck, es handele sich bei diesen Spaltungen um Unterschiede in zwei oder drei Sonderlehren, falsch ist. Es handelt sich bei den verschiedenen sog. Konfessionen vielmehr um verschiedene Grundverständnisse des christlichen Glaubens, deren Verschiedenheit nach ökumenischem Verständnis das Ganze der Glaubensinhalte betrifft. Sie bilden jede für sich eine in sich geschlossene Einheit.“ (Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz/Lutherisches Kirchenamt (Hg.), *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie*, Gütersloh 1991, S. 113).

³² Th. Sundermeier S. 49.

³³ Th. Sundermeier S. 52.

³⁴ Th. Sundermeier S. 52.

³⁵ Th. Sundermeier S. 53. Vgl. dazu z.B. Gerhard Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, 4. Aufl. Tübingen 1981, S. 219-238, wo Ebeling die *coram*-Relation als Schlüssel zu Luthers Seinsverständnis bezeichnet.

³⁶ Th. Sundermeier verweist auf Beispiele aus der Missionsgeschichte.

³⁷ Th. Sundermeier S. 59.

³⁸ Th. Sundermeier S. 60.

³⁹ Kundgebung der Bischofskonferenz der VELKD von 1984, in: Friedrich-Otto Scharbau (Hg.), *Einheit der Kirche* (Reihe „zur Sache“, Band 25), Hannover 1985, S. 14.

⁴⁰ A.a.O., S. 12.

Bedeutung des lutherischen Bekenntnisses unterstrichen

Die Bischofskonferenz der VELKD beschäftigte sich vom 8. bis 11. März in Eisenach mit dem Thema „Profil – Bekenntnis – Identität“

Die Erklärung im Wortlaut:

„Die Bischofskonferenz der VELKD hat vom 8. bis 11. März 2003 eine Klausurtagung auf dem Hainstein/Eisenach durchgeführt. Sie stand unter dem Thema „Profil – Bekenntnis – Identität“. Mit mehreren Referaten und in verschiedenen Diskussionsgängen hat die Bischofskonferenz zusammen mit Gästen aus Europa am Thema gearbeitet. Die Bischofskonferenz fasst die Ergebnisse in folgenden Sätzen zusammen:

Bekenntnis:

Weltweit haben die lutherischen Kirchen in ihrem Bekenntnis ihren Bezugspunkt, der sie nach innen prägt und über alle nationalen und kulturellen Grenzen hinaus nach außen verbindet. Sie haben im Bekenntnis einen bleibenden Bezugspunkt ihrer Identität. Darin ist das sie leitende Schrift- und Wirklichkeitsverständnis prägnant formuliert. In der ständigen Anwendung vergewissern sie sich immer wieder ihrer lutherischen Identität.

Die Bekenntnisschriften gehören in den weiteren Zusammenhang von Bekenntnis und Bekennen überhaupt und haben ihre besondere Bedeutung innerhalb dieses Zusammenhanges. Dabei lassen sich eine Reihe von verschiedenen Aspekten voneinander unterscheiden. Die wichtigsten seien hier genannt:

Gottes Wort und Tat sind das erste. Er hat uns, die ganze Wirklichkeit ins Dasein gerufen. Er spricht uns an als seine

Kinder. Und wir antworten. Bekennen ist Antwort auf die Anrede Gottes. Diese Antwort nimmt Gestalt an im gottesdienstlichen Lobpreis: Wir bekennen ihn als unseren Herrn (Kyrie eleison) und preisen ihn vor der Welt (Allein Gott in der Höh sei Ehr). Wir bekennen ihn mit Wort und Tat im Alltag der Welt.

Wer bekennt, der hält sich nicht mehr distanziert, in abwartender Haltung, sondern steht dazu, exponiert sich vor anderen, bindet sich und macht sich angreifbar. Wer sich bekennt, der wird als Person erkennbar, gewinnt ein Gesicht, wird mit seinem Profil identifizierbar.

Wer ein Bekenntnis ablegt und identifiziert wird, der grenzt sich auch ab: „Ich sehe es so – und nicht anders.“ Klarheit ist ohne ein „so nicht“ nicht zu haben. Im ökumenischen Zeitalter aber ist Bekenntnis nicht auf Verurteilung und Verdammung angelegt. Wer für sich einen klaren Standpunkt in Anspruch nimmt, billigt ihn auch dem anderen zu. So ermöglicht ein klarer Standpunkt einen offenen und fairen Dialog, in dem wir unser Bekenntnis einladend auslegen.

Die Glaubenden machen vielfache und facettenreiche Erfahrungen. Wer sich auf Gott einlässt, erfährt sein Leben in ungeahnter Weite und Tiefe. Im Lichte der Heiligen Schrift erfährt sich der Mensch als ein in Frage Gestellter und zugleich als einer, der durch das Evangelium freigesprochen ist.

Unser Bekenntnis formuliert das von Luther neu entdeckte Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade als „den Schlüssel zur Schrift“. Es stellt keine von außen an die Schrift herangetragene Perspektive dar, sondern diejenige, „die in der Schrift selbst gemeint und beabsichtigt ist“ Luther hat die Erfahrung gemacht, dass ihm die Schrift eigentümlich verschlossen war. Erst als er an Römer 1,17 des wahren Evangeliums gewiss wurde, erschloss sich ihm von daher die Schrift. Diese Weise, das Evangelium zu verstehen, ist

im lutherischen Bekenntnis zusammengefasst. Das Bekenntnis hilft uns, den Zugang zur Schrift angesichts von Gefährdungen (u. a. Hierarchisierung, Fundamentalisierung, Ethisierung, überbordender Pragmatismus) vor Irrwegen zu bewahren. Indem die Kirchen die Bekenntnisse als ihre Lehrordnung verstehen, orientieren sie die Verkündigung an dem als die Mitte der Schrift erkannten Evangelium. Wir sind zum Bekenntnis heute herausgefordert. Dabei sind unfruchtbare Alternativen zu vermeiden. Es reicht nicht aus, ein überliefertes Bekenntnis nur referierend zu wiederholen; denn Bekennen bedeutet ja, heute und für die gegenwärtige Situation dazu zu stehen. Ebenso wenig reicht es aber aus, sich auf die gegenwärtige Herausforderung so einzulassen, dass die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und die erneute Erschließung in der

Evangeliumserfahrung Luthers nur noch vager Anknüpfungspunkt bleibt. Gegenwärtiges Bekennen muss sich des Zusammenhangs mit dem Grund christlichen Glaubens immer neu vergewissern. Die lutherischen Bekenntnisschriften zeichnen in Gestalt der Katechismen den Weg zum aktuellen Bekennen vor.

So sehr das Bekenntnis den Einzelnen herausfordert, sich zu exponieren, so sehr fordert und formt das Bekenntnis Gemeinschaft. Übereinstimmende Glaubenserfahrung gibt dem Glauben gemeinschaftlich eine leibhafte und auf Dauer und Verlässlichkeit gestellte institutionelle Ausdrucksform. Kommunikation des Evangeliums ist nicht ohne gewisse Formen von Institutionalisierung möglich. Das Faktum der räumlichen Nähe, der sprachlichen und kulturellen Gemeinschaft, der gemeinsamen Herausforderungen durch die Gegenwart prägen eine kirchliche Gemeinschaft in ihren konkreten Formen – das gemeinsame Bekenntnis ist der Grund, auf dem individuelle Unterschiede einen gemeinsamen Bezugspunkt haben.“

Herausgeber und Autoren

Friedrich, Johannes, Dr. theol., Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, München.

Grünwaldt, Klaus, Dr. theol., Oberkirchenrat, Referent für Theologische Grundsatzfragen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Hannover.

Hahn, Udo, Oberkirchenrat, Pressesprecher und Referent für Öffentlichkeitsarbeit der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Hannover.

Hauschildt, Friedrich, Dr. theol., Präsident des Lutherischen Kirchenamtes der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Hannover.

Preul, Reiner, Dr. theol., Professor für Praktische Theologie, Kiel.

Ruh, Ulrich, Dr. theol., Chefredakteur der Herder-Korrespondenz, Freiburg.

Slenczka, Notger, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie, Mainz.

Sundermeier, Theo, Dr. theol., Professor für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft, Heidelberg.