

Bekennnistradition und konfessionelle Identität

Perspektiven zur Methodik des lutherisch-katholischen Dialogs

VON MICHAEL SEEWALD

1. Einleitung: Problematik und Themenstellung

Die katholische Theologie des 20. Jahrhunderts war von zwei Entwicklungen geprägt, deren Bedeutung man wohl kaum überschätzt, wenn man sie als epochal bezeichnet: dem Aufkommen der ökumenischen Bewegung und der Einsicht, dass der christliche Glaube nur als geschichtliche Größe denkbar ist.

Beide Aufbrüche sind eng mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbunden. Obwohl seit dem Pontifikat Leos XIII. die Spaltung zwischen Ost- und Westkirche als ekklesiologisches Problem stärker als zuvor in den Blick geriet, wurden evangelische Christen lediglich zur Abkehr vom Irrtum und zur Rückkehr in die katholische Kirche aufgefordert. Die noch junge ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts wurde von Pius XI. als *error gravissimus* angesehen und ihre Unterstützer als „Panchristen“ gebrandmarkt.¹ *Unitatis Redintegratio* (= UR), das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils zur ökumenischen Frage, kommt zu einer anderen Einschätzung: Individuelle Bekehrungen zur katholische Kirche seien „ihrer Natur nach etwas von dem ökumenischen Werk Verschiedenes“ (UR 4), weshalb das Paradigma der sogenannten Rückkehrökumene durch einen echten Dialog ersetzt werden müsse. Daraus folgt, dass die Beschäftigung mit anderen Konfessionen nicht mehr die kontroverstheologische Signatur tragen kann, die ihr seit dem 16. Jahrhundert zukam, sondern Theologie „unter ökumenischem Gesichtspunkt“ (UR 10) zu betreiben ist, der auf Verstehen, nicht auf Verurteilen zielt. Auf die Erneuerung der Methodik theologischen Arbeitens geht das Konzil explizit in seinem Dekret zur Priesterausbildung, *Optatam Totius* (= OT), ein: Die Bibel dürfe nicht als Sammlung von *dicta probantia* missbraucht werden, die lediglich zum Beweis spekulativer Lehrsätze herangezogen werden, sondern die Spekulation habe sich umgekehrt der Bibel unterzuordnen und müsse im umfassenderen Sinne heilsgeschichtlich fundiert sein. Die theologischen Disziplinen sollen demnach „aus einem lebendigen Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte neu gefasst werden“ (OT 16). Auch wenn *Optatam Totius* noch empfiehlt, dass die spekulative Seite der Theologie im thomasischen Geist zu erfolgen habe, stellt das Dekret der Sache nach durch seine Betonung der Geschichtlichkeit des Glaubens eine Überwindung der Neuscholastik dar, wodurch der Dogmatik (und damit auch der ökumenischen Theologie) zuvor verschlossen scheinende

¹ Vgl. Papst Pius XI., Enzyklika „Mortalium Animos“, in: AAS 20 (1928) 5–16, 7.

Räume der wissenschaftstheoretischen Grundlegung geöffnet wurden.² Beide Entwicklungen – die ökumenische und die historisch-heilsgeschichtliche Ausrichtung der katholischen Theologie – bedingen sich gegenseitig. Die Einsicht, dass die Reformation des 16. Jahrhunderts nicht auf Grund eines böswilligen Aktes kirchenspaltende Formen angenommen hat, sondern das Ergebnis eines eskalierten Streits ist, der sich an Missständen der Kirche entzündete, die im Nachhinein auch von katholischer Seite als solche anerkannt wurden, vermeidet einseitige Schuldzuweisungen. Die geschichtliche Dynamisierung theologischen Denkens eröffnet die Möglichkeit, dass das, was historisch kontingent im Laufe des Konfessionalisierungsprozesses der Neuzeit auseinandergewachsen ist, durch ein geschärftes ökumenisches Bewusstsein auch wieder zusammenwachsen kann. Diese Annahme bildet gleichsam die geschichtstheologische Grundlage des ökumenischen Dialogs bis in die Gegenwart, wie die durch den „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ erarbeitete Studie *Reformation 1517–2017*, die der Orientierung im Vorfeld des anstehenden Reformationsjubiläums dienen soll, eindrücklich unter Beweis stellt.³

Allerdings ist diese geschichtliche Dynamik des Glaubens in ihrer Ausrichtung und Wirkung ambivalent: Sie bietet nicht nur die Gelegenheit, dass einstmals Getrenntes wieder zusammengefügt wird, sondern auch die Möglichkeit, dass ursprüngliche Gemeinsamkeiten sich verflüchtigen und Gräben entstehen, wo vorher Brücken waren. Konkret: Katholiken und Protestanten trennen nicht nur – vielleicht sogar am wenigsten – rein dogmatische Unterschiede, sondern eine fast fünfhundertjährige Geschichte divergierender konfessioneller Identitätsbildungen, die (wenn man die Geschichtlichkeit des Glaubens ernst nimmt) nicht nur Adiaphora des gläubigen Selbstverständnisses in der Gegenwart sein können, sondern für dieses Selbstverständnis eine tragende Rolle spielen. Weil der bilaterale lutherisch-katholische Dialog sich meist auf die Suche nach lehrmäßigen Konsensmöglichkeiten fokussiert, lässt

² Vgl. W. Kasper, Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung, in: ThQ 157 (1977) 189–203.

³ So weist die die Forschungsergebnisse der vergangenen Jahrzehnte rezipierende Studie in ihrem historischen Teil darauf hin, dass Martin Luthers Denken zunächst in Kontinuität zu den Reformansätzen seiner Zeit zu sehen sei. Luther sei es um eine Erneuerung der einen Kirche, nicht um deren Spaltung oder die Gründung einer neuen Kirche gegangen. In einem längeren Entwicklungsprozess, der nicht an einem punktuellen Erlebnis des Durchbruchs festzumachen sei, habe sich bei Luther die Einsicht durchgesetzt, dass „der Alleinigkeit der Gnade als Grundlage des Heils auch eine Alleinigkeit des Glaubens bei der Zuwendung des Heils an die Christen entsprechen müsse“. Diese Ansicht habe sich zwar gegen Praktiken der damaligen Kirche (allen voran den Ablasshandel) gerichtet, aber nicht gegen die Kirche selbst. Das kirchenspaltende Potenzial dieser Reformbemühungen sei erst von Luthers Gegnern, etwa Silvester Prieras oder Johannes Eck, freigesetzt worden, die durch ihre Verknüpfung von Ablasspraxis und kirchlicher Autorität den bei seinen Reformvorstellungen bleibenden Luther „zu Aussagen trieb[en], die die Autorität nicht nur des Papstes, sondern auch des Allgemeinen Konzils als oberster Instanz der Gesamtkirche, gemessen an der Autorität der Schrift, in Frage stellten“. Vgl. *Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven*, herausgegeben von D. Sattler und V. Leppin für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Freiburg i. Br. [u. a.] 2014, 42 f.

er diesen Aspekt häufig außer Acht, was ihn in eine Krise manövriert: Wie kann es sein, dass ein im dogmatischen Sinne vermeintlich kirchentrennendes Hindernis nach dem anderen erfolgreich beseitigt wird, und gleichzeitig die angestrebte, sichtbare Einheit ausbleibt, ja in der Gegenwart vielleicht sogar so fern erscheint wie selten zuvor? Natürlich kann man für diese Diskrepanz den fehlenden guten Willen auf Seiten der Kirchenleitung verantwortlich machen, die sich weigere, Ergebnisse der ökumenischen Theologie positiv zu rezipieren. Auch wenn dieser Vorwurf nicht ganz unberechtigt ist, scheint ein wenig mehr Selbstkritik angebracht. Weist der ökumenische Dialog – so, wie er meist betrieben wird – methodische Schwächen auf, die ihm den gewünschten Erfolg verwehren?

Zu dieser Frage soll hier folgende These vertreten werden: Die ökumenische Theologie fußt ihren Prämissen nach auf einem geschichtlich-dynamischen Glaubensverständnis, löst dies ihrer Methodik nach jedoch oft nicht ein, weil sie dazu neigt, sich auf die Betrachtung von *Bekennnistraditionen* zu beschränken, aber meist die davon zu unterscheidenden *konfessionellen Identitäten* außer Acht lässt. Prima facie sei definiert: Eine Bekenntnistradition ist die dogmatisch positivierbare und verbindlich kodifizierte Lehrüberlieferung einer Konfession; unter konfessioneller Identität wird hingegen das Selbstverständnis gefasst, mit dem eine Konfession sich und ihre gläubigen Vollzüge in der jeweiligen Gegenwart deutet. Die Rede von der konfessionellen Identität ist in den letzten Jahren zu einem Modebegriff ökumenischer Diskurse geworden,⁴ der allerdings – wie Silke Dangel in der wohl neuesten Studie zum Thema feststellt – oft „vage und unterbestimmt“⁵ bleibt. Auf diese Problematik wird noch zurückzukommen sein. Es sei lediglich vorweggenommen, dass der hier eingeführte Begriff konfessioneller Identität nicht – wie in vielen Veröffentlichungen zum Thema vorherrschend – als abgrenzende Profilierung der eigenen Bekenntnistradition verstanden wird, sondern als kulturelle Form religiösen Lebens, die sich gerade dadurch auszeichnet, dass sie nicht mit der Bekenntnistradition identisch ist und sich auch von ihr distanzieren kann.

Welche Schwierigkeiten sich ergeben, wenn die Unterscheidung zwischen Bekenntnistradition und konfessioneller Identität im ökumenischen Gespräch außer Acht bleibt, soll anhand der letzten beiden Dokumente des bilateralen Dialogs zwischen dem Lutherischen Weltbund und der römisch-

⁴ Ein Überblick der Literatur bis zum Jahr 2005 findet sich bei G. M. Hoff, *Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche*, Innsbruck [u. a.] 2005, 15 f., Anm. 13. Materialreich und systematisch stringent konzipiert ist auch die Studie von S. Dangel, *Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse. Analysen zum interkonfessionellen Diskurs des Christentums*, Berlin [u. a.] 2014, v. a. 1–18 und 317–348. Zur Einordnung der Diskussion um konfessionelle Identitäten vgl. B. Nitsche, *Binnendifferenzierung und Ökumene*, in: J. Ev. Hafner/M. Hailer (Hgg.), *Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen*, Frankfurt am Main 2010, 67–100, 71–78.

⁵ Dangel, *Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse*, 6.

katholischen Kirche skizziert werden (2). Dass bedeutende Charakteristika zeitgenössisch-evangelischer Identität durch eine rein bekennnishaft fixierte Betrachtung nicht erfasst werden können, lässt sich durch einen Rückgriff auf die Überlegungen Ernst Troeltschs zur *Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* zeigen (3). Nach dieser Zuspitzung des Problems gilt es, die hier eingeführte Begrifflichkeit zu präzisieren (4) und ihr Potenzial für den ökumenischen Dialog auszuloten (5).

2. Die Grundfrage ökumenischer Theologie: Wie lässt sich konfessionelle Identität positivieren?

Jedes ökumenische Gespräch steht vor der Herausforderung, konfessionelle Identität zumindest in Teilen positivieren zu müssen. Ein Dialog zwischen Lutheranern und Katholiken hat – bevor er Gemeinsamkeiten oder Unterschiede auslotet – zunächst zu bestimmen, was in diesem Dialog eigentlich als lutherisch oder was als katholisch gelten soll. Im Jahr 2006 wurde von der „Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit“ ein Studiendokument über *Die Apostolizität der Kirche* vorgelegt. Neben einer gemeinsamen exegetischen und historischen Aufarbeitung wird die spezifisch evangelische Sicht auf das Thema unter der Überschrift „Entwicklungen in der Reformation und später“⁶ beschrieben. Darin kommen ausschließlich Schriften Martin Luthers zu Wort. Nach einigen Ausführungen zum Konzil von Trient wird eine katholische, ökumenisch sensibilisierte Darstellung der Apostolizitätsthematik auf der Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils (allen voran der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*) entworfen, gefolgt von einer ebenfalls ökumenisch ausgerichteten Sicht auf die Thematik aus evangelischer Perspektive. Die Gemeinsamkeiten beider Positionen werden auf Grundlage des Zweiten Vatikanums und im Geist der Theologie Luthers sowie der *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*⁷ ausgelotet. Dem gleichen Muster folgt die Behandlung der Verbindung von apostolischer Sukzession und ordinationsgebundenem Amt.⁸ Nach einer Darstellung der Amtstheologie Martin Luthers und der Lehre des Tridentinums kommt das Zweite Vatikanische Konzil (allen voran *Lumen Gentium*) zu Wort.

Bei dem Versuch, konfessionelle Identität zu positivieren, greift das Dokument also – was zunächst durchaus verständlich erscheint – auf Bekennt-

⁶ Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, in: J. Oeldemann [u. a.] (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene (Band 4), Paderborn [u. a.] 2012, 527–678, Nr. 93–164 (561–579).

⁷ Vgl. Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. Im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands VELKD herausgegeben vom *Lutherischen Kirchenamt der VELKD*, bearbeitet von H. G. Pöblmann, Gütersloh 52004.

⁸ Vgl. Die Apostolizität der Kirche, Nr. 194–293 (591–626).

nistraditionen zurück: Was eine Konfession in ihrer Identität ausmacht, wird durch einen Rekurs auf zentrale, bekennnishaft-verbindliche Schriften zu erklären versucht. Dabei macht sich jedoch eine epochale Ungleichzeitigkeit bemerkbar: Zur Positivierung konfessioneller Identität dienen auf evangelisch-lutherischer Seite ausschließlich die Werke Martin Luthers und die *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, deren jüngste Schrift, die Konkordienformel, aus dem Jahr 1577 stammt.⁹ Auf katholischer Seite hingegen wird schwerpunktmäßig das Zweite Vatikanische Konzil, das 1965 zum Abschluss kam, herangezogen. Aus dieser Konstellation, in der Texte des 16. Jahrhunderts (Luther und die Bekennnisschriften) neben Dokumente des 20. Jahrhunderts (Zweites Vatikanum) gestellt werden, ergeben sich zwei methodologische Schwierigkeiten: Eine lässt sich durch hermeneutische Überlegungen beilegen, die andere stellt eine substanzielle Herausforderung dar.

Ein Problem, das dem hermeneutisch sensiblen Betrachter in den Sinn kommt, ist die Frage, ob man Texte, zwischen deren Entstehung mehr als vierhundert Jahre liegen, direkt miteinander ins Gespräch bringen könne. Der geschichtliche Kontext und der Verstehenshorizont, der beide Texte präge, sei so verschieden, ließe sich einwenden, dass es keine – oder zumindest keine tragfähige – Brücke zwischen den historisch so weit auseinanderliegenden Positionen gebe. Das ist eine zwar berechnete, aber keine stichhaltige Anfrage: Wenn sie nämlich zuträfe, könnte man auch Platon oder Aristoteles nicht mehr mit Erkenntnisgewinn lesen, weil man entweder ihnen nicht mehr zutraute, erhellende Antworten auf Fragen der Gegenwart zu geben, oder dem Leser der Gegenwart nicht mehr zutraute, ihre Antworten zu verstehen. Die Folge wäre ein historistischer Skeptizismus, der sich kaum (und im theologischen Kontext überhaupt nicht) durchhalten ließe, weil er impliziert, dass die Vergangenheit der Gegenwart und die Gegenwart der Zukunft nichts mehr zu sagen hätten, was nicht nur jede Form der Philosophiegeschichte unmöglich machte, sondern auch die theologisch unerlässliche Wertschätzung für eine Überlieferung, die in Treue zu einem als normativ gedachten Ursprung steht, in eine epistemologische Sackgasse führen würde. Stattdessen ist es sinnvoller anzunehmen, dass Texte zwar in geschichtlich-kontingenten Situationen und im Rahmen sich wandelnder Denkformen entstanden sind, die es bei ihrer Auslegung zu berücksichtigen gilt, dass jedem sinnvollen Text aber auch ein sachlicher Gehalt (ein Sinn) innewohnt, dessen Erschließung man als Verstehen bezeichnet und der gerade in seiner Sachlichkeit auch mit Positionen aus anderen Kontexten und Zeiten in ein konstruktives Gespräch gebracht werden kann. Wenn der ökumenische Dialog den Sachgehalt von Texten des 16. mit dem von Texten des 20. Jahr-

⁹ Vgl. G. Wenz, *Theologie der Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch* (Band 2), Berlin [u. a.] 1997, § 12 (467–539).

hunderts vergleicht, dann gründet er auf dieser Annahme. Bedenkt man, wie viel hermeneutisch sensible Arbeit im ökumenischen Kontext geleistet wurde, die geschichtliche und systematische Perspektiven verbindet,¹⁰ dann lässt sich der Vorwurf, ökumenische Theologen arbeiteten ahistorisch oder gar geschichtsvergessen, indem sie Äpfel mit Birnen vergleichen, wenn sie epochenübergreifende Texte miteinander ins Gespräch bringen, wohl kaum aufrecht erhalten.

Schwerwiegend ist hingegen ein anderer Aspekt: Wenn die evangelische Identität innerhalb des ökumenischen Dialogs fast ausschließlich auf der Grundlage der Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts positiviert wird, dann stellt sich die Frage, wie durch eine solche Methodik die Entwicklungen, die der Protestantismus im Laufe der vergangenen gut vierhundert Jahre durchlaufen hat, präsent gemacht werden können. Hier eröffnet sich ein Ungleichgewicht der Konfessionen, das zu Lasten des Protestantismus ausfällt. Während die Entwicklung des Katholizismus im Laufe der Moderne durch einen Rekurs auf die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils stark präsent ist und dadurch im ökumenischen Dialog ein gegenwartsbezogeneres Bild der katholischen Kirche gezeichnet wird, erscheint das Luthertum lediglich im dogmatischen Sollzustand des 16. Jahrhunderts, wie ihn die Bekenntnisschriften spiegeln. Der katholischen Kirche fällt es leichter, ihre Bekenntnistraditionen fortzuschreiben oder auch zu korrigieren, weil ihr Lehramt zwar oft umstrittene, aber methodisch eindeutig positivierbare, greifbare Dokumente vorlegt, an denen sich die ökumenische Theologie – sei es zustimmend, sei es zurückweisend – abarbeiten kann. Eine Instanz mit vergleichbarer Autorität oder Kompetenz gibt es im Luthertum – trotz Organisationen wie der VELKD oder dem Lutherischen Weltbund – nicht. Sichere und unumstrittene Grundlage der lutherischen Bekenntnistradition sind daher (neben dem recht abstrakten Rekurs auf die Bibel, auf die sich alle Konfessionen berufen) allein die bereits erwähnten Schriften des 16. Jahrhunderts. Das bedeutet aber nicht, dass die lutherische Identität in den vergangenen vierhundert Jahren gleichsam geschichtlich wie eingefroren gewesen wäre. Ganz im Gegenteil: Der Protestantismus hat sich in einer komplexen Wechselwirkung mit der Neuzeit deutlich dynamischer entfaltet als der Katholizismus.

Diesen Umstand durch die Reduktion konfessionell-lutherischer Identität auf die lutherische Bekenntnistradition zu ignorieren, führt zu einer verkürzten Sicht auf die evangelische Identität im Hier und Jetzt, wie die Ausführungen über das „ordinationengebundene Amt in der lutherischen Kirche heute“ deutlich machen, die das bilaterale Dialogdokument über *Die Apostolizität der Kirche* enthält. Das Dokument orientiert sich nicht an der faktischen Position, die dem Amt in breiten Strömungen der gegenwärtigen evangelischen

¹⁰ Vgl. exemplarisch W. Thönissen, *Dogma und Symbol. Eine ökumenische Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2008, 46–68.

Theologie und in der gemeindlichen Praxis heute zugestanden wird, sondern an einem vermeintlichen Idealzustand: Das ordinationsgebundene Amt verdanke sich „göttlicher Einsetzung“, die Ordination in dieses Amt hinein erfolge „unter Gebet und Handauflegung“, werde „ohne zeitliche Begrenzung ausgesprochen“ und habe „die öffentliche Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament“ sicherzustellen, wobei die „Sakramentsverwaltung“ zu seinen „besonderen Aufgaben“ gehöre, „weil Sakramente ihrem Wesen nach öffentliche Vollzüge“¹¹ seien. Diese Darstellung, die – es sei noch einmal gesagt – den Anspruch hat, die Situation des „ordinationsgebundene[n] Amt[es] in der lutherischen Kirche heute“¹² zu beschreiben, ist in dogmatischer wie in ekklesiopraktischer Hinsicht selektiv: Sie interpretiert – um eine nicht unproblematische, aber auch nicht völlig unbrauchbare Arbeitsbegrifflichkeit zu verwenden – Luthers Amtstheologie ganz im Sinne einer Stiftungstheorie und lässt die sogenannte Übertragungstheorie, die in der evangelischen Praxis immer mehr an Boden gewinnt, außer Acht. Für beide Positionen lassen sich in Luthers Werk Anhaltspunkte finden.¹³ Während die Stiftungstheorie davon ausgeht, dass sich das geistliche Amt göttlicher Einsetzung verdankt und nicht schon mit der Teilhabe am Priestertum aller Gläubigen gegeben ist, besagt die Übertragungstheorie, dass es in der Kirche keine geistliche Gewalt gibt, die nicht schon in der Taufe verliehen wird, weshalb das ordinierte Amt sich begründungslogisch aus dem allgemeinen Priestertum herleitet und nicht aus prinzipiellen, sondern nur aus institutionellen Gründen besteht.

Das Studiendokument über *Die Apostolizität der Kirche* erweckt den Eindruck, als sei die Stiftungstheorie des Amtes im evangelischen Kontext eine theologisch allgemein akzeptierte und praktisch im Leben der Gemeinden auch verwirklichte Form der Amtstheologie. Beides ist aber nicht der Fall. In der theologischen Diskussion und folgerichtig auch in der Praxis scheint die Übertragungstheorie immer stärker an Bedeutung zu gewinnen. Exemplarisch sei auf die Einschätzung Ulrich H. J. Körtners verwiesen:

Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa hat die Frage, welcher der beiden Theorien [sc. der Stiftungs- oder der Übertragungstheorie; M.S.] der Vorzug zu geben sei, bislang unentschieden gelassen. Die einschlägigen Dokumente tragen dem Umstand

¹¹ Die Apostolizität der Kirche, Nr. 252–261 (612–615) (Hervorhebung im Original).

¹² Ebd. Nr. 252 (612) (Hervorhebung M. S.).

¹³ Vgl. B. Lobse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 305–315. Eine prägnante Darstellung beider Theorien und ihrer kirchenstrukturellen Folgen findet sich bei D. Konrad, *Der Rang und die grundlegende Bedeutung des Kirchenrechts im Verständnis der evangelischen und katholischen Kirche*, Tübingen 2010, 179–184. Zur Problematisierung eines reduktiven Gebrauchs dieser Terminologie vgl. J. Mumme, *Die Präsenz Christi im Amt. Am Beispiel ausgewählter Predigten Martin Luthers 1535–1546*, Göttingen 2015, 363 f. Der Problematisierung der Unterscheidung zwischen Stiftungs- und Übertragungstheorie ist insofern zuzustimmen, als eine amts theologische Diskussion nicht auf diese beiden Alternativen reduziert werden darf. Dennoch bringt sie prägnant die beiden historisch vorzufindenden und systematisch vertretenen Hauptantworten auf die Frage nach der Herkunft und Legitimität des ordinierten Amtes auf den Punkt. Sie hat – mit der gebotenen Vorsicht, die allen Interpretationsbegriffen gegenüber angebracht ist – ihre Berechtigung.

Rechnung, daß hierüber unter den an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen keine Einigkeit herrscht. Systematisch-theologisch sprechen aber alle Argumente für die Übertragungstheorie. Die Stiftungstheorie leidet an dem Mangel ihrer inneren Widersprüchlichkeit, den sie entweder Luther oder sich selbst zuzuschreiben hat. Wären die inneren Widersprüche tatsächlich auf Luther zurückzuführen, müßte man an seiner Lehre vom Priestertum aller Gläubigen theologische Sachkritik üben. Es läßt sich jedoch zeigen, daß Luthers eigene Theorie durchaus konsistent und zwar im Sinne der Übertragungstheorie zu interpretieren ist.¹⁴

Die Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD aus dem Jahr 2006, *Ordnungsgemäß berufen*, weist mit Blick auf das Verhältnis zwischen Stiftungs- und Übertragungstheorie den Vorwurf zurück, dass es sich bei „den entsprechenden Aussagen Luthers wie auch der anderen Reformatoren [...] um Inkonssequenzen handelt“¹⁵, und versucht, Stiftungs- und Übertragungstheorie unter dem Primat der Übertragungstheorie zu harmonisieren. Die VELKD geht davon aus, dass „grundsätzlich allen Christenmenschen“ die Fähigkeit „zur Wortverkündigung und zur gültigen Darreichung der Sakramente“¹⁶ zukommt. Die Vorstellung des Amtes als „Stiftung Christi oder Stiftung Gottes“ wird dabei so verstanden, dass „die Kirche unter der Notwendigkeit steht, eine Ämterordnung zu schaffen, deren Zentrum es ist, dem öffentlichkeitsbezogenen Auftrag Christi im mit ordnungsgemäßer Berufung übertragenen Amt Gestalt zu geben“¹⁷, dass die Gemeinde also keine Wahl hat, die eigentlich allen zukommenden Kompetenzen zu übertragen oder nicht zu übertragen, sondern dass sie diese Übertragung vornehmen muss, um der öffentlichen Dimension der ihr von Christus gegebenen Sendung gerecht zu werden. Die hier deutlich zu Tage tretende Dominanz der Übertragungstheorie prägt auch die Praxis vieler evangelischer Gemeinden, in denen es kaum noch Vollzüge gibt, die exklusiv dem durch Ordination übertragenen Amt zukommen. In der Evangelischen Landeskirche Württembergs etwa, die lutherischen Bekenntnisses und Mitglied des Lutherischen Weltbundes ist, werden (wie in vielen anderen Landeskirchen auch) angehende Pfarrerinnen und Pfarrer erst nach einer mehrjährigen Vikarszeit ordiniert, in deren Verlauf sie selbstverständlich alle öffentlichen Vollzüge, die im Kontext einer Stiftungstheorie nur dem Amt zukämen, also auch Predigt und Abendmahlsvorsitz, wahrnehmen. Ließe sich hier noch argumentieren, dass dies der Ausbildung diene und zumindest auf die Ordination hingeordnet sei, zeigt die Ausweitung des Lektorendienstes, der seit 2008 auch als Prädikantendienst bezeichnet wird, eine eindeutige, praktische Präferenz zu Gunsten der Übertragungstheorie. Prädikantinnen und Prä-

¹⁴ U. H. J. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005, 164.

¹⁵ *Ordnungsgemäß berufen*. Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zur Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis, herausgegeben vom *Lutherischen Kirchenamt der VELKD*, Hannover 2006, 12.

¹⁶ Ebd. 17.

¹⁷ Ebd. 12.

dikanten sind Getaufte, die nicht ordiniert, sondern als Ehrenamtliche für den Zeitraum von sechs Jahren beauftragt werden. Der Schwerpunkt ihrer Tätigkeit soll, wie der Name bereits anzeigt, auf dem Predigtendienst liegen. Die *Verordnung des Oberkirchenrats für den Dienst der Prädikantinnen und Prädikanten* sieht jedoch ausdrücklich vor, dass diese Gruppe nicht-ordinierter Ehrenamtlicher zur „Leitung von Sakramentsgottesdiensten“ durch den Oberkirchenrat „ermächtigt“ werden könne, sofern die Prädikanten „an einem entsprechenden Kurs teilgenommen haben“, was vor allem dann nützlich sei, „wenn der Predigtendienst auf einen Tauf- oder Abendmahls-sonntag der Gemeinde fällt“¹⁸. Die *theologische* Legitimation dieser Praxis liegt im Priestertum aller Gläubigen begründet, an dem die Prädikanten durch die Taufe partizipieren; die *kirchenrechtliche* Legitimation beruht auf einer „Ermächtigung“ durch den Oberkirchenrat, der den Predigtendienst und die sakramentalen Vollzüge reglementiert, bei seiner Ordnungstätigkeit aber offenbar an keine sakramental-prinzipielle Grenze der Übertragbarkeit von Aufgaben stößt, die in einem Amt begründet wäre, das nicht schon mit der Taufe gegeben ist. Die Grundlage für diese Praxis ist eine faktische Dominanz der Übertragungstheorie, die – trotz des bekennnishaften Festhaltens an der Stiftungstheorie – das gemeindliche Leben (zumindest in den Lutherischen Kirchen des Westens) immer stärker prägt. Dabei handelt es sich – wie die zitierte Verordnung des Württembergischen Oberkirchenrats zeigt – nicht um eine stillschweigend geduldete Schattenpraxis, die sich jenseits der offiziellen, ekklesialen Dogmatik bewegen würde, sondern um eine amtlich reglementierte und anerkannte Form des öffentlichen Vollzugs von Predigt und Sakrament, die sich jenseits des ordinierten Amtes situiert. Es geht hier nicht darum, diese Praxis zu bewerten oder sie gar zu verwerfen, sondern lediglich um die Feststellung, dass sie – obwohl es sich um eine aus evangelischer Sicht legitime kirchliche Praxis handelt – im Dokument über *Die Apostolizität der Kirche* keinerlei Widerhall findet, weil eine Reduktion evangelischer Identität auf die Bekenntnistradition des 16. Jahrhunderts sie methodisch gar nicht erfassen *kann*. Dass es sie dennoch gibt, ist aus ökumenischer Sicht aber alles andere als irrelevant.

Die evangelisch-lutherische Identität im Hier und Heute fußt historisch zweifellos auf den Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts, lässt sich aber – wenn man die geschichtliche Verfasstheit und Dynamik des Glaubens ernst nimmt – durch eine bloße Reduktion auf das Reformationszeitalter nicht erklären. Diese Problematik hätte der 2013 erschienene bilaterale Bericht der „Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit“ mit dem Titel *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* thematisieren können, der der ökumenischen Vergewisserung im Hinblick auf das 2017 anstehende Refor-

¹⁸ Verordnung des Oberkirchenrats für den Dienst der Prädikantinnen und Prädikanten (Prädikantenordnung) vom 2. September 2008, in: Amtsblatt der Evangelischen Landeskirche in Württemberg 63 (2008) 231–235, 231 f.

mationsjubiläum dient. Der Bericht enthält eine Skizze zu Veränderungen in der Wahrnehmung der Reformation, die den nun fast fünfhundertjährigen Abstand thematisiert, der beide Konfessionen vom Reformationszeitalter trennt.¹⁹ Fünf Paragraphen beschäftigen sich mit der veränderten Deutung der Reformation innerhalb der katholischen Theologie, vor allem im Anschluss an das Zweite Vatikanum; diesen Ausführungen steht nur ein einziger Paragraph gegenüber, der sich mit der veränderten Sicht auf die Reformation im evangelischen Kontext beschäftigt, obwohl diese Frage eigentlich noch viel dringlicher wäre, weil sie das Selbstverständnis evangelischer Identität der Gegenwart in Beziehung zu ihren historischen Ursprüngen im Reformationszeitalter beleuchten könnte. Die tief greifenden Wandlungen, die der Protestantismus in der Neuzeit durchgemacht hat, bleiben jedoch unerwähnt. Stattdessen heißt es lediglich, dass sich die Wahrnehmung Luthers durch die beiden Weltkriege, durch das Aufkommen der kerygmatischen Theologie sowie durch den Dialog mit Profanhistorikern und katholischen Theologen verändert habe, weshalb die evangelische Theologie den Reformator nun stärker als historische Gestalt seiner Zeit wahrnehmen könne. Wie komplex sich das Selbstbild des evangelischen Christentums in unserer Zeit zum Denken Martin Luthers positioniert, wird nicht verarbeitet. Die evangelische Identität scheint weitgehend mit der Bekenntnistradition des 16. Jahrhunderts identifiziert zu werden, was letztlich den Transformationen, die der Protestantismus in der Moderne durchlaufen hat, und auch seiner transformierenden Kraft, mit der er die Moderne geprägt hat, nicht gerecht wird.

3. Ernst Troeltsch und seine Überlegungen zur „Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“

Die bisher vorausgesetzte Annahme, dass der Protestantismus der Gegenwart zwar in historischer Kontinuität zu dem des Reformationszeitalters steht, sich in seiner Identität aber bei Weitem nicht darin erschöpft, gilt es nun zu vertiefen. Vorab sei gesagt, dass Gleiches natürlich auch für den Katholizismus gilt: Die katholische Kirche der Gegenwart steht in bekenntnistheft-historischer Kontinuität zum Konzil von Trient; die konfessionelle Identität, also die Praxis und das Selbstverständnis des Katholischseins im Hier und Jetzt, lässt sich aber nicht durch eine bloße Rückführung auf Trient erklären, sondern weist als geschichtlich-dynamische Größe deutliche Veränderungen auf. Diese Modifikationen sind allerdings im ökumenischen Dialog durch die Texte des Zweiten Vatikanums präsenter, als die Entwicklungen des Protestantismus es durch einen Rekurs auf die Bekenntnisschriften sein können,

¹⁹ Vgl. Vom Konflikt zur Gemeinschaft – Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Leipzig [u. a.] 2013, Nr. 26–31 (22–24).

weshalb der Schwerpunkt hier auf der ökumenischen Bedeutung von Veränderungen im konfessionellen Selbstverständnis evangelisch-lutherischer Identität liegt. Eine bahnbrechende Analyse dieser Problemstellung hat Ernst Troeltsch 1906 in seinem Vortrag über *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* vorgelegt – ein Thema, das ursprünglich Max Weber gestellt, das letztlich aber von Troeltsch bearbeitet wurde, der durch die in diesem Vortrag ausgedeutete Unterscheidung zwischen Alt- und Neuprotestantismus zahlreiche theologische, geschichtliche und kulturtheoretische Perspektiven eröffnet hat.²⁰

Das Denken Luthers und den Ansatz der Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts, die Troeltsch unter dem Begriff des Altprotestantismus zusammenfasst, sieht er in starker Kontinuität zum spätmittelalterlichen Katholizismus:

Der Altprotestantismus fällt trotz seines allgemeinen Priestertums und seiner prinzipiellen Gesinnungssinnerlichkeit unter den Begriff der streng kirchlich supranaturalen Kultur, die auf einer unmittelbaren und streng abgrenzbaren, vom Weltlichen zu unterscheidenden Autorität beruht. Er suchte geradezu mit seinen Methoden diese Tendenz der mittelalterlichen Kultur strenger, innerlicher, persönlicher durchzusetzen, als dies dem hierarchischen Institut des Mittelalters möglich war. An Stelle der Hierarchie und der in ihr fortgesetzten Menschwerdung Christi trat die alles hervorbringende Wunderkraft der Bibel: die protestantische Fortsetzung der Menschwerdung Gottes.²¹

Trotz manch Fragwürdigem an Troeltschs Terminologie deckt sich seine Kontinuitätsthese auffallend mit Ergebnissen der Lutherforschung unserer Tage.²² Die Suche nach einem gnädigen Gott angesichts einer von Heilsangst geprägten Zeit, die vollkommene Treue zur altkirchlichen Christologie mit ihrer Zwei-Naturen-Lehre und ihrer Idiomenkommunikation, die man aus Sicht des *Sola-scriptura*-Prinzips durchaus hätte kritisch hinterfragen können, sogar die Übernahme der Sühnopferlehre als soteriologische Denkform – all dies hat Martin Luther mit dem Katholizismus des späten Mittelalters gemeinsam. Man könnte sagen, dass Luther sich dem *Inhalt* nach zwar in einzelnen Aspekten, vor allem in der Ekklesiologie und der Gnadenlehre, von großen Teilen der katholischen Doktrin und Praxis seiner Zeit unterscheidet, dass die *Form*, in der seine Lebens- und Weltdeutung aus dem Glauben heraus erfolgt, allerdings in weitreichender Kontinuität zum Katholizismus seiner Epoche steht. Diese formale Kontinuitätstendenz hat sich trotz der voranschreitenden Konfessionalisierung im späten 16. und 17. Jahrhundert sogar noch verstärkt. Während Luther der scholastischen Theologie grundsätzlich skeptisch gegenüberstand, weil sie seiner Auffassung nach in ihrer

²⁰ Eine komprimierte Darstellung der Voraussetzungen, der Gestalt und der Folgen von Troeltschs Argumentation findet sich bei V. Drehsen, Art. Neuprotestantismus, in: TRE 24 (1994) 363–383.

²¹ E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), herausgegeben von T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit S. Pautler, Berlin [u. a.] 2001, 199–316, 226.

²² Vgl. V. Leppin, Lutherforschung am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: A. Beutel (Hg.), Luther-Handbuch, Tübingen 2005, 19–34; V. Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2010, 8–13.

Methodik den Primat der Schrift verdränge, wurde diese Position des Reformators von den Vertretern der sogenannten altlutherischen Orthodoxie lediglich als „individuell beschränkte Eigenart Luthers“²³ gedeutet, nicht jedoch als dem reformatorischen *sola scriptura* entsprechende Umgestaltung des theologischen Denkens. Die Vertreter der altlutherischen Orthodoxie versuchten daher, die reformatorische Lehre konfessionell zu profilieren, indem sie ein scholastisch rigides System formten, das zwar den Anspruch hatte, schriftgemäß zu sein, in dem die Schrift aber einer faktischen Dominanz der Systematik unterworfen war, die die Bibel in Form von *dicta probantia* als Beweisreservoir dogmatischer Lehrsätze gebrauchte.²⁴ Philipp Jacob Spener kritisiert daher nicht ohne eine gewisse Berechtigung, dass „die scholastische Theologie, so Luther zur vorderen Thür hinausgetrieben“ hat, „von Andern zu der hinteren wieder eingelassen werden wollte“²⁵. Der Methodik nach könnte man sagen, dass die evangelische Theologie des 17. Jahrhunderts sich in weiten Teilen von den zeitgleich entstandenen Werken der katholischen Scholastik, wie sie etwa aus der Feder von Francisco Suárez stammen, kaum unterscheidet. In eine ähnliche Form wird ein anderer Inhalt gegossen. Troeltsch sieht daher in der konfessionellen Identität der Reformation und der unmittelbaren Folgezeit „nur eine Umbildung des Katholizismus“, eine

Fortsetzung katholischer Fragestellungen, denen eine neue Antwort zuteil wird. Erst nach und nach haben sich aus dieser neuen Antwort die radikalen religionsgeschichtlichen Konsequenzen entwickelt, erst bei einem Bruch mit der ersten Gestalt des Protestantismus zeigte sich die weit über eine neue Beantwortung alter Fragen hinausgehende Konsequenz.²⁶

Das religiöse und kulturelle Phänomen, das aus der Umwandlung oder gar dem „Bruch“ mit der dogmatischen Gestalt des Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts hervorgeht, bezeichnet Troeltsch als Neuprotestantismus. Dieser Protestantismus

ist auch da, wo er die orthodoxen Traditionen des Dogmas fortsetzt, tatsächlich ein völlig anderer geworden. Der alte, echte Protestantismus des Luthertums und des Calvinismus ist als Gesamterscheinung trotz seiner antikatholischen Heilslehre durchaus im Sinne des Mittelalters kirchliche Kultur, will Staat und Gesellschaft, Bildung und Wissenschaft, Wirtschaft und Recht nach den supranaturalen Maßstäben der Offenbarung ordnen und gliedert wie das Mittelalter überall die *Lex naturae* als ursprünglich mit dem Gottesgesetz identisch sich ein. Der moderne Protestantismus seit dem Ende des 17. Jahrhunderts ist dagegen überall auf den Boden des paritätischen oder gar religiös indifferenten Staates übergetreten und hat die religiöse Organisation und Gemeinschaftsbildung im Prinzip auf die Freiwilligkeit und persönliche Überzeugung

²³ G. Ebeling, Was heißt ‚Biblische Theologie‘?, in: *Ders.*, Wort und Glaube (Band 1), Tübingen 1967, 69–89, 73.

²⁴ Vgl. G. Hornig, Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: C. Andresen/A. M. Ritter (Hgg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte (Band 3), Göttingen 1998, 71–287, 80.

²⁵ P. J. Spener, Pia Desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche, nebst einigen dahin abzweckenden Vorschlägen, Leipzig 1841, 28.

²⁶ Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 233.

übertragen unter grundsätzlicher Anerkennung der Mehrheit und Möglichkeit verschiedener religiöser Überzeugungen und Gemeinschaften nebeneinander.²⁷

Troeltsch erklärt diese Umformung vor allem dadurch, dass der konfessionelle Protestantismus lutherischer oder reformierter Art jene Strömungen in sich aufgenommen hat, von denen er sich in der Reformationszeit noch scharf abzugrenzen suchte: den Humanismus mit seiner „historisch-philologisch-philosophischen Theologie“, die „freikirchlichen und sektenhaften“ Täuferbewegungen und den „ganz individualistisch-subjektivistischen Spiritualismus“²⁸. Man könnte – etwas später ansetzend und vielleicht aus den genannten Entwicklungen hervorgehend – ebenso die Entstehung des Pietismus und die Ausformung der als Neologie bekannten Aufklärungstheologie anführen, die (obwohl es sich um konträre Bewegungen handelt) beide auf eine Überwindung der altprotestantisch-scholastischen Theologie abzielten und beide eine Individualisierung religiöser Vollzüge zur Folge hatten, die die evangelische Identität der Gegenwart in kaum zu überschätzendem Maße prägt.

Trotz grundsätzlicher Anfragen an Troeltschs Konzept, wie sie etwa von Eilert Herms erhoben werden, demzufolge Troeltschs Konzeption hinter Schleiermachers Verständnis der Geschichtlichkeit des Glaubens zurückfalle,²⁹ bietet die Unterscheidung zwischen Alt- und Neuprotestantismus ein Instrumentarium, durch das sich die geschichtliche Dynamik evangelischer Identitätsbildung und -wandlung im Laufe der Neuzeit beschreiben lässt. Troeltsch behauptet nämlich nicht, dass *eine* homogene Form evangelischer Identität, die er als Altprotestantismus bezeichnet, durch eine *andere* homogene Form, die er Neuprotestantismus nennt, abgelöst worden wäre, sondern die Pointe seiner Theorie des Neuprotestantismus besteht gerade darin, dass dieser eine nicht mehr zu hintergehende Vielfalt aufweist, die sich zwar dem Selbstbild ihrer geschichtlichen Entstehung nach auf die Reformation des 16. Jahrhunderts bezieht, aber in sich heterogen und plural ist. Troeltsch führt dies auf eine

Verschmelzung des Protestantismus mit den subjektivistisch-individualistischen, dogmatisch nicht autoritativ gebundenen Trägern einer Gefühls- und Überzeugungsreligion [zurück], die den ganzen Protestantismus nunmehr als die Religion des Gewissens und der Überzeugung ohne dogmatischen Zwang, mit freier, vom Staat unabhängiger Kirchenbildung und mit einer von allen rationalen Beweisen unabhängigen inneren Gefühlsgewißheit erscheinen läßt.³⁰

Mit Blick auf die Vielfalt evangelischer Identität in der Gegenwart lassen sich zwei Standbeine des Protestantismus unterscheiden: ein *statisches*, in

²⁷ Ebd. 225.

²⁸ Ebd. 226 f.

²⁹ Vgl. E. Herms, ‚Neuprotestantismus‘. Stärken, Unklarheiten und Schwächen einer Figur geschichtlicher Selbstorientierung des evangelischen Christentums im 20. Jahrhundert, in: NZStH 51 (2009) 309–339, 338.

³⁰ Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 308 f.

der Reformation des 16. Jahrhunderts verwurzelt, und ein *dynamisches*, das eng am Puls der Zeit ist sowie durch die Entwicklungen der Aufklärung stärker geprägt wurde (und diese in viel höherem Maße mitgeprägt hat) als der Katholizismus. Beide Momente – das statische und das dynamische – sind nicht aufeinander reduzierbar und sind daher konstitutiv, um zu bestimmen, was das evangelische Selbstverständnis im Hier und Heute auszeichnet. Eine Betrachtung des Protestantismus, die – in der bereits eingeführten Terminologie ausgedrückt – ausschließlich an der Bekenntnstradition orientiert ist, kann jedoch nur das statische, auf das 16. Jahrhundert bezogene Moment der geschichtlichen Vergewisserung evangelischer Herkunft erfassen, nicht jedoch die Dynamik, die den Protestantismus in seiner Wechselwirkung mit der Moderne auszeichnet.

4. Zur Unterscheidung von Bekenntnstradition und konfessioneller Identität

Die in der Einleitung bereits vorgestellte Terminologie gilt es nun wieder aufzugreifen, abzugrenzen und zu präzisieren. Eine Bekenntnstradition wurde als die dogmatisch positivierbare und verbindlich kodifizierte Lehrüberlieferung einer Konfession definiert. Unter konfessioneller Identität wurde hingegen das Selbstverständnis gefasst, mit dem eine Konfession ihre gläubigen Vollzüge in der jeweiligen Gegenwart deutet und das sich von der Bekenntnstradition unterscheidet, ja sogar in Spannung zu ihr geraten kann. Mit Eilert Herms ließe sich das hier zu Grunde gelegte Identitätsverständnis als „Inbegriff derjenigen Gewißheiten einzelner Personen oder Gruppen über ihr individuelles Sein-in-der-Welt“ bestimmen, die „jeweils für ihr Handeln – also ihre Zielsetzungen und ihre Mittelwahl – grundlegend und maßgeblich“³¹ sind. Konfessionelle Identität bildet also einen Spezialfall der sozialen oder kollektiven Identität,³² innerhalb derer sich der Einzelne mit seiner personalen oder individuellen Identität als Teil einer Gemeinschaft empfindet, der ein eigenes Gepräge zukommt, das mit der Identität ihrer Glieder in einer Wechselwirkung steht. Konfessionelle Identität gründet zwar auf Bekenntnstraditionen, ist jedoch – und dies hat in der ökumenischen Diskussion bisher keine ausreichende Beachtung gefunden – mehr als nur deren kulturelle oder mentalitätsmäßige Umsetzung, sondern erweist den Glauben als eine geschichtlich-dynamische Größe, die sich ihrem Selbstbild nach auf Bekenntnstraditionen bezieht, aber nicht durch diese prädeterniert ist.

³¹ E. Herms, Konsensustexte und konfessionelle Identität, in: *Ders.*, Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realistische Ökumene, Marburg 1989, 136–187, 139.

³² Vgl. Dangel, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse, 31–33.

Martin Hailer gliedert die Ansätze, die sich mit der Frage konfessioneller Identität beschäftigen, in drei Gruppen.³³ Ein erster Typus begreife, so Hailer, konfessionelle Identität als eine sich profilierende Abgrenzung zu anderen Konfessionen. „Das ist vor allem ein durch Unterscheidungslehren bestimmtes Verständnis von Identität“, welches „derzeit vornehmlich in der Rede von einer Ökumene der Profile“³⁴ vorzufinden sei. Als Beispiel wäre im kirchenamtlichen Kontext das EKD-Papier *Kirche der Freiheit* aus dem Jahr 2006 zu nennen.³⁵ Der zweite von Hailer identifizierte Typus konfessioneller Identitätstheorien versteht Identität nicht primär abgrenzend, sondern dialogisch. „Das je eigene Kirchesein“ ist diesem Modell zufolge „konstitutiv an das Kirchesein anderer Konfessionen gebunden, mit denen man nicht identisch wird, die aus den Entstehungs- und Gegenwartsbedingungen der eigenen Konfession gleichwohl nicht wegzudenken sind.“³⁶ Hailer zufolge gehört der gemeinhin als Differenzökumene des ersten Typs geltende Ansatz Ulrich H. J. Körtner in diese Gruppe, weil Körtner die Ökumene kreuztheologisch zentriert und im Angesicht des Kreuzes die „Verstrickung“ der je eigenen Lebens- und Schuldgeschichte mit der aller anderen betone.³⁷ Ob dies ein überzeugendes Argument ist, um Körtner einem dialogisch-prozeduralen Identitätsparadigma zuzuordnen, sei dahingestellt. Ebenfalls nicht ganz präzise zu bestimmen ist der Unterschied dieser Anschauung zum dritten Typus konfessioneller Identität, den Hailer ausmacht, und der davon ausgeht, dass „die konfessionelle Identität nicht ohne eine andere Form der Identität, nämlich eine ökumenische Identität“³⁸, zu denken sei. Als Beispiel führt Hailer den Vorschlag von Bernhard Nitsche an, der „für ein ‚transversales‘ Verständnis ökumenischer Identitätsbildung“³⁹ eintritt. Der Begriff der Transversalität geht auf Wolfgang Welschs Auseinandersetzung mit der Vernunftkritik der Postmoderne zurück. Postmoderne Denker, wie Jean-François Lyotard, kritisieren an dem nach immer höherer Einheit und damit nach immer stärkerer Vereinheitlichung strebenden Vernunftbegriff der Moderne, dass dieser die Eigenständigkeit der heterogenen Diskurse missachte und versuche, die Vielfalt diskursiver Rationalitätsformen durch die Monopolisierung einer einheitlichen Vernunftform zu beseitigen. Da-

³³ Vgl. M. Hailer, Differenzen in der Bekenntnishermenteutik der Konfessionen, in: Hafner/Hailer (Hgg.), Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen, 130–147, 131–134. Dangel, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse, 10 f.

³⁴ Hailer, Differenzen in der Bekenntnishermenteutik der Konfessionen, 131.

³⁵ Vgl. Herms, Konsensustexte und konfessionelle Identität, vor allem die Thesen 17–19 (138). Vgl. auch: Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, herausgegeben vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2006.

³⁶ Hailer, Differenzen in der Bekenntnishermenteutik der Konfessionen, 132 f.

³⁷ Hailer und ebenso Dangel, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse, 11, Anm. 28, berufen sich auf: U. H. J. Körtner, Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes, Bielefeld 1996, 76–83.

³⁸ Hailer, Differenzen in der Bekenntnishermenteutik der Konfessionen, 133.

³⁹ Nitsche, Binnendifferenzierung und Ökumene, 85.

durch entstehe eine Vernunftverwirrung (*la confusion des raisons*),⁴⁰ die nur durch die Garantie der Eigenständigkeit der Diskursarten und Sprachspiele beseitigt werden könne. Welsch nimmt die Forderung nach unhintergebar pluralität ernst, bemüht sich aber durch sein Konzept der Transversalität, die Vernunft als ein Vermögen zu konturieren, dessen Charakteristikum nicht die Gleichschaltung von Diskursen, sondern der sie respektierende und zugleich verbindende Übergang von einer Rationalitätsform in eine andere ist.⁴¹ Nitsches These von der Verwiesenheit der konfessionellen auf eine ökumenische Identität besagt demnach, dass die konfessionellen Identitäten nicht im Namen einer ihnen übergeordneten, ökumenischen Identität beseitigt werden, sondern dass mit „überlappenden Identitätsbildungen“ zu rechnen und davon auszugehen sei, „dass es genuine Anliegen meiner eigenen Konfession geben kann, die in einer anderen Konfession unter Umständen klarer ausgeprägt und lebendiger verwirklicht sind als in der eigenen“⁴².

Der hier vorgeschlagene Begriff konfessioneller Identität lässt sich keiner der drei Gruppen eindeutig zuordnen, weil sein Skopus weder in der Abgrenzung noch in der Verwiesenheit auf andere konfessionelle oder ökumenische Identitäten liegt, sondern in der Differenz zu dem, was als Bekenntnisstradition bezeichnet wurde. Was Troeltsch für den Protestantismus erarbeitet hat, ließe sich in ähnlicher Form auch für den Katholizismus ausführen: Katholiken im Deutschland des 21. Jahrhunderts haben eine andere konfessionelle Identität als Katholiken im vom Kulturkampf geprägten Deutschland des späten 19. Jahrhunderts und erst recht als Katholiken im von der Revolution erschütterten Frankreich des späten 18. Jahrhunderts oder als Katholiken im vom Renaissancepapsttum geprägten Italien des frühen 16. Jahrhunderts. Obwohl alle diese Gruppen sich als *katholisch* verstanden haben und mit Blick auf ihre Bekenntnisstradition in Kontinuität zueinander stehen, hat sich die konfessionelle Identität des Katholizismus grundlegend gewandelt und ist auch weiterhin in einem länder- oder kulturkreisspezifischen Wandel begriffen. Wenn es der ökumenischen Theologie nicht nur darum geht, historische Fehden vergangener Jahrhunderte nachträglich zu lösen, sondern sie auf eine Verständigung der Konfessionen im Hier und Heute abzielt, kann sie die im Wandel konfessioneller Identitäten grundlegende Glaubensdynamik nicht außer Acht lassen. Konfessionelle Identitäten können auch deshalb nicht auf Bekenntnisstraditionen reduziert werden, weil beiden Begriffen unterschiedliche Extensionen zukommen; sie können ‚schlanker‘ oder ‚aufgeblähter‘ sein als die jeweils andere Größe. Im Zuge der neuzeitlichen Konfessionalisierung ist die Marienfrömmigkeit etwa zu einem zentralen

⁴⁰ Vgl. J.-F. Lyotard, *Dépêche à propos de la confusion des raisons*, in: *Ders.*, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris 1986, 95–103.

⁴¹ Vgl. W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1995, 341 f.

⁴² *Nitsche*, *Binnendifferenzierung und Ökumene*, 85.

Merkmal konfessionell-katholischer Identität geworden. Katholisch war (in Abgrenzung zum Protestantismus), wer die Gottesmutter verehrte – durch Votivmessen, Rosenkranzbeten, fromme Weihegebete, Wallfahrten. Die Bedeutung der Marienfrömmigkeit in der konfessionellen Identität des Katholizismus ist deutlich höher als die Bedeutung, die Maria in der dogmatischen Bekenntnistradition der katholischen Kirche zukommt, und steht in mancher Formulierung oder praktischen Ausprägung nicht selten in Spannung zu ihr. Im Fall der Marienfrömmigkeit ist die Bekenntnistradition ‚schlanker‘, als die konfessionelle Identität es über Jahrhunderte war. Umgekehrt verhält es sich zum Beispiel bei der Sexualmoral, insbesondere der kirchlichen Lehre zur Empfängnisverhütung: Hier ist die Bekenntnistradition gleichsam ‚aufgeblähter‘ als die Praxis der allermeisten Katholiken. In den sogenannten westlichen Gesellschaften hält sich auch unter Menschen, die sich als gläubige Katholiken sehen, kaum jemand an die Maßgaben der Enzyklika *Humanae vitae* Papst Pauls VI. Die konfessionelle Identität des westlich geprägten Katholizismus in ihrer faktisch gelebten Sexualmoral hat sich weitgehend von den Vorgaben der Bekenntnistradition zu diesem Thema emanzipiert.⁴³ Wie auch immer man diesen Umstand dogmatisch bewerten mag – er ist für ein ökumenisches Gespräch, das sich mit Fragen der Sexualethik beschäftigt, alles andere als irrelevant, weil es keinen Sinn macht, eine bekenntnishafte Position als schlechthin katholisch auszugeben, obwohl die meisten Katholiken diese Position nicht als Teil ihrer konfessionellen Identität erleben.

Wer nur die Bekenntnistradition ohne Beachtung der konfessionellen Identität bedenkt, verfällt – um zwei Arbeitsbegrifflichkeiten aus der Philosophiegeschichte zu bemühen – in einen Dogmatismus, der Glaubensvollzüge nur als Gefüge von Lehrsätzen erfassen kann; wer umgekehrt den Glauben nur durch eine Bestandsaufnahme der zu einer bestimmten Zeit vorhandenen konfessionellen Identitäten betrachtet, endet bei einem radikalen Empirismus, dem die normativen Strukturen christlichen Lebens entgehen. Die Aufgabe der Theologie – und damit auch die Herausforderung der Ökumene – ist es, beide Momente zusammenzuhalten: Die ökumenische Theologie hat erstens die normativ-verbindlichen Gründe konfessionsspezifischen Glaubens in Form der Bekenntnistraditionen zu bedenken. Das hat sie in den vergangenen Jahrzehnten in beeindruckender Weise getan. Dialogdokumente (sei es auf bilateraler, sei es auf multilateraler Ebene) und theologische Großprojekte, wie die Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* und die ihnen folgenden Materialsammlungen, haben ihren bleibenden Wert darin, die Versöhnung der Konfessionen auf Ebene der Bekenntnistraditionen vorangetrieben zu haben.⁴⁴ Der ökumenische Dialog der Zukunft darf dies

⁴³ Vgl. E. Schockenhoff, Der Glaubenssinn des Volkes Gottes als ethisches Erkenntniskriterium? Zur Nicht-Rezeption kirchlicher Lehraussagen über die Sexualmoral durch die Gläubigen, in: ThPh 91 (2016) 321–362.

⁴⁴ Vgl. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Band 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt

nicht gering schätzen, muss methodisch aber auch neue Wege beschreiten. Er hat nämlich – zweitens – die faktisch-dynamischen Ausprägungen religiösen Lebens in Form der konfessionellen Identitäten stärker zu berücksichtigen, als dies bisher der Fall war. Gelingt ihm das nicht, droht der erstrebte ökumenische Konsens – wie die evangelischen Theologen Friedrich Wilhelm Graf und Dietrich Korsch kritisieren – zu einem „magnus consensus der Realitätsverweigerung“⁴⁵ zu werden.

5. Methodologische Schlussfolgerungen

Die Skizzen zu Ernst Troeltschs Verständnis des Neuprotestantismus haben – gepaart mit der eingeführten Arbeitsbegrifflichkeit – gezeigt, dass es in hohem Maße identitätsrelevante Entwicklungen gibt, die selbst aber nicht bekenntnisbildend wirken. Vom Denken der Aufklärungsepoche ist in den *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* selbstverständlich nichts zu finden. Die Aufklärung nicht zu kennen hieße jedoch, den Protestantismus der Gegenwart nicht zu kennen und die ekklesiale Praxis der Gemeinden, etwa mit Blick auf Amt und Abendmahl, nicht wahrzunehmen, hieße, ein dogmatisch verzeichnetes, wirklichkeitssteriles Bild einer Konfession zu projizieren. Friedrich Wilhelm Graf und Dietrich Korsch kritisieren daher, dass der ökumenische Dialog oft durch

eine elementare Unfähigkeit geprägt [sei], sich auf konfessionelle Lebenswelten und ihre historisch kontingenten frömmigkeitskulturellen Repräsentationen einzulassen. Die Suggestion, durch gemeinsame Arbeit am dogmatischen Begriff „einstmals Trennendes“ hinter sich lassen zu können, führt häufig nur zu einem ökumenischen Wirklichkeitsverlust: Alle sog. „nicht-theologischen Faktoren“, die die Differenzen konfessioneller Kirchen und konfessionskultureller Milieus (mit-)konstituieren, bleiben mehr oder weniger unbegriffen.⁴⁶

Diesem Missstand kann nur entgegengewirkt werden, indem die ökumenische Theologie die pejorative Konnotation aufgibt, die sie dem Begriff der konfessionellen Identität bisweilen zugeordnet hat. Die Tendenz zu einer solchen Negativbewertung wird besonders in der durch die Gruppe von Dombes erarbeiteten Studie *Für die Umkehr der Kirchen* deutlich. Das Dokument schlägt eine Dreigliederung der Identitätsfrage vor: Es unterscheidet

im Zeitalter der Reformation und heute, herausgegeben von K. Lehmann und W. Pannenberg für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Freiburg i. Br. [u. a.] 1986; K. Lehmann (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Band 2: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung, Freiburg i. Br. [u. a.] 1989; W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Band 3: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt, Freiburg i. Br. [u. a.] 1990; Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Band 4: Antworten auf kirchliche Stellungnahmen, herausgegeben von W. Pannenberg und T. Schneider für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen Freiburg i. Br. [u. a.] 1994.

⁴⁵ F. W. Graf/D. Korsch, Jenseits der Einheit: Reichtum und Vielfalt. Der Widerstreit der ökumenischen Bewegungen und die Einheit der Kirche Jesu Christi, in: *Dies.* (Hgg.), Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene, Hannover 2001, 9–33, 9.

⁴⁶ Ebd. 15.

eine christliche Identität, die das „existentielle Bekenntnis zu Christus, gefaßt in das trinitarische Bekenntnis“ beschreibe, eine kirchliche Identität, die „eine eschatologische Gabe“ sei, und eine konfessionelle Identität, welche „ein Gemisch“ bilde, „ein umfangreicher Komplex von sehr positiven wie auch wahrhaft negativen Elementen, die das Zeichen der Sünde tragen“.⁴⁷ Diese Unterscheidung wirft – ganz abgesehen von ihrer dogmatischen Formelhaftigkeit – mehrere Fragen auf: Kann es eine allgemein christliche Identität jenseits der konfessionellen überhaupt geben, warum soll kirchliche Identität eine eschatologische Größe sein, und wieso steht konfessionelle Identität – neben einigen positiven Eigenschaften, die ihr konzidiert werden – per se und schlechthin im „Zeichen der Sünde“? Konfessionelle Identitäten sind geschichtlich manifeste Formen, den christlichen Glauben in Gemeinschaft zu leben. Dass die Richtigkeit oder Glaubwürdigkeit dieser Formen stets umstritten und imperfekt bleiben (obwohl ein anderer, vermeintlich perfekter Maßstab historisch real nicht zur Verfügung steht), wird hier nicht bezweifelt. Konfessionelle Identität deshalb aber in genereller Spannung zu einer christlichen Identität zu sehen (die jenseits der Konfessionen bloß ein Konstrukt bleibt), oder gar zu behaupten – wie es in dem EKD-Dokument *Ökumene im 21. Jahrhundert* geschieht –, dass konfessionelle Identität, die sich nicht an „einer allgemein christlichen und einer spezifisch kirchlichen Identität“ orientiere, letztlich „einer konfessionalistischen Sekte“⁴⁸ entspreche, leuchtet nicht ein. Daher ist es problematisch, dem Phänomen konfessioneller Identitäten mit einer pauschalen Bekehrungsrhetorik zu begegnen, die oft floskelhaft bleibt. Es mutet naiv an, wenn „konfessionelle Umkehr“ als Aufforderung verstanden wird, „ein evangelisches Unterscheidungsvermögen“ anzuwenden, um aus den konfessionellen Identitäten „alle [!] positiven Werte zu bergen und sie für den Reichtum und die Vielfalt der Kirche zur Verfügung zu stellen und zu verzichten [!] auf ihre sündhafte Dimension“.⁴⁹ Wer würde nicht gern alle positiven Werte bejahen und auf die Sünde verzichten? Eine solche Tautologie erweist sich im Konkreten aber als wenig brauchbar, weil konfessionelle Identitäten als Formen, den christlichen Glauben in der Geschichte zu leben, von denjenigen, die sie teilen, als ein Gut und nicht als ein Malum wahrgenommen werden, da ihnen durch diese Identität existenzielle Glaubenserfahrung und sinnstiftender Weltbezug geschenkt wird. Dagmar Heller radikalisiert sogar noch die Forderungen der Gruppe von Dombes, indem sie postuliert, dass die konfessionellen Identitäten sich an der einen christlichen Identität (was immer das sein mag) auszurichten haben – und zwar „bis hin zur Kenosis, zur Selbstaufgabe“⁵⁰. Wie aber sol-

⁴⁷ *Gruppe von Dombes*, Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt am Main 1994, Nr. 16. 23. 34 (29. 31. 35).

⁴⁸ *Ökumene im 21. Jahrhundert. Bedingungen – theologische Grundlegungen – Perspektiven*, herausgegeben vom *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hannover 2015, 61.

⁴⁹ *Gruppe von Dombes*, Für die Umkehr der Kirchen, Nr. 46 (38 f.).

⁵⁰ *D. Heller*, Wo stehe ich und kann auch anders? Überlegungen zur Frage nach der konfessi-

len ein christliches Leben und ein ökumenischer Dialog mit Konfessionen möglich sein, die sich selbst aufgeben?

Die weit verbreitete Reserve gegenüber konfessionellen Identitäten beruht methodisch auf einer dogmatischen Verengung des ökumenischen Dialogs, die sich auf die konsensorientierte Arbeit an den Bekenntnistraditionen fokussiert und nicht frei von der Neigung ist, konfessionelle Identitäten bloß als mentalitätsmäßig-kulturelle Übersetzungen der Bekenntnistraditionen zu sehen, die dem erreichten Konsens auf bekenntnishaft-dogmatischer Ebene angepasst werden müssen. Die Ausführungen zu Troeltsch dürften aber gezeigt haben, dass Bekenntnistradition und konfessionelle Identität zwar zusammenhängen, aber nicht identisch sind, weshalb sie auch mit ihren je eigenen Rechten, die letztlich in der Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens gründen, betrachtet werden müssen. Dies gelingt aber nur, wenn die ökumenische Theologie aus ihrer bekenntnishaft verengten Methodik ausbricht und versucht, historische und praktisch-theologische Erwägungen mit ihren Möglichkeiten zur Erhebung empirischer Daten stärker als bisher zu berücksichtigen, um konfessionelle Identitäten ins Gespräch miteinander zu bringen. Sie würde damit einer Forderung des Zweiten Vatikanischen Konzils entsprechen, die bisher uneingelöst blieb. Laut *Unitatis Redintegratio* solle die gesamte Theologie „auch unter ökumenischem Gesichtspunkt“ (UR 10) ausgearbeitet werden. Dies impliziert, so Bernd Jochen Hilberath in seinem Kommentar über das Konzilsdekret, dass die ökumenische Sache „keine Spezialangelegenheit eines Faches ‚Ökumenik‘“ sein dürfe, sondern eine Angelegenheit aller theologischen Disziplinen ist, denn „[o]ftmals sind es ja gar nicht die offiziellen Lehren, sondern die alltäglichen Formen konfessionellen Christ- und Kircheseins, welche das Bewusstsein des (ganzen!) Kirchenvolkes prägen.“⁵¹ Wenn die ökumenische Theologie diese Einsicht nicht ernst nimmt, verkennt sie sowohl bleibende Hindernisse als auch bereits erreichte Erfolge. Manches, was an Kontroversen auf der Ebene der Bekenntnistraditionen als ausgeräumt erscheint, hat sich in die konfessionelle Identität als Eigenheit eingeschrieben, die – wenn man den Glauben als geschichtlich-dynamische Größe und nicht einfach als dogmatisch modellierbare Masse ansieht – nicht schlichtweg ignoriert werden kann. Umgekehrt lässt sich aber auch feststellen, dass die konfessionellen Identitäten in manchen Punkten bereits über abgrenzende Bekenntnistraditionen hinweggekommen sind und Brücken schon lange befahren werden, die aus rein dogmatischer Sicht noch gar nicht gebaut wurden.

onellen Identität im ökumenischen Miteinander, in: US 57 (2002) 234–241, 239.

⁵¹ B. J. Hilberath, Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus ‚Unitatis redintegratio‘, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Band 3), Freiburg i. Br. 2005, 69–223, 145.

Summary

This essay discusses the significance of denominational identities for ecumenical dialogue. But it differs from most proposals by defining denominational identity not as a delimitative expression of one's own confessional tradition, but as a dynamic-historical manifestation of faith that is distinct from and that can even distance itself from the confessional tradition on which it is grounded. The importance of the distinction between denominational identity and confessional tradition is demonstrated by reference to Ernst Troeltsch's concept of "Neo-Protestantism"; the consequences of a neglect of the suggested differentiation are outlined by reflections on the last two documents of the official dialogue between the Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church. The essay concludes with a plea for the methodological expansion of ecumenical theology: that it widen its focus from mere dogmatic discussion of confessional traditions, to include historical, practical and cultural considerations in order thus to understand the shape of denominational identities and to deal with them respectfully.