

DOROTHEA WENDEBOURG

Gottesvolk und Gotteswort



Mohr Siebeck

Dorothea Wendebourg
Gottesvolk und Gotteswort



Dorothea Wendebourg

Gottesvolk und Gotteswort

Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II

Herausgegeben von

Thomas Kaufmann und Andreas Stegmann

Mohr Siebeck

Dorothea Wendebourg, geboren 1952; Professor emeritus für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

Thomas Kaufmann, geboren 1962; Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen.

Andreas Stegmann, geboren 1975; Privatdozent für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

ISBN 978-3-16-161730-0 / eISBN 978-3-16-161731-7
DOI 10.1628/978-3-16-161731-7

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Andreas Stegmann gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Dorothea Wendebourg hat für diesen Aufsatzband neuere, nach der Jahrtausendwende erschienene Beiträge aus ihrer reichen Forschungstätigkeit zusammengestellt, ergänzt um einen vieldiskutierten, aber nur noch in einem vergriffenen Buch auffindbaren reformationsgeschichtlichen Aufsatz aus der Mitte der 1990er Jahre. Von der formalen Vereinheitlichung und geringfügigen Korrekturen abgesehen werden die Aufsätze so abgedruckt, wie sie ursprünglich erschienen sind; die Paginierung des Erstabdrucks wurde als Marginalie beigelegt. Die Titelformulierung geht auf Martin Luther zurück und spiegelt das Forschungsinteresse der Verfasserin wider: das Interesse an der Kirche und ihrer Geschichte, das sich der Einsicht verdankt, daß »Gottes wort [...] nicht on Gottes Volck sein, widerumb Gottes Volck [...] nicht on Gottes wort sein« kann, wie Luther in *Von den Konziliis und Kirchen* (WA 50,629,34f.) feststellt.

Wir danken den vielen Dorothea Wendebourg verbundenen Menschen, die die Erstellung dieses Bands unterstützt haben. Albrecht Beutel (Münster) und Notger Slenczka (Berlin) standen uns beratend und unterstützend zur Seite; Anja Sakowski (Berlin) hat bei der Vorbereitung der Druckvorlage und Matthias Deuschle (Tübingen), Patrick Holschuh (Berlin) und Frauke Thees (Emden) haben beim Korrekturlesen geholfen. Für die großzügige Unterstützung der Drucklegung danken wir der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz.

Die verwendeten Abkürzungen richten sich nach SIEGFRIED M. SCHWERTNER, IATG³. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin u. Boston ³2014.

Die Herausgeber

Inhalt

Vorwort der Herausgeber V

1. Hellenisierung des Christentums – Epoche oder Erfüllung der Kirchengeschichte? Zu einer Debatte der orthodoxen Theologie und Kirchengeschichtsschreibung 1

Kartaschoffs Relativierung der patristischen Theologie 1 – Florovskys Betonung der Unhintergebarkeit des ›christlichen Hellenismus‹ 2 – Kartaschoffs und Florovskys Verständnis der orthodoxen Kirchengeschichte 3 – ›Pseudomorphosis‹ 6 – Zustimmung zu Florovskys Sicht in der heutigen Orthodoxie 8 – Patriarch Jeremias II. und der ›christliche Hellenismus‹ 10 – Kritik der westlichen Zivilisation und der Verwestlichung der ›slavischen und hellenistischen Kultur‹ 13 – Vereinzelte Stimmen, die die Normativität des ›christlichen Hellenismus‹ relativieren 14

2. Die Einheit der Reformation als historisches Problem 17

Die gegenreformatorische Polemik stellt das Selbstbild von der Einheit der Reformation in Frage 17 – I. Erst das Urteil der Gegenreformation macht die Reformation zur Einheit 19 – II. Aus der Innenperspektive der Reformation ist die Reformation keine Einheit 23 – Das gilt zum einen in theologischer Hinsicht 23 – Zum anderen gilt das in entstehungsgeschichtlicher Hinsicht 26 – III. Das Recht der singularischen Rede von ›der‹ Reformation 31

3. Das Amt und die Ämter 33

Das eine Verkündigungsamtsamt und die Vielfalt seiner Gestalten 33 – Die ökumenische Diskussion über den Diakonat 34 – I. Das Pfarramt als primäre Gestalt des ordinationsgebundenen Amtes 40 – II. Das Bischofsamt als besondere Gestalt des Verkündigungsamts 45 – Das übergemeindliche evangeliumsgemäße Bischofsamt bei den Wittenberger Reformatoren 45 – Die unterschiedliche Gestaltung des übergemeindlichen Aufsichtsamts im Gefolge der lutherischen Reformation 52 – Vielfalt des übergemeindlichen Aufsichtsamts und kirchliche Gemeinschaft im Luthertum 56 – III. Die Bindung der Ordination an ein bischöfliches Amt 59 – Bedeutsamkeit des lutherischen Erbes für theologische Reflexion und kirchliche Entscheidungen 65

4. Der gewesene Mönch Martin Luther. Mönchtum und Reformation 67
- Protestantismus und Mönchtum 67 – I. Luther als Mönch 68 – II. Luther als Kritiker des Mönchtums 75 – III. Monastische Züge der lutherischen Reformation und Kirche 80 – IV. Luther als Verteidiger des Mönchtums 85 – Protestantische Wiederentdeckung des Mönchtums 89
5. Martin Luthers frühe Ordinationen 95
- Luthers Ordinationen bis 1535 95 – Verständnis und Praxis der Ordination Anfang der 1520er Jahre 97 – Rörers Ordination 1525 und die Folgen 101 – Die Bedeutung von Luthers frühen Ordinationen 104 – Gründe für die Verbindlichmachung der zentralen Ordination im Jahr 1535 107 – Luthers Verständnis der zentralen Ordination 112
6. Der Schriftgebrauch in der Amtstheologie der Reformatoren und der reformatorischen Bekenntnisschriften 115
- Amtstheologie als Beispiel der unterschiedlichen Anwendung des reformatorischen Schriftprinzips 115 – Zwingli 116 – Bekenntnisschriften im Einflußbereich der Zürcher Reformation 121 – Calvin 122 – Bekenntnisschriften im Einflußbereich der Genfer Reformation 128 – Wittenberger Reformatoren und lutherische Bekenntnisschriften 130
7. Kultboom. Die Wittenberger Schloßkirche vor der Reformation 139
- Die Wittenberger Schloßkirche als rituelles Zentrum um 1500 139 – Quellen zum gottesdienstlichen Leben der Schloßkirche um 1500 143 – Meßgottesdienst und Stundengebet 147 – Die das gottesdienstliche Leben strukturierenden Logiken 150 – Liturgische Woche 151 – Kirchenjahr 153 – Fürstliches Sterbegeedenken 159 – Heilumsweisung 160 – Die Schloßkirche und die Reformation 161 – Nutzung als Hof- und vor allem als Universitätskirche 165
8. Reformation und Gottesdienst 167
- Das Thema *Reformation und Gottesdienst* 167 – I. Der Gottesdienst dient der Auslegung der Bibel in Gestalt der Predigt 168 – Theologische Aufwertung der Predigt 168 – Liturgische Einbindung der Predigt 169 – Predigt als Hauptaufgabe des kirchlichen Amtsträgers 175 – II. Der Gottesdienst ist Gemeindegesehen 178 – Architektur 179 – Predigt und Gemeinde 181 – Abendmahl 182 – Unterschiede hinsichtlich der Abendmahlsfeier zwischen Wittenberger, Zürcher und Genfer Reformation 184 –

- Antwort der Gemeinde auf die Verkündigung in Gebet und Gesang 189 – III. Der Gottesdienst ist ein akustisches Geschehen 198 – Verhältnis zum spätmittelalterlichen Gottesdienst 198 – Klang als liturgisches Gestaltungsmoment 199 – Luther Reflexion des Gottesdiensts als akustischen Geschehens 200 – Bedeutung des gottesdienstlichen Gesangs 203
9. Der Gottesdienst. Von Vision und Kritik zur neuen Gestalt . . . 209
- I. Der spätmittelalterliche Ausgangspunkt 209 – Regionale Vielfalt und grundlegende Gemeinsamkeiten 209 – Kommunionfeier 211 – Predigtgottesdienst 211 – II. Reformation 216 – Luthers Anstöße zur Gottesdienstreform 216 – Der Umgang mit den überkommenen liturgischen Formen in der ersten Hälfte der 1520er Jahre 217 – Die Neuordnung des Gottesdiensts in Wittenberg 225 – Die Entwicklung in England 230 – Geringe Bedeutung des Themas Gottesdienst für die frühe Reformation in England 231 – Umgang von Reformationssympathisanten mit der Messe 235 – Auseinandersetzung um die Messe für Verstorbene 239 – Die Neuordnung des Gottesdiensts durch das *Book of Common Prayer* 242
10. Die deutschen Reformatoren und England 245
- Die Bedeutung Englands für die Wittenberger Theologen 245 – I. Heinrich VIII. und Martin Luther 247 – *Assertio septem sacramentorum* 248 – Luthers Gegenschrift und deren Folgen 249 – Luthers Entschuldigungsbrief 257 – Bugenhagens *Epistola ad Anglos* 258 – Heinrichs Erwiderung auf Luthers Entschuldigungsbrief 261 – Luthers Entgegnung 263 – II. Die Wittenberger und Robert Barnes 266 – Barnes' Wittenberger Veröffentlichungen 267 – Barnes' Bekenntnis 267 – Luthers Stellungnahme zur Ehe-sache Heinrichs 269 – III. Der Schmalkaldische Bund und Heinrich VIII. 273 – Distanziertes Verhältnis in den ersten Jahren 273 – Annäherung Heinrichs an den Schmalkaldischen Bund 275 – Melanchthons Bedeutung für den Kontakt zu Heinrich 276 – Die Verhandlungen in der zweiten Hälfte der 1530er Jahre 279 – Die Sicht der deutschen Reformatoren auf die Kirchenpolitik Heinrichs und die englischen Reformationsanhänger Ende der 1530er, Anfang der 1540er Jahre 285
11. Ein Lehrer, der Unterscheidung verlangt. Martin Luthers Haltung zu den Juden im Zusammenhang seiner Theologie 289
- I. Rechtfertigungslehre 290 – II. Christologie 293 – III. Hermeneutik des Alten Testaments 301 – IV. Ekklesiologie 310 – V. Zwei-Regimenten-Lehre 316 – Die Aufgabe der lutherischen Theologen 321

12. Die Bekanntheit von Luthers Judenschriften im 19. und frühen 20. Jahrhundert 323
- Ein Beispiel für die Unkenntnis von Luthers Judenschriften aus den 1930er Jahren 323 – Vom NS-Staat angeregte kirchliche Fortbildung zum Thema *Luther und die Juden* 325 – I. Amtliche Steuerung der Kenntnis von Luthers Judenschriften 328 – II. Luthers Judenschriften in Lutherbiographien 331 – III. Die Verbreitung von Luthers Judenschriften 337 – IV. Was sollen wir dazu sagen? 350
13. Jüdisches Luthergedenken im 19. Jahrhundert 357
- Beteiligung von Juden an den Reformationsjubiläen 1817 und 1830 357 – Saul Aschers Würdigung Luthers und der Reformation 358 – Jüdische Würdigungen Luthers und der Reformation Mitte des 19. Jahrhunderts 362 – Lutherjubiläum 1883 367 – Hermann Cohen und Samuel Krauss zum Lutherjubiläum 1917 368
14. Die Gründung der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau 373
- Gründung der Volluniversität Breslau mit zwei theologischen Fakultäten 1811 373 – Bedeutung der Neugründung für den schlesischen Protestantismus 376 – Besetzung der Evangelisch-theologischen Fakultät 378 – Christian Wilhelm Augusti 382 – David Schulz 383 – Joachim Christian Gaß 384 – Das Reformationsjubiläum 1817 und der Streit um die Union 385
15. Dietrich Bonhoeffer und die Berliner Universität 391
- Die äußeren Daten von Bonhoeffers Beziehung zur Berliner Universität nach der Personalakte 393 – I. Die Berliner Theologische Fakultät zu Bonhoeffers Studienzeit 394 – II. Bonhoeffers Studium und Promotion 398 – III. Bonhoeffer als Privatdozent an der Berliner Theologischen Fakultät 412 – IV. Das erzwungene Ende von Bonhoeffers Lehrtätigkeit 416 – V. Bonhoeffers dankbare Erinnerung an die Berliner Studienzeit 421
16. Der lange Schatten des Landesherrlichen Kirchenregiments. Aporien der kirchlichen Neuordnung im deutschen Protestantismus nach 1945 423
- Das Problem der dem Wesen der Kirche entsprechenden Ordnung des deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert 423 – I. Die Lage im Jahr 1945 426 – II. Visionen und Konzeptionen der kirchlichen Neuordnung nach 1945 428 – Anknüpfung an die Bekennende Kirche 428 – Bejahung

des landeskirchlichen Rahmens bei den Unierten 431 – Pläne für eine vereinigte lutherische Kirche 433 – Unterschiedliche Rezeption des Bekenntnisses in den Konzeptionen der Neuordnung 437 – Das Problem der Union 444 – III. Vision und Realitäten 446 – Gründung der VELKD 446 – Umgang mit den Vertriebenen 456 – Das Festhalten der Gliedkirchen der VELKD am landeskirchlichen Prinzip 460 – Das zukünftige Verhältnis von Landeskirchen, VELKD und EKD 466	
17. Sichtbare Einheit in der Evangelischen Kirche in Deutschland	469
I. Der Hinweis auf die sichtbare Einheit in den EKD-Grundordnungen 469 – II. Der historische Bezug der Rede von der ›sichtbaren Einheit‹ 473 – III. Die theologische Dimension der Rede von der ›sichtbaren Einheit‹ 476 – IV. Kirchengemeinschaft als historische und theologische Gegebenheit in der EKD-Grundordnung von 1991 480 – V. Die Bedeutung der geschichtlich gewordenen Sichtbarkeit des deutschen Protestantismus 482	
18. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die vertriebenen Ostdeutschen	487
Neues Interesse für das Thema Vertreibung 487 – I. Die ersten kirchlichen Reaktionen auf die Vertreibungen 490 – II. Kirchliche Deutungen des Schicksals der Vertriebenen 497 – III. Aufnahme der Vertriebenen in den evangelischen Landeskirchen 508 – IV. Die Bedeutung der Geschichte der Kirchen im ›deutschen Osten‹ 518	
19. Luther war doch in Berlin! Der Reformator auf der Bühne ...	521
Ein karnevaleskes Spektakel (1806) 521 – I. Die Wittenberger Reformatoren und das Theater 523 – Geistliches Theater der Reformation 525 – Lutherdramen des 16. und 17. Jahrhunderts 528 – II. Das neuere Lutherdrama im Überblick 531 – III. Das frühe 19. Jahrhundert 535 – IV. Die Kaiserzeit 541 – V. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts 547 – VI. Seit dem Ende des zweiten Weltkriegs 552 – Schluß: Rückblick auf das Lutherdrama des 19. und 20. Jahrhunderts 556	
Erstveröffentlichungsnachweise	561
Personenregister	565

Hellenisierung des Christentums Epoche oder Erfüllung der Kirchengeschichte? Zu einer Debatte der orthodoxen Theologie und Kirchengeschichtsschreibung

Die Lehr- und Sprachform der Alten Kirche sind

»nicht ewig, nicht einzig. [...] Wir sind, wie die Alten, eben solche lebendige Träger der wesentlichen Inhalte der apostolischen Glaubensüberlieferung, die sich ewig erneuert, indem sie sich im katholischen Bewußtsein aller Zeiten der kirchlichen Geschichte entsprechend widerspiegelt und in den Rassen, Sprach- und Kulturverschiedenheiten variiert.«

Es wäre folglich unangemessen zu verbieten,

»den Inhalt des Christentums in die Sprache eines neuen Gedankens zu übersetzen und ihn in den uns eigenen Formen neuester Problematik auszulegen«.

Denn das würde nichts Geringeres bedeuten als eine »Verabsolutierung der philosophischen Bewaffnung« der Väterzeit.¹

Dieses emphatische Plädoyer trug der im Exil lebende russische Theologe Anton Kartaschoff auf dem *Ersten Kongreß für Orthodoxe Theologie* vor, der 1936 in Athen stattfand.² In einem Referat mit dem Titel *Die Freiheit der theologisch-wissenschaftlichen Forschung und die kirchliche Autorität* beschwor er seine orthodoxen Zeitgenossen, sich nicht als »Archiv- und Museenbewahrer antiker Dogmatikformen« zu verstehen. An diesen Formen in einer Zeit festzuhalten, in der die antiken Kulturen selbst verloschen seien, würde bedeuten, daß die Kirche »veraltet«, »erstarrt« wäre.³ Es bestehe aber auch gar keine Notwendigkeit, daran festzuhalten; denn diesen Formen eigne historische »Relativität«. Als »Materialien aus der hellenistischen Kultur und Philosophie«, einst in der Antike die angemessene »Hülle der absoluten Wahrheiten der christlichen Offenbarung«, || müßten sie zu anderen Zeiten und an anderen Orten durch entsprechende neue Hüllen ersetzt werden. Ja, gerade dadurch, daß die Kirchenväter sich damals des »antike[n] kulturhistorische[n] Element[s]

¹ ANTON KARTASCHOFF, Die Freiheit der theologisch-wissenschaftlichen Forschung und die kirchliche Autorität (in: Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre–6 Décembre 1936, hg. v. Hamilcar S. Alivisatos, Athen 1939, 175–185, hier: 182f.). Hervorhebungen hier und in allen weiteren Zitaten aus den Procès-Verbaux im Text.

² Dokumentiert in: Procès-Verbaux (s. Anm. 1).

³ A.a.O., 182f.

mit seiner Relativität« bedient hätten, sei ein entsprechendes Vorgehen im Laufe der weiteren Kirchengeschichte »inmitten anderer Völker, anderer Sprachen und Kulturen prinzipiell sanktioniert«, sei dieselbe »intellektuelle und wissenschaftliche Schöpferarbeit«, wie sie die Väter geleistet hätten, innerhalb der Kirche aller Zeiten gerechtfertigt – wobei selbstverständlich »die natürliche Pietät« gegenüber der »Prioritätswürde« und »gnadenvollen Genialität und Heiligkeit« der Väter zu bewahren sei. Der Weg solcher Weiterarbeit »ist offen und gesegnet«.⁴

Kartaschoffs Worte sind wenig erstaunlich für einen westlichen, zumal protestantischen Theologen, der durch die Schule der verschiedenen Theorien von der altkirchlichen Hellenisierung des Christentums gegangen ist, wie sie seit dem Antitrinitarismus des 17. Jahrhunderts in immer neuen Variationen vorgetragen und von Adolf von Harnack auf einen wissenschaftlichen Höhepunkt geführt wurden.⁵ Doch sie erstaunen als Worte eines orthodoxen Theologen. Und sie tun es erst recht, wenn man sich vor Augen hält, wo sie gesprochen wurden. Ist doch der Athener Kongreß von 1936 als Ausgangspunkt für den Triumph der entgegengesetzten Einschätzung der patristischen und aller weiteren christlichen Theologie durch die Orthodoxie in die Geschichte eingegangen. Auch diese Sicht ist mit dem Namen eines exilrussischen Theologen verbunden, der in Athen auftrat und der im Unterschied zu Kartaschoff einen bis heute klangvollen Namen trägt, Georges Florovsky.

In einem kurzen Referat *Patristics and Modern Theology*⁶ stellte Florovsky die Gegenthese zu Kartaschoff auf, indem er programmatisch formulierte: »*Hellenism is a standing category of the Christian existence.*«⁷ Danach ist es völlig falsch anzunehmen, die Kirchenväter hätten sich des griechischen Denkens als eines Koordinatensystems bedient, das zeitgemäß, aber auch zeitbedingt gewesen sei, weshalb zu anderen Zeiten eine Reinterpretation mittels anderer Koordinaten vorgenommen werden könne, ja müsse – jeder Versuch einer solchen Reinterpretation gilt Florovsky als schlichtweg »lächerlich« (»ridiculous«). Denn ihm sind die »durch und durch *hellenistischen oder griechischen*« (»through and through *hellenistic* || *or greek*«) Lehren und Frömmigkeitsformen der Väter – Dogmen, Liturgie, Ikonen – unablösbar vom Christentum selbst, so daß man sagen muß: »In gewissem Sinne *ist die Kirche selbst hellenistisch*, ist sie eine

287

⁴ A.a.O., 182.

⁵ WALTHER GLAWE, *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*, Berlin 1912. Keime und erste Blüten der Hellenisierungstheorien sieht Glawe bereits im Humanismus (Teil 1, Abschnitt 1 u. 2).

⁶ Procès-Verbaux (s. Anm. 1), 238–242.

⁷ A.a.O., 242.

hellenistische Bildung« (»In a sense *the Church itself is hellenistic*, is a hellenistic formation«). Das gilt nicht im Sinne eines heidnischen Hellenismus, einer heidnischen Philosophie, aber eines »christlichen Hellenismus« (»*Christian Hellenism*«), den die griechischen Väter hervorgebracht und »zu einer stehenden Kategorie der christlichen Existenz« gemacht haben. Statt nach neuer Entfaltung des christlichen Glaubens im Rahmen neuer Zeiten und Kulturen zu rufen, wie es Kartaschoff tut, verlangt Florovsky von seinen Zeitgenossen: »any theologian must pass an experience of a spiritual hellenisation (or re-hellenisation)«. ⁸

Die unterschiedliche Einschätzung der christlichen Antike hat Folgen für die Einschätzung des Verlaufs der gesamten griechischen und orthodoxen Kirchengeschichte. Kartaschoff betrachtet sie als eine Geschichte immer neuer Wandlungen: Die Kirche habe von Beginn an Veränderungen durchgemacht und ihre eigene Veränderlichkeit bejaht. So ließen sich schon in den ersten Jahrhunderten vielfältige Veränderungen im Bereich des Kirchenrechts und des Kults feststellen, sei es die Einführung früher nicht gekannter Praxis – etwa des Marienkults und der Ikonen –, sei es die Abschaffung einmal eingeführter Vorschriften und Formen. Es gebe Widersprüchliches und Irreführendes in der patristischen Tradition, was offensichtlich gegen deren unabänderliche Geltung spreche. Und das alles treffe sogar auf die Lehrfestsetzungen der Konzilien zu. Hier habe es Korrekturen eines Konzils durch ein anderes gegeben, und hier seien auch explizite Neuerungen vertreten worden. ⁹ So hätten die Kappadozier zugegeben, daß die Kirche mit dem Dogma vom Gottsein des Heiligen Geistes gegenüber ihrer bisherigen Lehre etwas Neues vertrete. ¹⁰ Ein Jahrtausend später hätten die Hesychasten mit der Energienlehre des Gregorios Palamas ebenfalls bewußt »eine Neuheit in der Theologie« durchgesetzt, ¹¹ eine Neuheit, die die »Säule der Orthodoxie« kurz vor dem Untergang von Byzanz, Markus Eugenikus, hundert Jahre darauf mit Nachdruck bestätigt habe. ¹² ||

An den Hesychasten wie an Markus Eugenikus sieht Kartaschoff einen auf den ersten Blick paradoxen Befund belegt: daß nämlich gerade die konservativen Geister die »aktivsten Schöpfer« in der Theologie gewesen seien und daß sie sich als solche dann erwiesen hätten, wenn sie sich mit

⁸ A.a.O., 241 f.

⁹ A.a.O., 181 f.

¹⁰ A.a.O., 178.

¹¹ A.a.O., 179. Zu Palamas: DOROTHEA WENDEBOURG, Gregorios Palamas (in: *Klassiker der Theologie*, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf, Bd. 1, München 2005, 203–223).

¹² Procès-Verbaux (s. Anm. 1), 180. Zu Markus von Ephesus: HANS GEORG BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München ²1977, 755–758.

Versuchen konfrontiert sahen, eine Weiterentwicklung der Theologie zu verhindern – in diesem Fall mit dem Versuch Barlaams von Kalabrien und anderer zu verhindern, daß neben der innergöttlichen Differenz zwischen Wesen und Hypostasen auch eine solche zwischen Wesen und Energien in Gott gelehrt werde.¹³ In den Augen jener schöpferischen Geister war es die Substanz des Christentums selbst, die die Neuerung forderte, weil sie angesichts einer neuen Diskussionslage nur auf diesem Wege bewahrt werden konnte. Das hieß freilich, so Kartaschoff, daß durch die Veränderungen die bisherige Glaubenserkenntnis nicht verneint, sondern weiterentwickelt wurde, ähnlich wie sich eine Pflanze in ihrer Entwicklung wandelt, ohne ihre Identität und ihre Wesenseigenschaften zu verlieren.¹⁴ Gleichwohl handelte es sich um reale Veränderungen, durch die das, was sich wandelte, zu »relativen Tatsachen«¹⁵ depotenziert wurde. Das braucht die Christen aber nicht zu bekümmern; denn darin zeigt sich das Wesen der Kirche selbst: Wie ihr Herr Jesus Christus ist sie eine gottmenschliche Größe. Sie vereinigt in sich »das göttliche und das menschliche Prinzip«, »das Absolute und Relative«, und das heißt, sie hat den »unveränderlichen Inhalt der Überlieferung« nur in »geschichtlichen Formen der Auslegung und Entwicklung«. ¹⁶ Hier zu widersprechen, hieße, die Unfehlbarkeit und Autorität der Kirche »auf heidnische und so zu sagen magische Weise« zu verstehen, es hieße, eine monophysitische Ekklesiologie zu vertreten und »das Vorhandensein der menschlichen, beschränkten, relativen Natur« des Leibes Christi zu leugnen und ihn zu vergöttlichen.¹⁷

Weil aber die orthodoxe Kirche nach Kartaschoff gerade im Gefolge der antiken Väter keine solche Vergöttlichung der »relativen Tatsachen« ihrer Geschichte vornimmt, bejaht sie den theologischen Wandel. Sie hat »die unabnehmbare Gabe des Heiligen Geistes« nicht eingebüßt, die in der Kraft und dem Recht besteht, wie die Väter zu verfahren und »bei sämtlichen Veränderungen und Erneuerungen des geistigen Lebens der Menschheit, je nach Bedürfniss [sic], auch neue Formulierungen früherer Dogmen festzusetzen und hinsichtlich der sprachlichen und philosophischen Form || neue Dogmenauslegungen anzunehmen.« Sie ist »nicht verpflichtet, jene neuen und ergänzenden Aufklärungen der Probleme der

289

¹³ Procès-Verbaux (s. Anm. 1), 180. Zu Barlaam: GERHARD PODSKALSKY, Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, München 1977, 126–150.

¹⁴ Procès-Verbaux (s. Anm. 1), 179f., mit Rückgriff auf Vinzenz von Lerinum.

¹⁵ A.a.O., 180.

¹⁶ A.a.O., 177 (im Original alles im Dativ).

¹⁷ A.a.O., 180.

christlichen Offenbarung zu verwerfen, zu denen die gläubigen kirchlichen Theologen durch den Zustand der Philosophie und Wissenschaft unserer Zeit aufgefordert werden.« Wollte man der Theologie verbieten, »den Inhalt des Christentums in die Sprache eines neuen Gedankens zu übersetzen und ihn in den uns eigenen Formen neuester Problematik auszuliegen«, wäre das eben eine »monophysitische Vergöttlichung« des menschlichen, veränderlichen Elements. Vielmehr haben die heutigen Theologen, »Kinder[] neuer Kulturen«, das »Recht[] der freien Entfaltung des Glaubenspfandes mit Hilfe der neuesten philosophischen Technik«, und dazu werden sie eben gerade durch die »kirchenväterliche Erbschaft« selbst befreit.¹⁸

Betrachtet Kartaschoff es als Charakteristikum der Geschichte der Kirche aller Zeiten, wo diese bei ihrer Sache bleibe, daß sie eine Geschichte der Bewegung und Veränderung sei, so betont Florovsky, daß diese Geschichte, wo die Kirche sich treu bleibe, eine solche des immer Gleichen, eben des durchgängigen »christlichen Hellenismus« sei. Wie Kartaschoff dabei gleichwohl von der Identität der Substanz des Glaubens ausgeht, so stellt umgekehrt Florovsky nicht in Abrede, daß es in der Kirchengeschichte auch Veränderung gebe. Doch die geschichtliche Veränderlichkeit als Naturmerkmal des Leibes Christi zu verstehen, das diesem ebenso eigentümlich ist wie seine geistgegebene Glaubensidentität, ja in der diese Identität allererst Ausdruck findet, liegt Florovsky fern. Für ihn ist der geschichtliche Wandel etwas der Kirche Äußerliches, das sie selbst nicht berührt. Genauer, der geschichtliche Wandel ist ihr äußerlich, seit sie die Synthese des christlichen Hellenismus erreicht hat. Denn diese Synthese ist nicht vom Himmel gefallen, sondern ist, wie Florovsky durchaus einräumt, selbst das Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses, in dem sich die Kirche, ihre Lehren und Strukturen, ihr Gottesdienst und ihre Frömmigkeitsformen in kreativer Auseinandersetzung mit der spätantiken Umwelt entwickelt haben. Seither aber verhält es sich anders. Die Verschmelzung von Evangelium und griechischer Kultur, die sich in der Spätantike vollzogen und zum Lebensgefühl, Ethos und Denken der Väterzeit geführt hat, ist von solch unauflöslicher Art, daß sie für alle Zeiten verbindlich, aber auch von solch vollkommener und endgültiger Art, daß sie für alle Zeiten unersetzbar und unüberholbar bleibt. Mit ihr endet die Kirchen-

¹⁸ A.a.O., 183. Wenn es dabei fast unvermeidlich zu Konflikten zwischen wissenschaftlicher Theologie und »der normalen konservativen kirchlichen Mitte« kommt, ist das nach Kartaschoff keine »Tragödie«, vielmehr ein Zeichen der Lebendigkeit – »Konflikte [gebe] es nur dort nicht, wo die Lebensbewegung fehl[e], wo das Leben der Kirche verwildert oder verarmt« sei, wie das Gegenbild der Alten Kirche zeige, »als das dogmatische Leben voll sprudelte« und es viele Konflikte gab (a.a.O., 184).

geschichte im || Sinne von Entwicklung und Veränderung. Daß die Kirche wie in der Antike wieder und weiterhin in kreative Auseinandersetzung mit anderen Kulturen, neuen Herausforderungen und Fragen tritt und ihre Verkündigung, ihre Lehre, ihre Liturgie, ihre Kunst in diesen Kontexten entfaltet, ist nicht mehr denkbar.¹⁹ Vielmehr ist sie, ist jedenfalls die eigentliche, orthodoxe Kirche bis zum Ende der Welt die dauerhafte Repräsentanz jener einen Epoche, ist sie die gegenwärtige christliche Antike.²⁰ Und das heißt eben, seither kann alle geschichtliche Veränderung ihr nur noch äußerlich sein.

Demgemäß werden alle Phänomene der Kirchengeschichte dargestellt und beurteilt. D.h., alles, was wesentlich zur Orthodoxie gehöre, erscheint als Hervorbringung jener goldenen Zeit. Die Ikone gilt ebenso umstandslos als altkirchliches Phänomen,²¹ wie die Palamitische Energienlehre als patristisch bezeichnet wird.²² Andere Entwicklungen erscheinen hingegen als Niederschläge weiterer, über den christlichen Hellenismus hinausführender Geschichte und werden als Verfall und Verformung des eigentlich Christlichen eingeschätzt. Diese Diagnose gilt vor allem der orthodoxen Kirchengeschichte jener Zeit, die der Westen Spätmittelalter und Neuzeit nennt.

Die der jüngeren orthodoxen Geschichte geltende Verfallsdiagnose trug Florovsky in seinem anderen Kongressbeitrag vor, der gleichsam die negative Kehrseite von *Patristics and Modern Theology* bildet, in dem Vortrag *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*.²³ Zusammengefaßt ist sie in einem plakativen, seither aus der orthodoxen Kirchengeschichtsbeachtung nicht mehr wegzudenkenden Begriff: »Pseudomorphosis«.²⁴

¹⁹ GEORGES FLOROVSKY, *Ways of Russian Theology*, Teil 2 (Collected Works, Bd. 6), Belmont (Mass.) 1987, 296f., wo es einerseits heißt, das Christentum sei immer geschichtlich, dann aber eine Geschichte der Kirche in dem Sinne, der ihre antike Geschichte auszeichnet, ausgeschlossen wird. Erst recht ist nicht denkbar in dieser Sicht, daß es ein Potential des Evangeliums gibt, das in der Antike möglicherweise nicht hinreichend zur Geltung gekommen ist und in späteren Zeiten die Kirche zur Weiterentwicklung oder Korrektur herausfordert.

²⁰ A.a.O., 297.

²¹ Ebd.

²² FLOROVSKY, *Patristics* (s. Anm. 6), 239.

²³ A.a.O., 212–230. Der Beitrag bietet die Essenz von Florovskys magistralen Werk *Wege russischer Theologie* (russ. Paris 1937, engl. unter dem Titel *Ways of Russian Theology* erschienen als Band 5/6 seiner *Collected Works*, Belmont [Mass.] 1986–1987).

²⁴ Entnommen hatte Florovsky diesen ursprünglich in die Mineralogie gehörigen Begriff Oswald Spengler, von dem er in die Geschichtswissenschaft eingeführt worden war (OSWALD SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1963, 784). Vgl. dazu DOROTHEA WENDEBOURG, »Pseudomorphosis« – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung (in: DIES., *Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und*

- 291 Prozesse »verfälschender Verformung« werden der Orthodoxie seit || dem Spätmittelalter bescheinigt, weil sie seitdem eine Geschichte durchgemacht hat, in der sie in Theologie, Malerei und Kirchenarchitektur, Liturgie und Kirchenverfassung neue Kategorien, Termini, Formen und Methoden aufnahm. Es waren Kategorien, Termini, Formen und Methoden, die sie dem Kontakt mit der westlichen Christenheit verdankte, mit Scholastik und Humanismus, mit Reformation und Gegenreformation, mit der Aufklärung und den Philosophien des 19. Jahrhunderts. Florovsky führt hier u.a. die Einflüsse der Renaissance auf die Ikonenmalerei an,²⁵ vor allem aber ein Beispiel der sog. orthodoxen Bekenntnisschriften des 16. und 17. Jahrhunderts²⁶ sowie die russische Schultheologie des 18. und 19. || Jahrhunderts²⁷ und die spekulative Theologie und Religionsphilosophie in Ruß-

Ökumenegeschichte, Tübingen 2000, 70–94, hier: 70–72 mit Fundorten bei Florovsky). Zum Gesamttrahnen der Theologie Florovskys: CHRISTOPH KÜNDEL, *Totus Christus*. Die Theologie Georges V. Florovskys, Göttingen 1991, dort 265, Anm. 14, zur Modifikation des Begriffsgebrauchs bei Florovsky.

²⁵ FLOROVSKY, *Westliche Einflüsse* (s. Anm. 23), 215.

²⁶ Unter diesem Titel zusammengefaßt werden die theologischen Schreiben des Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. an die führenden Theologen der Württembergischen Kirche aus den Jahren 1574 bis 1581 (s.u. S. 11), das 1624/25 verfaßte Bekenntnis des – späteren alexandrinischen Patriarchen – Metrophanes Kritopoulos (Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς / *Confessio catholicae et apostolicae in Oriente Ecclesiae*, Helmstedt 1661), das wenig später geschriebene Bekenntnis des Ökumenischen Patriarchen Kyrillos Lukaris (*Confessio fidei reverendissimi Domini Cyrilli Patriarchae Constantinopolitani*, im Druck erschienen 1629, vermutlich in Genf, Impressum Konstantinopel), das aus den frühen 1640er Jahren stammende Bekenntnis des Kiewer Metropoliten Peter Mogilas (Ὁρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς, Amsterdam 1666, ursprünglich wohl lateinisch verfaßt) und das – 1672 von einer Synode in Jerusalem verabschiedete – Bekenntnis des dortigen Patriarchen Dositheos (Ὁμολογία Πίστεως), alle abgedruckt in: Τὰ δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὁρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, hg. v. Joannes Karmires, zwei Bände, Athen 1952/53 (Bd. 1: Athen ²1960). Kurz dazu: REINHARD SLENCZKA, *Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche* (in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, hg. v. Carl Andresen, Bd. 2: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Göttingen 1980, 499–559, hier: 501–514) und GERHARD PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*, München 1988, 107–114.225–228.233–236.285–291 (beide mit Lit.), sowie JOANNES KARMIRES, Ὁρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός, Athen 1937, Kap. 2f. Das Beispiel, das Florovsky nennt, ist das Bekenntnis des Kiewer Metropoliten Peter Mogila (Westliche Einflüsse [s. Anm. 23], 217ff.). Weitere Beispiele bei ALIVISATOS, *Eröffnungsrede* (s. Anm. 1), 51/64/76, und YANNARAS, Ἡ Θεολογία (s. Anm. 33, nur in der griechischen Fassung), 60. – Ein interessantes Vorspiel der innerorthodoxen Auseinandersetzung um die »orthodoxen Bekenntnisschriften« als genuinen oder unechten Ausdruck der Orthodoxie boten im 19. Jahrhundert die evangelischen Theologen Wilhelm Gaß und Wilhelm Kattenbusch, der Vater der modernen Konfessionskunde (dazu WENDEBOURG, »Pseudomorphosis« [s. Anm. 24], 79–81). Zu entsprechenden entgegengesetzten Ansichten, die – allerdings erst im folgenden Jahrhundert – in der römisch-katholischen Theologie auftraten: a.a.O., 78f.

²⁷ FLOROVSKY, *Westliche Einflüsse* (s. Anm. 23), 219–226. Zu ihr: SLENCZKA (s. Anm. 26), 526–532.

land.²⁸ Als bedauerliche Beispiele nennt er einen Kyrill Lukaris oder Theophan Prokopovic, die sich auf evangelische Gedankengänge eingelassen,²⁹ einen Peter Mogila oder Stefan Jaworsky, die römisch-katholische Argumente verwendet hätten.³⁰ Er beklagt, daß man in der orthodoxen Priesterausbildung römische und protestantische Lehrbücher heranzog³¹ und in russischen Klöstern lutherische Erbauungsliteratur las.³² In derselben Perspektive bedauern andere orthodoxe Theologen, daß man an griechischen theologischen Fakultäten Bücher der deutschen Aufklärung studierte³³ und daß Autoritäten wie Eugenios Bulgaris und Konstantin Oekonomos Christian Wolff oder Schleiermacher heranzogen.³⁴

Wie die letztgenannten Beispiele zeigen, blieb Florovsky mit seiner Diagnose nicht alleine. Auf dem Athener Kongreß schon von mehreren Rednern, aber, wie die Ausführungen Kartaschoffs und einiger anderer³⁵ zeigen, durchaus noch nicht unisono vorgebracht, trat diese Diagnose seither in der Orthodoxie einen Siegeszug an. Daß der »christliche Hellenismus« || die »Mitte der Zeit«³⁶ und die über ihn hinausführende Geschichte der letzten 600 Jahre ein »Verrat«³⁷ an dieser unüberholbaren, für alle Zei-

²⁸ FLOROVSKY, Westliche Einflüsse (s. Anm. 23), 226–228. Zu ihr: SLENCZKA (s. Anm. 26), 532–539.

²⁹ FLOROVSKY, Westliche Einflüsse (s. Anm. 23), 217.221 f.

³⁰ A.a.O., 217 ff.

³¹ A.a.O., 218.221.223.

³² A.a.O., 225.

³³ CHRISTOS YANNARAS, La Théologie en Grèce aujourd'hui (in: *Istina* 16, 1971, 131–150; die ausführlichere, hier und da aber auch leicht gekürzte griechische Fassung: 'Η Θεολογία στην 'Ελλάδα σήμερα, in: DERS., 'Ορθοδοξία και Δύση. 'Η Θεολογία στην 'Ελλάδα σήμερα, Athen 1972, 51–173; englische Übersetzung: *Theology in Present-Day Greece*, in: *SVTQ* 16, 1971, 195–214; hier: 132/64–66/196 f.). – Zur Kritik an westlichen Einflüssen auf die griechische Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts überhaupt: PAN-AGIOTES CHRESTOU, *Neohellenic Thought at Crossroads* (in: *GOTR* 28, 1983, 39–54, hier: 41–51); YANNARAS, *La Théologie* (s.o.), 132–143/51–146/195–207; DERS., *L'Orthodoxie et L'Occident* (in: *Istina* 16, 1971, 151–169; griechisch unter dem Titel: 'Ορθοδοξία και Δύση, in: DERS., 'Ορθοδοξία και Δύση. 'Η Θεολογία στην 'Ελλάδα σήμερα [s.o.], 11–49; englisch unter dem Titel: *Orthodoxy and the West*, in: *GOTR* 17, 1972, 115–131; hier: 159–161/33 f./123–125); GEORGIOS METALLINOS, *Τὸ πρόβλημα τῶν σχέσεων Ἑλληνικῆς καὶ Γερμανικῆς Θεολογίας τὸν 19^ο αἰῶνα* (in: *EETHS* 28, 1989, 583–494).

³⁴ YANNARAS, *La Théologie* (s. vorige Anm.), 132/64–66/197.

³⁵ So etwa die von KONSTANTIN DYOBOUNIOTES, *Die äußeren Einflüsse auf die orthodoxe Theologie, besonders seit der Eroberung Konstantinopels* (in: *Procès-Verbaux* [s. Anm. 1], 209–211).

³⁶ So THEODOR NIKOLAOU, *Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken* (*OrthFor* 10, 1996, 77–92, hier: 85), mit explizitem Verweis auf Gal. 4,4.

³⁷ So YANNARAS, *L'Orthodoxie* (s. Anm. 33), 160: »trahison« (123: »betrayal«). Freilich schwankt die Einschätzung der jüngeren griechischen Theologen – mancher, der von Yannaras des Verrats bezichtigt wird, gilt Chrestou und anderen als vorbildlicher

ten verbindlichen Synthese sei, wird mittlerweile von der überwältigenden Mehrheit der orthodoxen Theologen vertreten. Und man hat auch die wissenschaftliche Konsequenz daraus gezogen: Die Wege und Zeugnisse des »Verrats« sind aus der Reihe der Gegenstände kirchen- und theologiehistorischer Forschung gestrichen. So kommen die Kontakte zwischen der Orthodoxie und dem Westen seit Spätmittelalter und Reformationszeit in der orthodoxen Forschung seit Jahrzehnten kaum noch vor.³⁸ Nicht nur die orthodoxen Quellen, in denen sich diese Kontakte niederschlugen, finden keine Aufmerksamkeit mehr. Sondern das gilt auch für die vielfältige Geschichte des Zusammenlebens orthodoxer und nichtorthodoxer Kirchen – im östlichen Mittelmeerraum, im Baltikum, Polen-Litauen oder in Rumänien –, für die Fülle orthodoxer Gemeinden in der westlichen Diaspora – auf der italienischen Halbinsel, insbesondere in Venedig, aber auch in Ungarn oder Wien –, für die Präsenz von Orthodoxen in wichtigen Bildungszentren – Orten wie Wilna, Padua, Rom, Oxford oder Halle –, für Druckereien, die orthodoxe theologische Literatur ebenso wie römisch-katholische und evangelische Werke in griechischen und slawischen Versionen herausbrachten – Katechismen Luthers und Bellarmins, Werke von Franz von Sales, Johann Gerhard, Johann Arndt, letztere in vielen Auflagen beliebte Lektüre in Rußland:³⁹ Das alles ist einfach kein Thema mehr. Die Ge- || schichte, die nicht sein durfte, ist der *damnatio memoriae*, dem Vergessen überantwortet.

Wovon das Gedächtnis damit »gesäubert«⁴⁰ werden soll, ist nicht nur dieser oder jener Name, diese oder jene Schrift. Aus dem Bewußtsein

Vertreter wahrer orthodoxer Theologie (vgl. die kritisierten Namen bei YANNARAS, *La Théologie* [s. Anm. 33], 133–138/68–95/197–202, und DEMS., *L'Orthodoxie*, 160/124, mit den gelobten bei CHRESTOU [s. Anm. 33], 53).

³⁸ Bezeichnend ist, daß schon auf dem zweiten Kongreß für Orthodoxe Theologie 1976 die nachbyzantinischen Jahrhunderte keine Rolle mehr spielten (vgl. *Procès-Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, 19.–29.8.1976, hg. v. Savas Chr. Agurides, Athen 1978), von dem dritten 1979 (Dokumentation in GOTR 24, 1979) ganz zu schweigen. Aber auch im Bereich der Monographien und der Zeitschriftenbeiträge ist jene Epoche praktisch nicht mehr vertreten (s. WENDEBOURG, »Pseudomorphosis« [s. Anm. 24], zu Anm. 37; die dort für die bis dahin vorliegenden Jahrgänge der orthodoxen Zeitschriften *Theol [A]*, *Kl.*, *EETHS[A]*, *StTeol*, *Orth.*, *MEPR*, *GOTR* und *SVTQ* getroffene Feststellung wird durch eine Prüfung der seitdem erschienenen, noch erweitert um *EEPSTh* und *OrthFor*, bestätigt, dasselbe gilt für die ebd. zu Anm. 38 gemachte Aussage hinsichtlich der einschlägigen Monographien).

³⁹ Zu diesen Konkretionen vgl. WENDEBOURG, »Pseudomorphosis« (s. Anm. 24), 87–90. Zu den evangelischen und römisch-katholischen Katechismen in griechischer Sprache vgl. neuerdings REINHARD FLOGAUS, *Die griechischsprachige katechetische Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts. Historische Einführung und Beschreibung ausgewählter Werke*, Habil. masch., Humboldt-Universität zu Berlin 2007.

⁴⁰ ALIVISATOS, Eröffnungsrede (s. Anm. 1), 77/52/65 (dort substantivisch: »Säuberung«).

verschwinden sollen vielmehr vor allem die Probleme und Fragestellungen, die mit jenen Namen und Schriften verbunden waren. Etwa die Probleme, die zum Nachdenken über das Verhältnis von Schrift und Tradition⁴¹ oder zu einer eindeutigen Abgrenzung der Sakramente geführt,⁴² die Fragestellungen, die die Reflexionen über die Erbsünde oder die Rechtfertigung vor Gott hervorgerufen haben.⁴³ Der christliche Hellenismus hat solche Probleme nicht gekannt,⁴⁴ der Kirche, in der er gegenwärtig ist, müssen sie folglich immer äußerlich bleiben;⁴⁵ und die Christen, die er als »stehende Kategorie« ihrer Existenz bestimmt,⁴⁶ werden durch jene Fragen nicht berührt und können sie getrost unbeantwortet lassen.⁴⁷ Wenn im vergangenen Halbjahrtausend orthodoxe Theologen sich darauf eingelassen und gemeint haben, so die orthodoxe Wahrheit unter neuen geschichtlichen Bedingungen zur Geltung zu bringen, dann ist das nur ein Zeichen dafür, daß sie den geschlossenen, »autarken«⁴⁸ Lebensraum des christlichen Hellenismus verlassen haben. Und es ist ein Ansporn für die Christen der Gegenwart, in ihm zu bleiben oder, sollten sie außerhalb seiner stehen, in ihn || ein- oder zu ihm zurückzukehren – kurz, den Weg der »geistlichen Hellenisierung (oder Re-Hellenisierung)« einzuschlagen.⁴⁹ 295

Wie es gelingt, auch angesichts veränderter Umstände und neuer Herausforderungen im geschlossenen Raum des christlichen Hellenismus zu

⁴¹ FLOROVSKY, *Westliche Einflüsse* (s. Anm. 23), 230, mit Nikita Gilyarov-Platonov.

⁴² Z.B. Sergij Bulgakow, angeführt bei ROBERT HOTZ, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*. Zürich u.a. 1979, 190.

⁴³ BASILE KRIVOCHÉINE, *Is a New Orthodox Confession of Faith Necessary?* (SVTQ 11, 1967, 69–72, hier: 71).

⁴⁴ FLOROVSKY, *Westliche Einflüsse* (s. Anm. 23), 230.

⁴⁵ Vgl. KARMIRES, *Ὁρθοδοξία* (s. Anm. 26), 184: »τὸ δὲ περιεχόμενον αὐτῶν [sc. der sog. orthodoxen Bekenntnisschriften des 16. und 17. Jahrhunderts] κατὰ τὸ πλεῖστον ἀποτελοῦσι τὰ ἄγνωστα εἰς τὴν ἀρχαιότεραν Ὁρθόδοξον Θεολογίαν ζητήματα τῆς Μεταρρυθμίσεως καὶ Ἀντιμεταρρυθμίσεως«; FLOROVSKY, *Westliche Einflüsse* (s. Anm. 23), 98f.; IOANNIS ZIZIOULAS, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie* (in: *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*, hg. v. Kirchlichen Außenamt der EKD, Frankfurt a.M. 1977, ÖR Beiheft 31, 163–179, hier: 166).

⁴⁶ S.o. zu Anm. 7.

⁴⁷ Diese Fragen gehören zu jenem Bereich, in dem es nach Gregor von Nazianz »nicht gefährlich ist zu irren« (KRIVOCHÉINE [s. Anm. 43], 71); ähnlich KARMIRES, *Ὁρθοδοξία* (s. Anm. 26), 184: In diesen von der älteren orthodoxen Theologie nicht erörterten Fragen ist das orthodoxe Denken frei.

⁴⁸ ALIVISATOS, *Eröffnungsrede* (s. Anm. 1), 77/52/65: *Die orthodoxe Theologie ist »vollkommen selbstgenügsam«* (αὐτάρχεις). CHRESTOU (s. Anm. 33), 46: »Greek Orthodox civilization, essentially independent and self-sufficient.«

⁴⁹ FLOROVSKY, *Patristics* (s. Anm. 6), 242. Siehe auch ebd.: »*Let us be more Greek to be truly catholic, to be truly Orthodox*«, und DENS., *Ways*, Bd. 2 (s. Anm. 19), 299: Es geht um das »Wiederleben« (relive) des christlich-hellenistischen Gedankens. Yannaras nennt dasselbe »nouvel hellenisme / Νέος Ἑλληνισμός« (La Théologie [s. Anm. 33], 150/173/54).

bleiben, zeigt ein griechischer Theologe, der von den Diagnostikern der Pseudomorphose als leuchtendes Vorbild herausgestellt wird: der Ökumenische Patriarch Jeremias II., der von 1573 bis 1581 den ersten orthodox-evangelischen Dialog führte, mündlich in Gesprächen mit dem Prediger des Wiener Gesandten an der Hohen Pforte, einem schwäbischen Lutheraner, vor allem aber schriftlich in einer ausgedehnten Korrespondenz mit der Leitung der Württembergischen Kirche, überwiegend Tübinger Theologen, über die *Confessio Augustana*.⁵⁰ Der auffälligste, die Tübinger zunehmend erbitternde Zug an Jeremias' Beiträgen ist, daß er auf die Darlegungen seines Gegenübers kaum eingeht. Der Patriarch stimmt den Briefpartnern nicht nur selten zu. Sondern er grenzt sich auch kaum mit präzisen Argumenten ab. Vielmehr stellt er meist einfach Material aus seiner Tradition in den Raum: Seine Ausführungen bestehen zum größten Teil aus aneinandergereihten, oft seitenlangen Zitaten der Kirchenväter und einiger jüngerer byzantinischer Theologen, die inhaltlich irgendwie in den Umkreis des Themas gehören, aber nie auf den Punkt zugespitzt sind, um den es gerade geht. So stellt Jeremias den Aussagen der Württemberger über den Zweck der Sakramente lange Ausschnitte aus einem Liturgiekommentar des 14. Jahrhunderts entgegen. Auf die Passagen der Lutheraner über die Rechtfertigung des Menschen vor Gott antwortet er mit breiten Abschnitten aus Schriften des Kirchenvaters Basilius zur Ethik. Aussagen über die Erbsünde tritt er mit Anweisungen zur richtigen Taufpraxis entgegen, usw.

Ein moderner orthodoxer Kommentator, den Florovsky auf dem Athener Kongreß zitiert, kennzeichnet das Verfahren des Patriarchen mit den
 296 Wor- || ten, Jeremias habe nur »vorbei und oberflächlich« geantwortet, ohne »den ganzen Sachverhalt [...] [zu] begreifen«, um den es in den Darlegungen der Tübinger ging.⁵¹ Diese Diagnose, die unbestreitbar zutrifft, ist aber nicht etwa kritisch oder entschuldigend gemeint, sondern sie

⁵⁰ DOROTHEA WENDEBOURG, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581, Göttingen 1986. Speziell zum Folgenden hier: 151–155.163–196.199–202.203–205. Kurz auch DIES., Reformation und Orthodoxie. Das erste ökumenische Gespräch zwischen der evangelisch-lutherischen und der griechischen Kirche (1574–1581) (in: DIES., Die eine Christenheit [s. Anm. 8], 95–115, hier: 107–110). Siehe auch JOANNES PANAGIOTOPOULOS, Ἡσυχαστικὰ στοιχεῖα στῆς Ἀποκρίσεις τοῦ Οἰκομενικοῦ Πατριάρχου Ἱερεμία Β' τοῦ Τράνου (in: Theol [A] 68, 1997, 310–332), der aber die literarisch-theologische Machart der Schriften des Patriarchen erkennt.

⁵¹ FLOROVSKY, Westliche Einflüsse (s. Anm. 23), 230, mit einem Zitat von Gilyarov-Platonov. Florovsky fügt hinzu, in den zitierten Aussagen sei, »jedenfalls vom psychologischen Standpunkt aus gesehen, viel Wahrheit«, diese entsprechen seinen eigenen im Kontext vorgebrachten Gedanken aber auch inhaltlich-theologisch.

ist ein Kompliment. Die Oberflächlichkeit und Verständnislosigkeit des Patriarchen gilt nicht einfach als Folge der geschichtlichen Umstände, die keine genaue Kenntnis des Gegenübers zuließen. Sondern sie wird vor allem gelobt als die angemessene Haltung gegenüber Fragen und Aussagen, die nicht die des eigenen, christlich-hellenistischen Lebensraumes sind. Sie bietet ein Modell, wie die Orthodoxie davor bewahrt werden kann, in Geschichte verstrickt zu werden: indem ihre Anhänger Neues nicht nur nicht übernehmen, sondern sich auch nicht davon abgrenzen, vielmehr einfach wiederholen, was sie von je her gesagt haben.

Das Vorbild des Patriarchen wird den eigenen Konfessionsgenossen vorgehalten, die sich zur Pseudomorphose haben verführen lassen. Sie sollen zu der hellenistischen Autarkie zurückkehren, die Jeremias repräsentiert. Aber diese Aufforderung gilt auch der westlichen Christenheit. Ihre eigene, von der der Orthodoxie unterschiedene Geschichte bedeutet nichts anderes, als daß sie aus dem Lebenszusammenhang des christlichen Hellenismus herausgefallen ist. Oder umgekehrt gesagt: Weil sie aus diesem Lebenszusammenhang herausgefallen ist, geriet die westliche Christenheit in die Lage, eine weitere Geschichte zu haben. Daß sie theologische Fragen stellte und Antworten gab, die der christliche Hellenismus nicht kannte, liturgische und künstlerische Formen, Kirchenstrukturen und Weisen der Frömmigkeit hervorbrachte, die es in der Spätantike noch nicht gab – das ist alles Folge und Ausdruck jenes grundlegenden Verlusts. Jeremias brachte auch dieses Bild von der westlichen Christenheit auf den Punkt: Der Westen ist seinem Wesen nach immer in Bewegung. So beendet der Patriarch den Dialog mit den württembergischen Lutheranern, indem er ihnen vorwirft: »Euer Verstand steht nicht still« (»οὐδὲ ἴσταται πως ὑμῶν ἢ διάνοια«).⁵² Während die Griechen, weil sie Glauben hätten, keine Fragen brauchten, gebe es bei den Briefpartnern nur »Fragen, keinen Glauben« (»Ἐνθα ζητήσις, πίστις οὐκ ἔστιν, ἐνθα δὲ πίστις, οὐ χρεῖα ζητήσεως«).⁵³ Mit Florovskys und anderer Worten gesagt: Der Westen hat einen »faustischen« Charakter.⁵⁴ Er muß immer weiterfragen und immer || 297
Neues schaffen. Deshalb hat die westliche Christenheit sich so überflüssige Gedanken gemacht wie die über das Wesen der Sakramente oder über die Rechtfertigung vor Gott;⁵⁵ deshalb gab und gibt es dort statt der einen christlich-hellenistischen Ikonenmalerei kirchliche Kunst in immer neuen Stilen,⁵⁶ wurde die Organisationsform der Orden hervorgebracht⁵⁷ u.a.m.

⁵² KARMIRIS, *Μνημεία* (s. Anm. 26), Bd. 2, 476.

⁵³ A.a.O., 457.

⁵⁴ FLOROVSKY, *Ways*, Bd. 2 (s. Anm. 19), 298; CHRESTOU (s. Anm. 33), 47.

⁵⁵ S.o. S. 10.

⁵⁶ FLOROVSKY, *Westliche Einflüsse* (s. Anm. 23), 215. Vgl. YANNARAS, *L'Orthodoxie*

Wäre der Westen im Raum des christlichen Hellenismus verblieben, dann hätte er all das nicht gebraucht, hätte er jene theologischen Fragen auf sich beruhen lassen können und zu diesen Produktionen der Frömmigkeit keinen Anlaß gehabt. Anders gesagt, wäre er in der spätantiken »Mitte der Zeit«⁵⁸ geblieben, hätte sich auch bei ihm eine weitere Geschichte erübrigt.

Wie unschwer zu sehen ist, kann sich diese Sicht der Dinge zu einer umfassenden Kritik entwickeln, die die gesamte moderne Welt ins Visier nimmt. Dann steht die Geschichte des westlichen Christentums nicht allein für eine religiöse Fehlentwicklung, sondern für eine solche der ganzen westlichen Zivilisation. Und dann ist die Pseudomorphose nichts, dem man hätte entgehen können, sondern eine »Vergiftung«⁵⁹, die die Orthodoxie ebenso unentrinnbar ereilt hat wie den gesamten Kosmos, der von Technik, Wissenschaft und Kultur des Westens ergriffen wurde. In der Tat deuten sich solche Töne bei Florovsky an. Stellt er doch fest, es sei »wohl unvermeidlich« gewesen, daß der Kontakt mit Protestantismus und Katholizismus zur Übernahme »westliche[r] Fragestellungen« geführt habe und damit zu beklagenswerter Verwestlichung der »slavischen und hellenistischen Kultur.«⁶⁰

298 Programmatisch aber wird diese Einschätzung bei Christos Yannaras, dem scharfsinnigsten griechischen Vertreter der Pseudomorphosistheorie. Nach Yannaras sind die Orthodoxen mittlerweile »endgültig und vollständig an das westliche kulturelle Milieu gefesselt«,⁶¹ eingebunden in die vom Westen heraufgeführte technologisch bestimmte moderne Welt, haben sie unwiederbringlich den Kontext verloren, in dem unentfremdetes orthodoxes Leben möglich gewesen war, nämlich die vormoderne Agrar- || gesellschaft.⁶²

(s. Anm. 33), 164/41f./128 – der allerdings auch der russischen im Unterschied zur griechischen Ikone vorwirft, selbst von Verwestlichung infiziert zu sein.

⁵⁷ A.a.O., 161/–/125.

⁵⁸ S.o. S. 8.

⁵⁹ FLOROVSKY, Westliche Einflüsse (s. Anm. 23), 216.

⁶⁰ A.a.O., 216f., hier im Blick auf protestantische, dann aber (217) auch auf römisch-katholische Einflüsse. Vgl. a.a.O., 221 die Kritik am »*theologische[n] Westlertum* [...]«, das zu einer Rußland fremden »*westliche[n]* Kultur« geführt habe. Dem entspricht eine Gleichsetzung der Orthodoxie mit dem Leben der »russischen Seele« und des »russischen Volks« (a.a.O., 229).

⁶¹ L'Orthodoxie (s. Anm. 33), 165/43/129: »nous, Orthodoxes, qui sommes aujourd'hui définitivement et intégralement liés au milieu culturel occidental.«

⁶² A.a.O., 157f./30–32/121f. – eine angesichts der Tatsache, daß der christliche Hellenismus seinen Sitz im Leben wesentlich in der antiken Stadtkultur hatte, erstaunliche Feststellung, die sich wohl nur so erklärt, daß Yannaras tatsächlich eher die kleinstädtisch-dörfliche Kultur des nachantiken Griechenland im Blick hat. Dabei betont er, das Übel liege nicht in der Technik an sich, sondern in dem technologischen Zugang zur Welt, der für den Westen typisch sei und sich auf dem ganzen Kosmos verbreitet habe (157f./28.32/121f.).

An die Möglichkeit einer Rehellenisierung, wie sie von Florovsky beschworen wird, glaubt Yannaras nicht, sie würde doch zumindest dialektisch an den Westen gebunden bleiben.⁶³ In seinen Augen gibt es für die Orthodoxie nur einen Weg, der Herausforderung des Okzidents zu entgehen: den Exodus (ἔξοδος) aus der Zeit ins Eschaton.⁶⁴ Solcher Exodus geschieht in der Liturgie, denn hier entrinnt die Gemeinde der Geschichte, indem sie je und je zur Verwirklichung des Reiches Gottes (»actualisation [...] du saint Royaume du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint«) schon auf Erden wird.⁶⁵

Die *damnatio* nachhellenistischer, nur als Pseudomorphose zu beurteilender Geschichte beherrscht den Blick der Orthodoxie auf sich selbst, aber sie bestimmt ihn nicht ohne Rest. Wenngleich anderslautende Voten nach dem Athener Kongreß selten geworden sind, gibt es hier und da auch seither noch Stimmen, in denen das Plädoyer für größere Offenheit in der Deutung der eigenen Kirchengeschichte und der zukünftigen theologischen Arbeit wiederklingt, wie es Kartaschoff auf dem Athener Kongreß vorgebracht hatte, Stimmen, die die Vorstellung eines »autarken«⁶⁶ Lebens der Orthodoxie in Geschichte und Gegenwart weder für historisch plausibel noch für wünschenswert halten. So können auch in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts die sog. orthodoxen Bekenntnisschriften dafür gepriesen werden, daß sie auf die in Reformation und Gegenreformation aufgeworfenen Fragen eingegangen seien.⁶⁷ Ja, es kann sogar die

⁶³ A.a.O., 164f./42f./129: Die gegenwärtige russische Orthodoxie, deren Leistungen Yannaras ausdrücklich würdigt, bleibe in einem »dialektischen« Verhältnis zum Westen gefangen, das zurückgelassen werden muß.

⁶⁴ Ὁρθοδοξία (s. Anm. 33), 43: »στην κατεύθυνση τοῦ ἐσχάτου« (frz. »vers l'eschaton!« [165]; engl.: »in one direction: the *eschaton*« [129, Kursive im Text]).

⁶⁵ L'Orthodoxie (s. Anm. 33), 166 (46/130).

⁶⁶ NIKOS NISSIOTES, Orthodoxie and the West: A Response (GOTR 17, 1972, 132–142, hier: 142), kritisiert ausdrücklich jede »self-sufficient attitude« im Osten wie im Westen.

⁶⁷ So von Joannes Karmires, dem besten griechischen Kenner und Herausgeber der orthodoxen »Bekenntnisschriften«, im Blick auf das Bekenntnis des Metrophanes Kri-topoulos aus dem frühen 17. Jahrhundert, das der »erste ernsthafte wissenschaftliche Versuch eines orthodoxen Theologen [sei], die durch die Reformation im Westen aufgeworfenen neuen theologischen Probleme und Dogmen zu behandeln« (Μνημεία [s. Anm. 26], 493, Anm. 1). Ähnlich, im Blick auf die »Bekenntnisschriften« allgemein: ΙΟΑΝ ΙCÄ, Die heiligen Sakramente im Leben der Kirche in den orthodoxen Glaubensbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts (in: Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts. Eine Dokumentation über das 2. Theologische Gespräch mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche in Jassy 1980, hg. v. Kirchlichen Außenamt der EKD [Studienheft 14], Frankfurt a.M. 1982 [ÖR 43], 70–80, hier: 70). Dabei steht für beide Theologen außer Frage, daß die orthodoxen »Bekenntnisschriften« gegenüber den Lehrdokumenten des ersten Jahrtausends auf eine andere Stufe gehören.

299 Aussage || getroffen werden, eine protestantische Konzeption wie der Freiheitsgedanke Martin Luthers »stell[e] für die Orthodoxe Theologie eine ernsthafte Herausforderung dar und [müsse] [...], auch hinsichtlich der Begegnung des Orthodoxen Christentums mit der zeitgenössischen abendländischen Kultur, sehr ernst genommen werden.«⁶⁸ Und selbst der Einfluß der Aufklärung wird vereinzelt einer differenzierteren Betrachtung gewürdigt.⁶⁹

Damit aber steht die Einschätzung in Frage, daß die orthodoxe im Unterschied zu den westlichen Konfessionen seit der hellenistischen Epoche des Christentums keine Geschichte mehr kenne, keine dieser »Mitte der Zeit« vergleichbare Entwicklung in Aufnahme von und Auseinandersetzung mit weiteren Phasen und Arten der Zivilisation. Es gibt, wenn gleich nicht häufig, auch heute »seitens der Orthodoxen Kirchen durchaus abweichende Positionen hinsichtlich der Bewertung der christlichen Vergangenheit und deren Normativität.«⁷⁰ Da heißt es nicht nur allgemein, gleiche Herausforderungen hätten in der Geschichte des Ostens⁷¹ wie des

⁶⁸ KONSTANTINOS DELIKONSTANTIS, Ende der Luthervergessenheit? Der »fremde« Martin Luther im Kontext der Orthodoxen Theologie (EESP 38, 2004, 239–250, hier: 248). Freilich stellt Delikonstantis, auch wenn er von einer – sich allerdings »nicht leicht« »schnell festig[enden]« – »Wende im orthodoxen Lutherverständnis« spricht (244), eine vereinzelt Stimme dar (s. auch DENS., Wandlungen der Lutherdeutung in der orthodoxen Theologie, in: *Διακονία. Ἀφιέρωμα στὴ μνήμη Βασιλείου Στοιγιάννου*, Thessaloniki 1988, 391–404). Die überwiegende Haltung der orthodoxen Seite zur Reformation ist nach wie vor kritisch. Vgl. JOHANNES PANAGOPOULOS, Luther außerhalb des Luthertums: Orthodoxe Sicht (Concilium 12, 1976, 497–501); DENS., Die Orthodoxie im Gespräch mit Luther (in: *Weder Ketzler noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog*, hg. v. Hans Friedrich Geisser, Regensburg 1982, 175–200); VIOREL MEHEDINTU, Martin Luther und die Ostkirche (ÖR 32, 1983, 291–301); DAMASKINOS PAPANDREOU, Martin Luther in orthodoxer Sicht (in: *DERS., Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze*, Stuttgart 1986, 177–190); DIMITRIOS TSELENGIDIS, Ἡ σωτηριολογία τοῦ Λουθῆρου. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς Θεολογίας τοῦ Λουθῆρου ἀπὸ ὀρθοδόξη ἄποψη, Thessaloniki 1991.

⁶⁹ So vorsichtig von VASILIOS MAKRIDES, Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ φορεῖς τοῦ Διαφωτισμοῦ στὸν ἐλληνικὸ χῶρο: Ἰδιαιτῆτες μιᾶς σχέσης (Kleronomia 29, 1997, 163–201).

⁷⁰ VASILIOS MAKRIDES, Das Fehlen eines Reformators im orthodoxen Christentum (in: *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung*, hg. v. Hans Medick u. Peer Schmidt, Göttingen 2004, 318–336, hier: 324).

⁷¹ Wobei auch angemerkt wird, daß es unangebracht sei, in der Darstellung der Orthodoxie den Eindruck eines monolithischen Blocks zu erwecken und die starken Unterschiede zwischen den orthodoxen Kirchen und Traditionen, nicht zuletzt denen in der arabischen Welt, zu übergehen (CHRYSOSTOMOS KONSTANTINIDES, Orthodoxy and the West: A Response, in: *GOTR 17, 1972, 143–166, hier: 151f.159f.*). Auf die Vielzahl geistlich-theologischer Strömungen, die sich dem Bild einer monolithischen Orthodoxie widersetze, weist auch Nissiotis hin und betont, ein solches Bild sei ebenso unangemessen wie das mit ihm oft einhergehende Gegenbild eines theologisch-geistlich monolithischen Westens (s. Anm. 66, 134). Zu den durchaus positiv zu bewertenden Strömungen in der Orthodoxie gehört für Nissiotis auch die »moderne orthodoxe Scholas-

Westens || zu ähnlichen Reaktionen geführt.⁷² Sondern da wird auch fest- 300
 gestellt, daß die Herausforderungen der Moderne, weit entfernt, für die
 Orthodoxie nur die Früchte einer fremden, mißratenen Form des Chris-
 tentums zu sein, sich eben dem Boden verdanken, der ihr mit den Kirchen
 des Wesens gemeinsam ist: »unserer griechisch-römischen Zivilisation«
 und der »jüdisch-christlichen Offenbarung«.⁷³ Die auf diesem Boden ge-
 wachsene moderne Zivilisation, bestimmt durch Faktoren wie Technik
 und historische Kritik,⁷⁴ sei als solche nicht weniger »gottgegeben« als
 frühere.⁷⁵ Das aber heißt zugleich, daß sich aus den legitimen Hervorbrin-
 gungen »der einen theologischen und kulturellen Familie« (»the one theo-
 logical and cultural family«) für die Gegenwart gemeinsame und der Or-
 thodoxie nicht nur vom Westen aufgezwungene Herausforderungen er-
 geben: Auch sie muß »die Zeichen unserer Zeiten« (»the signs of our
 times«) erkennen.⁷⁶ M.a.W, auch sie muß mit der übrigen Christenheit den
 christlichen Glauben in Anknüpfung an die und Auseinandersetzung mit
 der Gegenwart entfalten. Damit aber hat die Kirche heute nichts anderes
 zu tun, als die Kirchenväter zu ihrer Zeit getan haben. Der christliche
 Hellenismus kann ihr hierin nur eine beispielhafte Epoche, aber nicht Er-
 füllung und Ende der Geschichte sein.

tik«, die westliche Einflüsse aufgenommen hat (a.a.O., 134) – so wie Konstantinides
 umgekehrt auf die griechischen Erbschaften der mittelalterlichen Scholastik des Westens
 hinweist (a.a.O., 146f.).

⁷² KONSTANTINIDES (s. vorige Anm.), 149.

⁷³ NISSIOTES (s. Anm. 66), 133.139.

⁷⁴ A.a.O., 138.140.

⁷⁵ So Nissiotès gegen Yannaras' Behauptung, nur in der Agrargesellschaft sei christ-
 lich-hellenistisches, d.h. unentfremdetes christliches Leben möglich (a.a.O., 140).

⁷⁶ A.a.O., 141f. Die Herausforderung der Gegenwart, die es gemeinsam zu meistern
 gilt, sieht Nissiotès insbesondere in der für die moderne Welt »unvermeidlichen Säku-
 larisaton« (unavoidable secularization), die an und für sich christlicherseits keineswegs
 abzulehnen sei, aber leicht zur dem Christentum widersprechenden Ideologie des »Sä-
 kularismus« (secularism) werde und vielfach schon geworden sei (136).

Die Einheit der Reformation als historisches Problem

Im Jahre 1617, zum Zentenar der Reformation, erschien in Holland ein Kupferstich, der alsbald weite Verbreitung fand: *Das Licht ist auf den Leuchter gestellt* (t'Licht is op den kandelaer gestelt).¹ Um einen großen Tisch, in dessen Mitte eine angezündete, hell leuchtende Kerze steht, sitzen zwei Gruppen von Gestalten, die durch die Art der Darstellung voneinander abgehoben sind und sich in ihrem Verhalten gegenüber dem Licht deutlich unterscheiden: Auf der einen Seite, in karikierender Stilisierung und nur halb von hinten zu sehen, ein Kardinal, der Teufel, der Papst und ein Mönch, die mit vereinten Kräften die Kerze auszublasen versuchen; in ihren verderblichen, letztlich aber doch wirkungslosen Atem sind die Worte »Verkehrte Gelehrtheit«, »Lügengeist«, »Falsche Sukzession« und »Scheinheiligkeit« eingezeichnet. Auf der anderen Seite, von der Kerze erleuchtet, klar und deutlich als Individuen ins Bild gesetzt, die Schar der Reformatoren: Im Zentrum sitzen Luther und Calvin, der Wittenberger mit aufgeschlagener, unmittelbar vom Schein des Lichtes bestrahlter, ja fast mit diesem verschmelzender Bibel, die er gerade auslegt, der Genfer auf ein geschlossenes Buch, wohl ebenfalls die Heilige Schrift, || deutend. Die beiden Hauptpersonen sind flankiert von ihren engsten Mitarbeitern, Melancthon und Beza, und dann schließen sich rechts und links am Tisch Hus, Bucer – links – und Wyclif – rechts – an. Hinter dieser Reihe sind, teils in Sitzhöhe, teils stehend, von links nach rechts Bullinger, Vermigli, Knox, Hieronymus von Prag, Zwingli – einerseits deutlich hervorgehoben, andererseits doch im zweiten Glied –, Zanchi, Perkins, Flacius und Oekolampad zu sehen. Um noch einige Gestalten unterzubringen, schmückt der Künstler die Wand hinter dem Tisch mit einer Bildleiste und läßt hier Georg von Anhalt, Jan Łaski, Wilhelm Farel, Johannes Sleidan, Philipp Marnix und Franz du Jon (Junius) erscheinen.

Ein schönes Bild reformatorischer Eintracht. Doch wir wissen, daß es so nicht war. Nicht Eintracht, sondern Streitigkeiten, nicht Gemeinschaft,

¹ Reichsmuseum Amsterdam, FM 369a. Der Stich ist dort als Werk eines Anonymus registriert. Eine Abbildung findet sich in: *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*, hg. v. Emidio Campi, Bd. 1: Cinquecento e seicento, Turin 1991, Abb. 44. Für Hilfe bei der Entzifferung der holländischen Schriftzeilen danke ich Herrn Kollegen Johannes Boendermaker, Amsterdam.

sondern Verweigerung der Abendmahlscommunio – so sah die Wirklichkeit aus. Und das würde erst recht gelten, wenn man jene Kreise miteinbezüge, die der Stich beiseite läßt, den sogenannten ›linken Flügel‹ der Reformation, Männer wie Karlstadt und Müntzer, die Schweizer Täufer und die deutschen ›Spiritualisten‹. Nicht nur Streit und Auseinandersetzungen, sondern sogar Verfolgung und bewußte Separation gehören hier ins Bild.

Einheit der Reformation – eine Wortverbindung, die angesichts dieses Befundes nicht leicht über die Lippen geht. Weit näher scheinen da Wendungen zu liegen, wie sie die gegenreformatorische Polemik voll begrifflicher Schadenfreude zur Kennzeichnung des Bildes prägte, das die Reformation und ihre Anhänger boten. Von *concordia discors* spricht der Roermonder Bischof Wilhelm van der Lindt (Lindanus) triumphierend schon im Titel eines gegen die Evangelischen gerichteten Pamphlets;² und der Salzburger Kanonist Johann Baptist Fickler kann sich nicht genug tun, den Protestanten genüßlich ihr »zerrissens, vilhauptigs [...] Regiment« vorzuhalten.³ Diese plastischen Formulierungen stammen aus dem letzten Viertel des 16. Jahrhunderts und spiegeln die konfessionelle Situation || 33 jener Zeit. Doch dergleichen Anwürfe lassen sich seit dem ersten Jahrzehnt der Reformation, seit den Attacken eines Eck, Fabri oder Cochlaeus die Fülle finden.⁴ Nicht umsonst wurde zur Überwindung der Spaltung die Taktik erwogen, die Protestanten gegeneinander auszuspielen und so Gruppe für Gruppe mit ihnen fertig zu werden.⁵

² GULIELMUS LINDANUS, *Concordia discors. Sive quaerimonia Catholicae Christi Jesu ecclesiae*, Köln 1583.

³ JOHANN BAPTIST FICKLER, *Censur oder Urtheil der Orientalischen Kirchen und ihres Patriarchen zu Constantinopel / uber die Augspurgische Confession*, Ingolstadt 1583, a 3^r.

⁴ Die Attacken beginnen im Zusammenhang der Badener Disputation von 1526 (so in Johann Ecks Thesen, abgedruckt in: *Quibus praeiudiciis in Baden Helvetiorum sit disputatum, epistola Antonii Haliei. Item septem conclusiones Doctoris Johannis Eckii cum responsionibus Hulderichi Zvinglii, in quibus fere tota controversia, quae iam inter christianos versatur, solidis sacrarum literarum locis, absolvitur*, [Straßburg 1526], A 7^{ff}.; vgl. JOHANN ECK, *Die falsch, onwarhaftig, Verfurisch Leer Ulrich Zwingli von Zurch, Ingolstadt 1526*, sowie JOHANN FABRI, *Christenliche beweisung [...] über sechs Artickel / des unchristenlichen Ulrich Zwinglins [...] überantwortt öffentlichen in der pfarrkirchen vor den verordneten vierer Bischoffen / Costentz / Basel / Losan / und Chur / auch der zwölff orten gemeiner eidtgenoßschaft, Tübingen 1526*) und steigern sich begrifflicherweise seit dem Marburger Religionsgespräch, anläßlich dessen Cochlaeus schreibt: »Demnach sich die Newen Secten diser zeit in so manigfaltig Rotten und zwyspaltige hewfflein zerteilen / das sie der sachen untereinander selbs nit können eyns werden / wie dann die handlung zu Marpurg / do newlich die Rottenmeister fast alle selbst gewest / und doch on ende frid und eynigkeit vom tage geschieden / klar anzeiget« (JOH. COCHLAEUS, *Ernstliche Disputation vom heyligen Sacrament des Altars. Von der Meß. Von beyder Gestalt etc.*, Dresden 1530, A 1^r).

Concordia discors – daß diese Wendung ihr Recht hat, kann nicht bestritten werden. Indessen – eines ist auffällig an der gegenreformatorischen Polemik: Trotz allem ging sie davon aus, daß es sich um – wenn auch miteinander zerfallene – Truppen eines Lagers handele, die man da verhöhnte und zu überwinden suchte. Trotz des Attributes »discors« doch »concordia discors«. Ja, die Uneinigkeit selbst wurde als geradezu zwangsläufige Folge darauf zurückgeführt, daß die Uneinigen in demselben Irrtum geeint seien, dem Ungehorsam gegen die wahre Kirche. ||

I.

Auf dem Hintergrund dieser einleitenden Bemerkungen möchte ich die Hypothese aufstellen: Eine Einheit ist die Reformation nicht in sich; was sie zur Einheit macht, ist vielmehr das Urteil der Gegenreformation. Darin, daß die Führer der zeitgenössischen Kirche sich von den Reformatoren und reformatorischen Gemeinden trennten, die kirchliche Gemeinschaft mit ihnen aufhoben – in den individuellen Exkommunikationen von der Bannbulle gegen Martin Luther an bis zu den Anathemata des Trienter Konzils –, darin wurden diese in all ihrer Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit zusammengefaßt.

Die Aussage, daß es das Urteil der Gegenreformation sei, welches die Reformation zur Einheit machte, ist die Kehrseite einer anderen, weitergehenden: Das, was die Reformation zur »Reformation« machte, war das Urteil der Gegenreformation. Erst durch diese Reaktion wurde daraus das Geschehen, welches zum Ende der Einheit der westlichen Christenheit führte, wurde aus dem innerkirchlichen Umkehrruf die Kirchenspaltung.

Das gilt auf zwei Ebenen: Erst jetzt wurden – was ebenso wichtig ist wie die Exkommunikationen selbst – lehramtliche Entscheidungen zu jenen Fragen getroffen, denen die Auseinandersetzungen zwischen den Reformatoren und ihren Gegnern galten, in den meisten und entscheidenden Punkten jedenfalls erst jetzt. Zu kaum einem der umstrittenen Topoi gab es damals bereits eine verbindlich definierte Doktrin: Weder war die Lehre von Rechtfertigung, Gnade und Glauben dogmatisch festgelegt – über die antipelagianischen Entscheidungen der Alten Kirche hinaus, die beide Seiten bejahten –, noch der theologische Status des kirchlichen Amtes, die Lehre vom Meßopfer oder das Verhältnis von Schrift und Tradition. Ein-

⁵ So auf dem Speyrer Reichstag von 1529: ERNST STAEHELIN, Briefe und Akten zum Leben Oekolampads, Bd. 2, Leipzig 1934, Nr. 645, Anm. 5, oder bei den Verfahrensdiskussionen im Vorfeld des Trienter Konzils: HUBERT JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient Bd. 1, Freiburg i.Br. ³1977, 302.

deutige Vorgaben lagen nur im Transsubstantiationsdogma des vierten Laterankonzils vor sowie in der Festlegung der sieben Sakramente, die die beiden Unionskonzilien des Mittelalters im Blick auf die Ostkirchen vorgenommen hatten.⁶ Vorgegeben war ferner eine bestimmte kirchen- || 35
rechtliche und liturgische Praxis, vor allem hinsichtlich der Messe, der Buße und des Amtes. Doch weder deren Deutung noch deren Verbindlichkeit war durch verbindliche kirchliche Entscheidungen fixiert.

Durch die Forschungsarbeit der letzten Zeit haben wir weit genauer als früher zu sehen gelernt, wie rege, vielschichtig und auch widersprüchlich Theologie und Frömmigkeit des fünfzehnten und frühen sechzehnten Jahrhunderts gewesen sind. So tritt uns etwa die Fülle der theologischen Schulen und Ordenstraditionen mit ihren Gemeinsamkeiten und wechselseitigen Abhängigkeiten, aber auch mit ihren Gegensätzen immer deutlicher vor Augen. Die Kehrseite dieser Fülle ist nicht weniger deutlich: die Offenheit und Unklarheit dessen, was denn nun verbindlich galt.⁷ Die Theologen und ihre Schulen mochten mit großer Bestimmtheit von der Gnade, vom menschlichen Willen, von der Messe, von der Buße, vom kirchlichen Amt sprechen, sie mochten einflußreich sein und viele Gefolgsleute finden – ihre Aussagen waren letztlich doch Theorien, ›Meinungen‹, nicht verbindlicher und verlässlicher als andere Meinungen auch; nicht nur das Neben- und Gegeneinander der Schulen, sondern auch das Auf und Ab ihrer Konjunktur, etwa der thomistischen, zeigt das ganz deutlich.

Das aber heißt: Die reformatorische Kritik betraf an kaum einem Punkt für verbindlich erklärte kirchliche Lehre und Praxis, noch stieß sie auf eine verbindliche Konzeption solcher Verbindlichkeit. Die im Nachhinein so naiv oder rein diplomatisch anmutenden Beteuerungen Luthers in den Jahren seines Prozesses, bei gutem Willen und Unvoreingenommenheit der kirchlichen Oberen wäre eine Bereinigung aller strittigen Punkte möglich, hat an dieser Sachlage durchaus einen Anhalt;⁸ ja, das gilt sogar für die berühmt-berüchtigte || captatio benevolentiae in der Mitte der Confessio 36

⁶ Das Zweite Konzil von Lyon 1274 gegenüber den Griechen (DS 860) und das Konzil von Florenz 1439 gegenüber den Armeniern (DS 1310ff.).

⁷ ERWIN ISERLOH, Die protestantische Reformation (in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. Hubert Jedin, Bd. 4, Freiburg i.Br. u.a. 1985, 55). Iserloh weist auf die Situation der »offenen Fragen« und der »theologischen Unklarheit« in der Kirche zur Zeit der Reformation hin.

⁸ Siehe etwa den der Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* vorangestellten Sendbrief an Papst Leo X. (WA 7,3ff.), der durchaus nicht als »fragwürdiges Dokument« (ISERLOH, Die protestantische Reformation [s. Anm. 7], 75) im Sinne kirchenpolitisch motivierter Heuchelei zu bewerten, sondern auf dem skizzierten Hintergrund ernstzunehmen ist.

Augustana.⁹ Verbindliche Festlegungen erfolgten in den meisten umstrittenen Punkten erst gegenüber der reformatorischen Kritik. Und sie erfolgten weitgehend so, daß sie solche Lehren und solche Praxis bestätigten, die die Kritiker ablehnten.¹⁰ Damit aber – und erst damit – wurden aus diesen abgelehnten Lehren und Bräuchen bewußte und bindende Entscheidungen des sie verkündenden Teils der Kirche. Damit wurde der Gegensatz prinzipiell und unüberbrückbar, wurde das, was damals geschah, zu »Reformation« und »Gegenreformation«, trat die westliche Christenheit auseinander.

Daß durch das Urteil der Gegenreformation die Reformation zur Reformation wurde, gilt aber noch auf einer anderen, tieferen Ebene. So wenig die antithetischen Aussagen der Gegenreformation durch Lehrentscheidungen bereits festgelegt waren, wurden sie doch nicht willkürlich getroffen. Sie entsprangen vielmehr der Wahrnehmung, daß der reformatorische Umkehrruf, auch wenn er kaum offiziellen Lehren || widersprach,
 37 doch den überlieferten way of life der Kirche mit grundlegenden darin gegebenen geistlichen, rechtlichen und theologischen Selbstverständlichkeiten radikal in Frage stellte. Diese Selbstverständlichkeiten, die den mannigfaltigen Strömungen und Schulen der mittelalterlichen Christenheit bei allen Differenzen und Gegensätzen gemeinsam waren, hat Berndt Hamm mit dem treffenden Wort »Gradualismus« zusammengefaßt¹¹ und damit zum Ausdruck gebracht, daß hier Gott und Mensch, Gnade und Natur, Kirche und Welt in einem Stufenverhältnis zueinander gesehen werden und ihre Geschichte miteinander als abgestuft-prozeßhaftes Geschehen – Gott in graduell sich steigernder Gnadenmitteilung, der Mensch in gra-

⁹ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen ¹¹1992, 83cd.

¹⁰ Was ADOLF V. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 3, Tübingen ⁴1910, 452, hinsichtlich des 15. Jahrhunderts schreibt, gilt auch von der ersten Hälfte des 16.: »Die Kirchenlehren, die controvers wurden, waren im Grunde größtenteils noch keine Kirchenlehren«. So hat erst das Tridentinum »bisher unbestimmte Lehren fixiert« (692), und zwar derart, daß »in allen Decreten [...] der Widerspruch gegen die evangelische Lehre das Leitmotiv« ist (693; siehe auch Bd. 1, Tübingen ⁴1909, 8). Ähnlich KURT DIETRICH SCHMIDT, Die katholische Reform und die Gegenreformation, Göttingen 1975, 24. Diese Stoßrichtung ist besonders deutlich am Umgang mit der von einem Mann wie Seripando in augustinischer Tradition vertretenen Rechtfertigungslehre zu sehen, die zwar durchaus keine reformatorische war, aber reformatorischen Anliegen sehr viel näherstand als andere theologische Strömungen der Zeit: Sie wurde auf dem Trienter Konzil unerbitlich zugunsten schärferer antireformatorischer Aussagen beiseite geschoben (HUBERT JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 2, Freiburg ²1978 239ff.; siehe auch 157f.201–205.208–219 sowie 122–130).

¹¹ BERNDT HAMM, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft (Jahrbuch für biblische Theologie 7, 1992, 241–279, hier: 251–253.260, siehe auch 263).

duell sich vervollkommnender Mitwirkung – verstanden wird. Gerade die gestufte Zuordnung aber wurde von der reformatorischen Kritik zurückgewiesen; deren programmatische sola-Aussagen setzten an die Stelle der Stufung eine Verhältnisbestimmung, nach der Gott in seinem Wort, in seiner Gnade dem Menschen unmittelbares Gegenüber ist und dieser ihm ebenso unmittelbar im Glauben begegnet. Diese Umorientierung aber stellte gegenüber der Tradition nichts geringeres als einen »Systembruch«¹² dar.

Den systemsprengenden Charakter der reformatorischen Aussagen sahen Kritiker und Kritisierte gleichermaßen. Gegensätzlich aber war ihre Einschätzung des Bruchs. Für die einen bedeutete er die Umkehr der Kirche zu ihrer Wahrheit und damit Reform der Kirche im eigentlichen Sinn. Nach dem Urteil der anderen – programmatisch und mit höchster, durch dies Urteil selbst definierter Verbindlichkeit ausgesprochen im ersten abgrenzenden Lehrdekret des Trienter Konzils¹³ – stand mit dem traditionellen »System« die Kirche || selbst auf dem Spiel, war eine Kritik, die sich 38 nicht innerhalb seiner hielt, sondern ihm selber galt, nicht mehr Reform der Kirche, sondern ihre Infragestellung, die nur mit der Exkommunikation beantwortet werden konnte. Das aber heißt, durch dieses Urteil und erst dadurch wurde die Reformation zur – von allen Reformen prinzipiell unterschiedenen – »Reformation«.¹⁴ Und das heißt zugleich, in der Perspektive dieses Urteils stellt sich die Reformation als Einheit dar, womit wir wieder beim Hauptstrom des Gedankens sind; denn von hier aus gesehen rückten alle exkommunizierten Theologen und Gruppen auf eine

¹² A.a.O., 263, siehe auch 260. Vgl. BERNDT HAMM, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre? (ZThK 83, 1986, 1–38, hier: 29f.). Das Wort »System« ist hier nicht im strikten Sinne gebraucht, sondern meint die »gradualistische« Grundstruktur der ansonsten in vieler Hinsicht gegensätzlichen – ihrerseits oft systembildenden – mittelalterlichen Schultraditionen und Frömmigkeitsrichtungen.

¹³ Also im *Dekret über die heiligen Bücher und die anzunehmenden Traditionen* (DS 1501 ff.), dessen springender Punkt in unserem Zusammenhang der ist, daß mit der Aussage, jene Traditionen seien mit gleicher Ehrfurcht anzunehmen wie die Heilige Schrift, eine Bestimmung von Verbindlichkeit im Sinne der Bindung der Identität der Kirche an die Irreversibilität dieser ihrer Traditionen verabschiedet wird – eine Bestimmung, deren unmittelbarer Anwendungsfall das Dekret selber ist.

¹⁴ Die Grenze für die Anwendung des Begriffs Reform liegt also nicht in der Radikalität eines Korrekturbegehrens, auch nicht in dessen systemsprengendem Charakter – je nach Perspektive bricht jede Reform mit einem System, so wie umgekehrt in jeder Veränderung, die in einer Hinsicht einen Systembruch darstellt, in anderer Hinsicht Kontinuität besteht. Ausschlaggebend ist vielmehr, ob das, was eine Kirchenreform attackiert und sprengt, als mit der Kirche wesensmäßig verbunden, die Attacke damit als Angriff auf die Kirche selbst verstanden wird (zu HAMM [s. Anm. 12], 3f.6, der »reformatorisch« allzu umstandslos mit »systemsprengend« gleichsetzt). Vgl. im übrigen unten Anm. 22.

Seite, mußten die unter ihnen bestehenden Gegensätze als zweitrangig erscheinen – wie auch immer sie selbst diese einstuften.

II.

Die Hypothese, daß das Urteil der Gegenreformation die Reformation zur Einheit macht, siedelt diese Einheit in der Außenperspektive an. Sie impliziert damit zugleich, daß sich aus der Innenperspektive eine solche Einschätzung der Reformation nicht gewinnen läßt. Diese keineswegs selbst-
39 verständliche Behauptung muß nun aber begründet werden. Denn || erst wenn sie begründet ist, kann jene Hypothese als ernstzunehmende These gelten.

Das heißt für mein weiteres Vorgehen: Ich werde im zweiten Teil dieses Vortrags versuchen, meine Hypothese zu falsifizieren, indem ich gegen sie mögliche Ansätze ins Feld führe, die Einheit der Reformation doch aus der Innenperspektive zu erweisen. Solche Ansätze lassen sich auf zwei Arten der Argumentation zurückführen: auf eine genetische und auf eine inhaltlich-theologische. Ich werde mich zuerst der zweiten und dann der ersten zuwenden und dabei jeweils exemplarisch vorgehen.

Der theologische Ansatz

Der erste Einwand würde lauten: Die Zurückweisung des ›Gradualismus‹, die Bestreitung der letzten Verbindlichkeit kirchlicher Tradition sind keine Gemeinsamkeit, die erst die Gegenreformation zum einheitsstiftenden Faktor der Reformation gemacht hat. Vielmehr waren sich sämtliche reformatorischen Strömungen von Anfang an darin einig, daß alle Überlieferungen und Instanzen der Kirche an einer ihnen übergeordneten Norm zu messen seien, dem in der Heiligen Schrift gegebenen Wort Gottes; ja, sie waren sich dieser Einigkeit gerade auch als einer fundamentalen Gemeinsamkeit gegenüber der herrschenden Praxis in Kult, Lehre und Rechtsprechung der Kirche bewußt. Und alle reformatorischen Strömungen stimmten in der antigradualistischen Grundaussage überein, daß der Mensch vor Gott allein durch Christus, allein aus Gnaden, allein im Glauben bestehen könne, ›gerechtfertigt‹ sei, und in der damit gegebenen Überzeugung von der Gottunmittelbarkeit aller Christen in Christus, vom ›allgemeinen Priestertum‹. Bekanntlich hat das neunzehnte Jahrhundert in der Berufung auf die Schrift als einzige Norm und in der Rechtfertigungslehre geradezu die beiden Prinzipien *des* Protestantismus, sein Formal- und sein Materialprinzip gesehen, und das nicht ohne Grund.

Gleichwohl stellt sich die Frage: Erlauben es diese Gemeinsamkeiten, von *Einheit der Reformation* zu sprechen? Mir scheint, sie genügen dazu nicht. Und zwar nicht schon aus Gründen, die in diesem Zusammenhang oft vorgebracht wer- || den und die ich vorweg als nicht hinreichend ausschalten möchte: Gegen die Rede von der *Einheit der Reformation* spricht nicht schon die Tatsache, daß die gemeinsam als Norm verstandene Schrift von reformatorischen Theologen an manchen Stellen unterschiedlich ausgelegt wurde. Unterschiedliche Auslegungen müssen nicht schon als solche der Einheit einer Strömung, Gruppe oder Kirche widersprechen, entscheidend ist vielmehr, wie sie bewertet werden. Dasselbe gilt für Differenzen in der Einschätzung dessen, wie die Schrift als Norm der Kirche zur Geltung zu bringen sei. Und nicht anders steht es mit Unterschieden in der genaueren Durchführung der Rechtfertigungslehre. Natürlich ist nicht zu bestreiten, daß es solche Unterschiede gab. So stark die Prägestkraft Martin Luthers gerade an diesem Punkt war – das wurde jüngst auch für den lange umstrittenen Fall Zwingli überzeugend gezeigt¹⁵ –, die Rezeption der Einsichten Luthers war nicht einfach Repetition, sondern ein Prozeß der Aneignung und Verarbeitung, der von Theologe zu Theologe, von Gruppe zu Gruppe durchaus individuelle Züge trug. Das gilt schon für Wittenberg selbst, und das gilt auch im weiteren Umkreis bis nach Franken oder in den oberdeutsch-schweizerischen Raum hinein.¹⁶ 40

Nun kann aber die Tatsache, daß die Einsichten Luthers in einer individuellen Variationsbreite rezipiert wurden, nicht schon als solche die Möglichkeit ausschließen, die Reformation als Einheit zu verstehen. Das zu behaupten würde heißen, || die Lebendigkeit von Rezeption zu verkennen, und es würde heißen, die Reformation auf Luther zu reduzieren. 41 Denn es gilt nun einmal: nur Luther ist gleich Luther – ganz abgesehen davon, daß der Wittenberger selbst theologische Veränderungen durchgemacht hat.

Nein, nicht jede Variation und Differenz im genaueren Verständnis der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden allein im Glauben widerspricht der Möglichkeit, die zentral von der Rechtfertigungsbotschaft her

¹⁵ BERNDT HAMM, *Zwinglis Reformation der Freiheit*, Neukirchen-Vluyn 1988. Zum geschichtlichen Hintergrund vgl. MARTIN BRECHT, *Zwingli als Schüler Luthers* (ZKG 96, 1985, 301–319).

¹⁶ Vgl. den Überblick von MARTIN BRECHT, *Theologie oder Theologien der Reformation* (in: *Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten*, hg. v. Hans R. Guggisberg u. Gottfried G. Krodel, Gütersloh 1993, 99–117), sowie BERNDT HAMM, *Geistbegabte gegen Geistlose. Typen des pneumatologischen Antiklerikalismus – zur Vielfalt der Lutherrezeption in der frühen Reformationsbewegung* (vor 1525) (in: *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, hg. v. Peter A. Dykema u. Heiko A. Oberman, Leiden u.a. 1993, 379–440).

bestimmte Reformation als Einheit zu betrachten, ebensowenig jede Differenz in Auslegung und Einschätzung der normativen Schrift. Das gilt vielmehr erst dort, wo solche Differenzen als Gegensätze eingestuft wurden, die die Gemeinsamkeit im Glauben beeinträchtigten und damit kirchliche Gemeinschaft unmöglich machten. Wie sehr man sich bemühte, das nicht zu tun, die Gemeinsamkeit in der Rechtfertigungslehre wo möglich nicht aufzukündigen, zeigen das Marburger Religionsgespräch zwischen Luther und Zwingli und die daraus hervorgegangenen *Marburger Artikel*.¹⁷ Hier setzte sich das Bestreben durch,¹⁸ Unterschiede in Einzelpunkten des Rechtfertigungsverständnisses nicht zu trennenden Gegensätzen werden zu lassen, die Rechtfertigungslehre dem Bereich des Wittenberg und Zürich Gemeinsamen zuzuordnen. Anders verhielt es sich allerdings mit der Beziehung zu ›spiritualistischen‹ Theologen und Kreisen, Leuten wie Müntzer, Karlstadt, Schwenckfeld oder Denck. Daß die Differenzen, die zwischen ihren Aussagen über das Wirken Gottes im Inneren des Menschen und vor allem der von Luther vertretenen Rechtfertigungstheologie bestanden, einander ausschließende Gegensätze darstellten, wurde
42 früher oder später von allen Beteiligten so gesehen. ||

Wenn also der Versuch, grundlegende Gemeinsamkeiten der reformatorischen Strömungen in der Einschätzung der Heiligen Schrift und im Verständnis der Rechtfertigung herauszustellen, einerseits nicht einfach aussichtslos ist, andererseits aber doch an deutliche Grenzen stößt,¹⁹ ist der Ansatz, von hier aus die Einheit der Reformation selbst zu erweisen, aus einem anderen Grund überhaupt in Frage zu stellen: Nach Ansicht der Beteiligten, jedenfalls auf Wittenberger Seite, schloß die Übereinstimmung hinsichtlich der Rechtfertigung und in der Berufung auf ›die Schrift allein‹ keineswegs aus, daß man sich wegen anderer Gegenstände tief, ja mit exkommunizierender Wirkung getrennt sah. Beispiel ist wiederum das Marburger Religionsgespräch. In vierzehn von fünfzehn Punkten konnte man hinreichende Einigkeit feststellen, darunter in der Rechtfertigungslehre

¹⁷ WA 30/3,160–171; Das Marburger Religionsgespräch 1529, hg. v. Gerhard May, Gütersloh ²1979, 67–70.

¹⁸ Luther hatte zunächst eine andere Linie eingeschlagen, wie sein erstes Votum vom 2. Oktober zeigt (WA 30/3,110f.; WALTHER KÖHLER, Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion, Gütersloh 1929, 7f.; MAY [s. Anm. 17], 17), in den von ihm verfaßten Marburger Artikeln kam dann aber jenes – von beiden Parteien geteilte – Bestreben zum Sieg. Vgl. auch seine Predigt vom Abreisetag, die denselben auf das Gemeinsame gerichteten Geist atmet (WA 29,564–582).

¹⁹ Vgl. HAMM (s. Anm. 12), 4, Anm. 10, der im Blick auf den ›linken Flügel‹ der Reformation schreibt, »zwar gehör[e] auch dieser [...] zu dem, was wir Reformation und reformatorische Theologie nennen, aber nicht jede reformatorische Position des 16. Jhs. [enthalte] notwendigerweise eine wirklich reformatorische, d.h. vom katholischen Gnaden- und Moralverständnis prägnant unterschiedene Rechtfertigungslehre«.

mit den Aspekten Sünde, Gnade, Glaube, Gerechtigkeit vor Gott, Wort Gottes und gute Werke. Doch in einem Punkt bestand Dissens, hinsichtlich der leiblichen Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl. Und der Dissens wog so schwer, daß Zwingli unter Tränen Abschied nahm²⁰ und Luther und seine Mitstreiter den Zürchern die Anerkennung als Brüder und Glieder am Leibe Christi versagten²¹ – an diesem Punkt fand er || sich eher mit den gegenreformatorischen Gegnern als mit den reformatorischen Genossen verbunden.²² Wie groß der Gegensatz in Luthers Augen war, zeigt sich darin, daß er nach Zwinglis Tod die Überzeugung äußerte, der Zürcher sei, wenn er sich nicht am Ende noch bekehrt habe, gewiß in Ewigkeit verloren.²³ 43

So ist denn dieser erste Argumentationsgang zusammenzufassen: Die Reformation aufgrund des Schriftprinzips oder der Rechtfertigungslehre als Einheit zu betrachten, stößt auf Grenzen in der Sache und geht am Verständnis und Verhalten der Beteiligten selbst vorbei.

Der genetische Ansatz

Der zweite denkbare Ansatz, die Einheit der Reformation aus der Innenperspektive zu erweisen, wäre zugleich eine Korrektur des ersten. Denn man könnte gegen diesen einwenden, hier werde die falsche Epoche in den Blick genommen; der Akzent liege ganz auf den Jahren nach dem Ausbruch der zwischenreformatorischen Streitigkeiten, während die vorausgehende erste Phase der Reformation außer acht bleibe. Würde man den

²⁰ WALTHER KÖHLER, Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, Bd. 2, Gütersloh 1953, III.

²¹ Luther am 4. Oktober an Nikolaus Gerbel: »Sane denuntiatum est eis, nisi et hoc articulo resipiscant, charitate quidem nostra posse eos uti, sed in fratrum et Christi membrorum numero a nobis censi non posse« (WA.Br 5,155 [Nr. 1477]; MAY [s. Anm. 17], 71), ebenso an demselben Tag an seine Frau (WA.Br 5,154 [Nr. 1476]; MAY, 72). Brenz im Rückblick am 14. November an Johannes Schradin: »unanimi consensu decrevimus, eos a communione christianae ecclesiae alienos esse, et non esse a nobis tanquam fratres et membra ecclesiae agnoscendos« (MAY, 84); vgl. auch Melancthon: CR 1,1108 (Nr. 640). Einige Jahre später (1533) stellt Luther fest, es sei ihm eine schreckliche Vorstellung, daß Leute, die wie die Zürcher, und Leute, die wie die Wittenberger vom Abendmahl dächten, miteinander Abendmahlsgemeinschaft hätten (WA 30/3,564f.). Siehe auch WA.Br 10,387 (Nr. 3908), wo er im Blick auf die Zürcher Prediger schreibt, »mit welchen ich, nach die kirchen Gottes, keine gemeynschafft haben kan« (1545).

²² In dem abendmahlstheologischen – und christologischen – Dissens trat zwischen den reformatorischen Gruppen eine Differenz zutage, die man durchaus auch als Systemgegensatz (vgl. oben Anm. 14) einzuschätzen hat, nämlich eine andere Zuordnung von Geist und Materie, Gott und Welt, Transzendenz und Immanenz – nur verlief die Systemgrenze hier nicht zwischen Reformation und Gegenreformation, sondern zwischen den reformatorischen Gruppen. Die Frage, ob dieser Gegensatz nicht auch ein rechtfertigungstheologischer war, lassen wir hier beiseite.

²³ WA 30/3,550 (1532); WA 54,143 (1542); WA.Br 10,387 (Nr. 3908, 1545).

Schwerpunkt dagegen auf diese Phase legen, käme ein ganz anderes Bild heraus, ein Bild, das die Reformation durchaus von innen her als Einheit zu betrachten erlau- || be. Es wäre die Einheit des gemeinsamen Ursprungs und der gemeinsamen prägenden Kindheit. Denn Ursprung und Kindheit der Reformation stünden überall im Zeichen einer Gestalt: Martin Luthers.

In der Tat ist die grundlegende Bedeutung unübersehbar, die Luther für die gesamte Reformation zukommt. Sie zeigt sich deutlich in dem Sachverhalt, daß sämtliche wichtigeren reformatorischen Theologen von ihm entscheidend beeinflußt wurden, in welcher Fraktion sie sich schließlich auch fanden. So ließe sich die Frage nach der Einheit der Reformation an diesem biographischen Sachverhalt durchspielen.

Ich möchte hingegen von einer anderen Konkretisierung des genetischen Ansatzes ausgehen, von der her die erste allerdings mit in den Blick kommen wird: von Bernd Moellers Antwort auf die Frage: »Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt?«, die er in seinem so betitelten Aufsatz gegeben hat.²⁴ Ich wähle diesen Aufsatz nicht nur, weil von ihm hier in der Ringvorlesung schon die Rede war und weil der Verfasser als lebendiger Gesprächspartner unter uns sitzt, sondern vor allem deshalb, weil er die Reichweite der prägenden Bedeutung Martin Luthers besonders eindrücklich vor Augen stellt und von ihr aus explizite Folgerungen zieht, die unsere Frage nach der Einheit der Reformation betreffen. Mit einem Wort: Moeller hat diese Frage für die Frühzeit der Reformation, d.h. für die Jahre vom Beginn des öffentlichen Auftretens Luthers bis zu den Auseinandersetzungen in der Mitte der zwanziger Jahre, mit Nachdruck bejaht. Denn – so das Fazit seiner Ausführungen – »die frühe Reformation bis etwa zum Bauernkriegsjahr 1525« sei »jedenfalls auf dem städtischen Kampffeld« durch eine »lutherische Engführung« gekennzeichnet gewesen. In jener Zeit hätten nämlich »eine in bemerkenswertem Ausmaß einheitliche Doktrin, einheitliche Lehren und Schlagworte, einheitliche Verneinungen und Forderungen, eine Partei-Gesinnung« das Bild beherrscht.²⁵ Zurückzuführen sei diese Einheitlichkeit auf den überragenden Einfluß Luthers, der alle || reformatorischen Wortführer und Strömungen jener Jahre geprägt habe. Und so liege sie denn, zusammenfassend gesagt, in einem »theologische[n] Grundkonsens«, der sich »in überraschendem Maße in Übereinstimmung mit den theologischen Grundaussagen Luthers« befinde.²⁶

²⁴ ARG 75, 1984, 176–193.

²⁵ A.a.O., 193.

²⁶ A.a.O., 192.

Konkret stellt Moeller Konsens fest in der Berufung allein auf die Heilige Schrift, in der Rede vom Heil gemäß der Luther'schen Rechtfertigungslehre mit ihren zentralen Aussagen von der Totalität der Sünde, vom Empfang der Gnade allein im Glauben und von der Nachfolge Jesu in tätiger Liebe und Leiden als Frucht des Glaubens, in der Bestimmung der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und allgemeiner Priesterschaft sowie in der aus dem allen folgenden Kirchenkritik,²⁷ getragen worden sei dieser Konsens durchweg von dem eschatologischen Bewußtsein, am Ende der Zeit zu stehen, im letzten Kampf, bevor Gott den Jüngsten Tag hereinbrechen läßt.²⁸

Moellers Befund stützt sich auf die von ihm so genannten ›Predigtsummarien‹²⁹ in Flugschriften jener Jahre, in denen reformatorische Prediger ihre Verkündigung zusammenfaßten. Es waren, wie er zeigen kann, Prediger der wirtschaftlich-sozial und politisch verschiedenartigsten Städte – ›Großstädte‹ und kleiner Nester, Reichsstädte, landesherrlicher Kommunen, Residenzen, Ritterstädte, Bischofsstädte, Bergbaustädte³⁰ – und der verschiedensten Regionen, von Iglau bis nach Bern und von Hall in Tirol bis nach Magdeburg.³¹ Angesichts dieser sozialen und geographischen Streuung ist der festgestellte theologische Gleichklang in der Tat eindrucksvoll. Hinzu kommt, daß punktuell auch erhoben || werden kann, in 46
welch hohem Maße getreu jene Verkündigung von ihren Hörern aufgenommen wurde – das Protokoll einer 1524 vom Nürnberger Rat veranstalteten Hörerbefragung³² spricht hier eine ebenso deutliche Sprache wie von Laien verfaßte Flugschriften der Zeit.³³

Zweifellos, diese Befunde sind gewichtig; sie widerlegen die Meinung, Luthers Erfolg habe vornehmlich auf Mißverständnissen beruht,³⁴ ebenso, wie sie der berühmten Behauptung Franz Laus den Boden entziehen, die frühe Reformation sei ein allgemeiner ›Wildwuchs‹ gewesen.³⁵

²⁷ A.a.O., 185–190.

²⁸ A.a.O., 184.

²⁹ A.a.O., 177, erstmals geprägt in: DERS., *Stadt und Buch. Bemerkungen zur Struktur der reformatorischen Bewegung in Deutschland* (in: *Stadtbürgertum und Adel in der Reformation*, hg. v. Wolfgang J. Mommsen, Stuttgart 1979, 25–39, hier: 37; wieder abgedruckt in: BERND MOELLER, *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, Göttingen 1991, 111–124, hier: 122).

³⁰ MOELLER, Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt? (s. Anm. 24), 181.

³¹ A.a.O., 179f.

³² GUNTER ZIMMERMANN, *Die Rezeption der reformatorischen Botschaft: Laienausagen zu Predigten des Franziskanerpaters Jeremias Mülich in der Fastenzeit 1524* (*Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 58, 1989, 51–70, der Text des Protokolls 65–70).

³³ MARTIN ARNOLD, *Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation (1523–1525)*, Göttingen 1990.

³⁴ ERWIN ISERLOH, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß*, Paderborn 1982, 20.

Lassen sie es aber zu, von ›Einheitlichkeit‹ der frühen Reformation und so auch von ihrer Einheit zu sprechen? Sie erlauben solch ein Urteil im Blick auf die Ausgangsfrage: »Was wurde damals in den deutschen Städten gepredigt?« Daß diese Predigten in erstaunlichem Maße³⁶ einheitlich geprägt und von Luther her bestimmt waren, läßt sich den Summarien wirklich entnehmen. Aber ist damit das Bild *der* frühen Reformation gewonnen? Es bleiben Zweifel. Zweifel kleineren Gewichts, die die Grenzen des ausgewerteten Materials betreffen, Zweifel aber vor allem, weil Auswahl und Auswertung der Quellen als Grundlage des Bildes von *der* frühen
 47 Reformation ein Verständnis der Reformation selbst || implizieren, das sich erst von hinten her, aus der weiteren Entwicklung gewinnen läßt.

Zunächst die kleineren Zweifel: Das Material, auf das die These von der einheitlichen Prägung der frühen Reformation sich gründet, impliziert die Beschränkung auf das städtische Geschehen und dort wiederum auf die öffentliche Verkündigung. Daß er sich auf die Vorgänge in den *Städten* konzentriert, räumt Moeller von vornherein ein und begründet es einleuchtend mit dem in erster Linie städtischen Charakter der frühen Reformation.³⁷ Für ein Gesamtbild jener Phase wäre allerdings zu fragen, wie weit auch die Verkündigung auf dem Lande der den städtischen Summarien entnommenen »lutherischen Engführung« folgte. Die Verbindung dieser Verkündigung mit den spezifischen, längst auch religiös verstandenen Anliegen der Bauern, wie sie sich programmatisch in der Rede vom »göttlichen Recht« darstellte, ging an verschiedenen Stellen deutlich über jene »Engführung« hinaus: Das galt ebenso für die Benutzung der Bibel als politisches Programm wie für die bejahende Antwort auf die Frage, ob zur Durchsetzung des Evangeliums auch Gewalt angewendet werden dürfe.³⁸ Wenn Luther in seiner Reaktion auf den Bauernkrieg diese Punkte aufgriff, dann trat darin kein neuer, gerade erst geborener Gegensatz zutage.

Die Konzentration auf die Predigtsummarien bedeutet zugleich die Beschränkung auf die öffentliche Verkündigung. Solche öffentliche Verkündigung – in mündlicher Predigt ebenso wie in gedruckter Gestalt – war

³⁵ FRANZ LAU, Reformationsgeschichte bis 1532 (in: DERS., ERNST BIZER, Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555, Göttingen ²1969, 32f.43). Wieder aufgenommen und gegen Moeller gewandt von SUSAN C. KARANT-NUNN, What was Preached in German Cities in the Early Years of the Reformation? Wildwuchs Versus Lutheran Unity (in: The Process of Change in Early Modern Europe, FS Miriam Usher Chrisman, hg. v. Philip N. Bebb u. Sherrin Marshall, Athens [Ohio] 1988, 81–96).

³⁶ Zu den Grenzen vgl. KARANT-NUNN (s. Anm. 35).

³⁷ MOELLER, Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt? (s. Anm. 24), 176.

³⁸ PETER BLICKLE, Die Reformation im Reich, Stuttgart 1982, 103–111; BERND MOELLER, Deutschland im Zeitalter der Reformation, Göttingen ³1988, 92f.

zweifellos die weitestreichende und unmittelbar wirksamste Form der Verbreitung reformatorischer Anliegen.³⁹ Aber müssen nicht, wenn es um das Bild *der* frühen Reformation geht, auch andere Kanäle in den Blick genommen werden – der Unterricht an den Univer- || sitäten, der Austausch in humanistischen Zirkeln und reformerischen Gruppen, ob in Städten, an Höfen oder in Klöstern, wo ›Martinianer‹ aller Art Lutherschriften lasen, diskutierten, weitergaben und so durchaus auch zur Verbreitung und Verarbeitung des Neuen beitrugen? Die Verbindung von Einsichten Luthers mit den Prägungen und Zielen jener mannigfaltigen Kreise und ihrer Teilnehmer führte zu sehr unterschiedlichen Sympathien und Synthesen – Sympathien und Synthesen, die sich z.T. nicht in die ›lutherische Engführung‹ einfügen ließen; stellvertretend seien »die Namen Staupitz', Karlstadts, Sickingens, der Müntzerleute und der Erasmianer«⁴⁰ genannt.⁴¹ Man wende nicht ein, jene Leute gehörten eben – alle oder z.T. – nicht in den Rahmen der frühen Reformation hinein und brauchten deshalb auch nicht berücksichtigt zu werden. Vielmehr gilt das Umgekehrte: Aus ihnen wird deutlich, daß aus der Sicht jener frühen Jahre gar nicht ausgemacht ist, was denn als ›reformatorisch‹ zu betrachten sei, welche Übergangsformen zwischen Altem und Neuem, welche Mischungen Luther'scher Einsichten mit humanistischen und monastischen Idealen, mystischen und apokalyptischen Vorstellungen Anderer zum ›Reformatorischen‹ gehörten oder nicht. Das aber heißt: Der Ausgang von einer bestimmten Art von Quellen oder von einer bestimmten Gruppe der Beteiligten als Grundlage für ein Urteil über *die* || frühe Reformation setzt bereits eine Vorentscheidung darüber voraus, was die Reformation sei. 48 49

Damit sind wir bei dem wichtigsten Einwand angelangt – einem Einwand, der allen Ausprägungen des genetischen Ansatzes gelten würde. Er betrifft die zeitliche Abgrenzung: Ein Urteil über die Einheit der Reformation läßt sich – so scheint mir – gar nicht für ihre Frühphase gesondert

³⁹ Siehe Scribners vielzitierte Formulierung: »the Reformation itself was predominantly a preaching revival« (ROBERT W. SCRIBNER, *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Cambridge 1981, 2).

⁴⁰ Die Reformationsbewegung »at its height [...] swept along many elements which were to be separated out in the years to come. As symbols of such eliminated persons, groups and ideas, the names of Staupitz, Karlstadt, Sickingen, the Müntzerites, and the Erasmians can be mentioned« (HEIKO A. OBERMAN, *Headwaters of the Reformation. Initia Lutheri – Initia Reformationis*, in: *Luther and the Dawn of the Modern Era*, hg. v. Heiko A. Oberman, Leiden 1974, 40).

⁴¹ HAMM (s. Anm. 12), 4, Anm. 10, und – Hamms Aussage aufnehmend – BRECHT, *Theologie oder Theologien* (s. Anm. 16), 111f., weisen auch auf die Sonderstellung Andreas Osianders hin. Auch dessen schon in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre vertretene, unter Reuchlin'schem und kabbalistischem Einfluß entwickelte Lehre von der einwohnenden Gerechtigkeit Christi paßt in jene ›Engführung‹ nicht hinein.

fällen. Die Frühphase gibt es als solche nur und läßt sich nur identifizieren, weil es die weitere Entwicklung gibt. D.h. sie läßt sich erst von hinten her identifizieren, wenn eindeutig geworden ist, was aus dem Gewirr der von Luther geprägten, beeinflussten oder berührten Strömungen als ›reformatorisch‹ zu betrachten sei. Was im Blick auf die Identifikation der frühen Reformation überhaupt gilt, gilt nun aber auch für die Feststellung ihrer Einheit oder Nichteinheit; auch sie ist erst von der weiteren Entwicklung her möglich, wenn die in der Lutherrezeption immer auch gegebenen Unterschiede in ihrem Charakter und in ihrer Tragweite eindeutig geworden sind – als Varianten innerhalb eines Konsenses oder als trennende Gegensätze.

Der Weg hin zur Eindeutigkeit war ein Weg jedenfalls auch der Abgrenzungen und Scheidungen – nicht nur zwischen denen, die sich für die Gegenreformation entschieden, und ihren Kontrahenten, sondern auch unter diesen selbst: Zürich und die Täufer, Wittenberg und die ›Schwärmer‹, Wittenberg und Zürich traten auseinander. Die Trennungen aber brachen nicht unvorbereitet in einen Raum der Einheit ein, sondern für sie alle lagen die Keime bereits in der Frühphase selbst, wie sich namentlich im Blick auf die folgenreichsten Kontroversen, die über Taufe und Abendmahl, zeigen läßt. Gewiß, gegenüber dem, was man gemeinsam vertrat, spielten diese Keime zunächst keine Rolle, sei es, weil die Entwicklung bei den einzelnen reformatorischen Theologen selbst noch nicht abgeschlossen war, sei es, weil andere Themen im Vordergrund der inneren Anteilnahme standen. Doch das berechtigt nicht, sie, wenn es um die Frage der Einheit der frühen Reformation geht, beiseite zu lassen. So wenig das Frühe darauf reduziert werden kann, Vorstufe des Späteren zu sein, ist es doch nicht zu erfassen ohne den Blick auf das, wozu es sich entfaltete – das gilt für die Reformation über- || haupt ebenso wie für ihre Gemein-
50 samkeiten und Differenzen. Und das, wozu sich etliche dieser Differenzen entfalteten, waren Gegensätze, die die Einheit ausschlossen.

So lautet das Fazit dieses zweiten Argumentationsganges: Auch der genetische Ansatz erlaubt es nicht, die Reformation aus der Innenperspektive als Einheit zu bestimmen. Es bleibt dabei: Eine solche Bestimmung ist nur von außen zu gewinnen, und dieses Außen ist die Gegenreformation – ihr Urteil erst macht die Reformation zur Einheit.

III.

Aber nun stellt sich zum Schluß die Frage: *Müssen* wir denn von der Reformation als Einheit sprechen, ist es überhaupt sinnvoll, das zu tun?

Wäre es nicht angemessener, auf den Singular ›die Reformation‹, den auch ich gebraucht habe, zu verzichten und den Plural ›Reformationen‹ an seine Stelle zu setzen? Wenn die Rede von der ›Einheit der Reformation‹ nur von außen her zu gewinnen ist, dann scheint sie zu äußerlich zu sein, als daß sie zur Erkenntnis der Sache selbst etwas beitrüge.

Indessen – dieser Schluß wäre trotz allem vorschnell und unangemessen. Denn dieses *Außen* ist gerade nicht äußerlich. Die Reformation gibt es nur als eine Seite jenes Geschehens, in dem die westliche Christenheit auseinandertrat. Deshalb ist die Bruchlinie, an der das geschah, konstitutiv für die Sache selbst. Weil diese Bruchlinie aber als kirchentrennender Schnitt durch das Urteil der Gegenreformation gezogen wurde, wurde sie aus deren Sicht gezogen – nach dem Maßstab der Stellung zur kirchlichen Tradition als letztverbindlicher Instanz. Daran gemessen trat die westliche Kirche in zwei Teile auseinander, ist das eine Ergebnis der Trennung die reformatorische Christenheit und die gesamte Entwicklung, auf die dieser Teil zurückgeht, die eine Reformation – ebenso eine, wie die dem anderen Teil zugrundeliegende Gegenreformation. Und an jenem Maßstab gemessen sind alle Gegensätze innerhalb der Reformation zweitrangig, wie auch immer sie aus der Innenperspektive zu gewichten sind und von den Beteiligten eingeschätzt wurden. Aus der Sicht des || Dogmatikers sind möglicherweise die Akzente anders zu setzen und die Linien anders zu ziehen. Zur historischen Einordnung der Geschehnisse des 16. Jahrhunderts aber scheint mir die vorgetragene These die angemessenste zu sein. Der Historiker – und die Historikerin – hat auch weiterhin das Recht, von *der* Reformation zu sprechen. 51

Das Amt und die Ämter

»Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta.« Mit diesem Satz aus dem fünften Artikel der *Confessio Augustana* beginnt, ausdrücklich oder implizit, jede Erörterung der evangelisch-lutherischen Lehre vom kirchlichen Amt. Nicht umsonst – stellt der Artikel doch kurz und knapp den Auftrag heraus, den die christliche Kirche im Dienst des rechtfertigenden Handelns Gottes (CA 4) zu erfüllen und – laut CA 14 – durch ihr Amt in institutioneller, öffentlicher Weise wahrzunehmen hat: den Auftrag, das Evangelium in mündlicher Verkündigung und Darreichung der Sakramente zu verbreiten, damit Gott dadurch – in Kraft des Heiligen Geistes – den Glauben hervorbringt und, wie dann CA 7 weiterführt, sie, die Kirche, fort und fort schöpferisch erhält.

Aus CA 5 und 14 geht aber nicht nur die Aufgabe hervor, die das Amt zu erfüllen hat. Daraus ergibt sich auch ein weiterer Gesichtspunkt, der für unser Thema wichtig ist: Dies Amt ist eines. Es ist eines, weil der Auftrag einer ist, eben die öffentliche Verkündigung in ihren beiden Gestalten Predigt und Sakrament. Dasselbe gilt für den Akt, in dem einzelne Personen mit dem Amt betraut werden: Auch die Ordination als Übertragung jenes einen Auftrags ist eine. Schließlich ergibt sich aus den Aussagen des Bekenntnisses über den Auftrag, den das Amt der öffentlichen Verkündigung zu erfüllen hat, auch der Ort, an dem es seinen primären Sitz hat: Es ist die um eine Kanzel, einen Taufstein und einen Tisch versammelte Gemeinde; m.a.W., die primäre Gestalt des ordinationsgebundenen Amtes ist das Ortspfarramt.

Nun ist mit dem Gesagten aber offensichtlich nur ein Teil der tatsächlichen Lebenswirklichkeit der lutherischen Kirchen erfaßt – und dieser Befund spiegelt sich in dem mir gestellten Thema, das nicht nur von dem Amt, sondern von dem Amt und den Ämtern spricht. Zu ihrer Lebenswirklichkeit, wie wir sie erfahren, gehört, daß uns das ordinationsgebundene Amt in mehreren, unterschiedlichen Gestalten vor Augen tritt: Außer dem Pfarrer gibt es – mit Variationen von einer lutherischen Kirche zur anderen – eine ganze Reihe übergeordneter Amtsträger wie den Superintendenten, Dekan oder || Propst, den Landessuperintendenten, Kreisdekan oder Prälaten und schließlich den Bischof oder Kirchenpräsidenten. Die Rede von dem einen Amt ist also gar nicht ohne weiteres plausibel, zumindest muß sie zu jener Ämtervielfalt in ein theologisch sinnvolles

Verhältnis gebracht werden. Damit stehen wir vor keinem neuen Thema. Die Frage nach der Relation von Pfarramt und Bischofsamt hat die Christenheit schon im Laufe ihrer altkirchlichen Geschichte zu beschäftigen begonnen, sie wurde im Mittelalter erörtert, und sie spielte eine große Rolle in der Reformationszeit – so schlägt sie sich bekanntlich auch in den lutherischen Bekenntnisschriften nieder. In jüngerer Zeit schließlich ist sie ein Hauptgegenstand ökumenischer Gespräche geworden, die zugleich ein erneutes Nachdenken darüber innerhalb der lutherischen Kirchen ausgelöst haben.

Die ökumenische Debatte hat uns noch eine weitere Variante des Themas *Das Amt und die Ämter* beschert, die im Unterschied zu der ersten in den lutherischen Kirchen keine lange Geschichte hat. Danach sollen nicht nur Pfarramt und Bischofsamt, sondern soll auch der Diakonat Gestalt des einen ordinationsge- || bundenen Amtes sein.¹ Es ist die Konzeption des sog. »dreifachen Amtes«, der ordinationsgebundenen Trias von Episkopat, Presbyterat und Diakonat, die von anglikanischer, römisch-katholischer und orthodoxer Seite – allerdings nicht einfach in derselben Weise – vertreten wird.² Nun ist dem Thema *Diakonat* ein eigener Beitrag gewidmet,³ so daß ich nicht näher darauf einzugehen brauche. Ganz daran vorbeigehen kann ich aber nicht. Denn als Gestalt des einen ordinationsgebundenen Amtes wäre der Diakonat unumgänglich auch Teil dessen, was ich zu behandeln habe – wie knapp auch immer das aus pragmatischen Gründen geschehen könnte. Betrachtete ich ihn hingegen nicht als Teil meines Themas, weil ich ihn nicht als Gestalt des einen Amtes ansähe, müßte dies zumindest begründet werden. In der Tat ist letzteres der Fall; ein Diakonat als Gestalt des ordinationsgebundenen Amtes erscheint mir theologisch nicht einsichtig, ja sogar kontraproduktiv, was jedenfalls kurz auszuführen ist.

¹ So programmatisch der sog. Hannover-Bericht der Internationalen anglikanisch-lutherischen Kommission: *Der Diakonat als ökumenische Chance*, Genf 1997.

² Ökumenisch ins Spiel gebracht vor allem durch die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen *Taufe, Eucharistie und Amt* von 1982 (»Lima-Dokument«; in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. 1: 1931–1982, hg. v. Harding Meyer u.a., Paderborn u. Frankfurt a.M. 1991, 545–585, Nr. 22). »Durchgehend kritisch-distanziert« äußern sich zu diesem Punkt die lutherischen Kirchen in ihren offiziellen Antworten auf das Lima-Dokument (MICHAEL SELLS, *Lutherische Konvergenz? Analyse der lutherischen Stellungnahmen zu den Konvergenzerklärungen »Taufe, Eucharistie und Amt« der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Stuttgart 1988 / *Lutheran Convergence? An Analysis of the Lutheran Responses to the Convergence Document »Baptism, Eucharist and Ministry«*, Genf 1988, 5.2.3, 1. Absatz).

³ HANS MARTIN MÜLLER, *Evangelischer Diakonat als kirchliches Amt* (ZevKR 45, 2000, 57–71).

Aufgabe des Diakonats ist die im Namen der Kirche geübte und geordnete Liebestätigkeit,⁴ nicht die öffentliche Verkündigung in Predigt und Sakrament. D.h., der Diakon hat einen eigenen, dem ordinationsgebundenen Amt gegenüber selbständigen Auftrag.⁵ Damit ist nicht gesagt, die vom Diakon wahrgenommene Tätigkeit sei nicht auch Verkündigung; doch sie ist es so, wie alles Handeln von Christen an seinem Ort Ausdruck und Zeugnis ihres Glaubens ist, in der auf Glauben zielenden Verkündigung liegt nicht Sinn und Zweck ihres Tuns und ihres spezifischen kirchlichen Auftrags.⁶ Mit jener Feststellung ist auch nicht gesagt, es sei nicht sinnvoll, wenn Diakone gottesdienstliche Aufgaben wahrnehmen;⁷ aber das gilt für andere Gemeindeglieder ebenso, zumal für solche, die ihrerseits geordnete Funktionen im Gemeindeleben innehaben, wie die Kirchenvorsteher bzw. Presbyter (Älteste).⁸ || Schließlich ist damit nicht

⁴ So zu Recht in: Der Diakon (s. Anm. 1), Nr. 48 u. 56. In den Abschnitten des Dokuments über den Diakon als ordinationsgebundenes Amt (IV) tritt aber diese Bestimmung ganz zurück, weil sich die Ordination zum Diakon nicht von ihr her begründen läßt, und es tritt der liturgische Dienst des Diakons in den Vordergrund, der nun aber gerade nicht seine spezifische Aufgabe ist. Die Unklarheit an diesem Punkt wird beispielhaft deutlich, wenn es – an die Anglikaner gerichtet – heißt, Ziel müsse ein ordinationsgebundener Diakon sein, der »zusammen mit seiner liturgischen Funktion eine pastorale Konzentration auf caritas und iustitia in Kirche und Gesellschaft einschließt« (Nr. 67, Hervorhebung der Verf.).

⁵ Von dieser Bestimmung geht im Gegensatz zu dem Bericht *Der Diakon* (s. Anm. 1) das Dokument *Der evangelische Diakon als geordnetes Amt der Kirche. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hannover 1996) aus. Siehe dazu den Aufsatz von H.M. MÜLLER (s. Anm. 3).

⁶ Ja, es ist gerade entscheidend, daß der diakonische Dienst allein das Ziel im Auge hat, dem, der es braucht, zu helfen, und daß damit nicht die Absicht verbunden ist, den Adressaten zum Glauben zu bringen – so sehr solche Hilfe Ausdruck und Zeugnis des Glaubens ist und so auch zur Entstehung neuen Glaubens führen kann.

⁷ Der Diakon (s. Anm. 1), Nr. 54f.

⁸ Wenn diese, wie vielfach üblich, die biblischen Lesungen im Gottesdienst vortragen und an der Austeilung des Abendmahles beteiligt sind, hat das durchaus einen großen sachlichen wie symbolischen Wert. Stehen doch gerade sie an der Nahtstelle zwischen der »Amtskirche« einerseits und der weiteren Gemeinde und Kirche andererseits – eine Position, die das Dokument *Der Diakon* (s. Anm. 1) sehr einseitig dem Diakon zuschreibt. So sind die Kirchenvorsteher (Presbyter) besonders gut geeignet, die Weltzugewandtheit von Verkündigung und sakramentaler Gabe wie die Integration des alltäglichen Lebens in den Gottesdienst zur Geltung bringen. Die Befürchtung, die das Dokument anführt, aber als unberechtigt abweist, daß ein ordinationsgebundener Diakon, wie er dort beschrieben wird, »allgemein die Laienämter und -dienste an sich ziehen würde« (Nr. 70), ist durchaus nicht unbegründet. Denn das Dokument ist von einem deutlichen Zug zum Klerikalismus geprägt; alle wichtigen Funktionen in der Kirche liegen beim ordinationsgebundenen Amt, ein »Laienamt« – und damit auch ein Diakon, der als solches verstanden wird (Nr. 2) – gilt deutlich als etwas Zweitrangiges, keineswegs als ein eigenständiges Gegenüber zum ordinationsgebundenen Amt. Darin schlägt sich die geringe Bedeutung nieder, die das Dokument dem Priestertum aller Getauften beimißt. Vgl. die erstaunliche Formulierung in Nr. 70: Wenn die besondere

gesagt, der Diakonat müsse der liturgischen Grundlage entbehren;⁹ vielmehr bedarf er als öffentlicher kirchlicher Dienst ebenso wie andere solche Dienste¹⁰ einer eigenen Einführungs- und Segnungshandlung im Rahmen eines Gottesdienstes.¹¹

Den Schwierigkeiten, den Diakonat als Gestalt des einen ordinationsgebundenen Amtes theologisch zu begründen, stehen negative Konsequenzen beträchtlichen Gewichts zur Seite. Die eine betrifft das Amt selbst: Da der ordinierte Diakon das eine Amt der öffentlichen Verkündigung in einer Form innehat, die wesentliche Vollzüge dieses Amtes nicht einschließt, sondern es auf die helfende Teilnahme an seiner vollen Wahrnehmung beschränkt,¹² löst sich die Einheit des Amtes auf in eine mindere und eine volle Form; desgleichen zerfällt die Ordination in mehrere Akte der Übertragung sich steigernder Befähigungen.¹³ Die zweite negative Konsequenz ist die Kehrseite dieser ersten und betrifft den Diakonat: Er verliert seine Eigenständigkeit, die mit seinem spezifischen Auftrag verbunden ist,¹⁴ und wird zur Minderform des Pfarramtes und zur Durchgangsstation auf dieses hin. Das ist eine Erfahrung, die alle das *dreifache Amt* vertretenden Kirchen machen und beklagen und die sie nach befriedigenderen Lösungen suchen läßt.¹⁵ Sie ist aber wohl untrennbar mit dem Modell des *dreifachen Amtes* selbst verbunden, so daß eine Lösung nicht innerhalb seiner möglich scheint. Warum wird dieses Modell gleichwohl vielfach mit solchem Nachdruck festgehalten und ökumenisch empfohlen?

Rolle der Diakone/Diakonissen deutlich sei, »dann können wir uns mit dem Anliegen befassen, daß das, was Diakone/Diakonissen sind, dasselbe ist wie das, was Christen im allgemeinen könnten oder sollten«. Damit werden die Dinge schlicht auf den Kopf gestellt.

⁹ Der Diakonat (s. Anm. 1), Nr. 62.

¹⁰ Z.B. Organisten, Lektoren, Kirchenvorsteher.

¹¹ Vgl. die Formulare für diese liturgische Handlung in: Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, hg. v. der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Bd. 4, Hannover 1987.

¹² Der Diakonat (s. Anm. 1), Nr. 61: Die Ordination der Diakone soll dazu dienen, daß diese »dem Vorsteher (Bischof/Presbyter) der Gemeinschaft bei der Verkündigung und Feier von Wort und Sakrament [...] assistieren«.

¹³ Diese Gefahr besteht nicht im – lutherisch bestimmten – Verhältnis von Pfarramt und Bischofsamt, weil durch letzteres ausgegliederte Vollzüge spezifisch wahrgenommen werden, die im Pfarramt bereits impliziert werden (a.a.O., Nr. 21.25.34; vgl. aber auch unten S. 61f.).

¹⁴ Bezeichnend ist, daß an der in Anm. 12 genannten Stelle auch die spezifische diakonische Aufgabe des Diakons als ›Assistenz‹ für den Vorsteher bestimmt wird. So heißt es in dem zitierten Satz an der ausgelassenen Stelle, die Ordination der Diakone solle dazu dienen, daß sie »dem Vorsteher [...] bei der Verkündigung [...] wie auch bei Koordinierung der diakonia der Gemeinschaft in Christus [...] assistieren«.

¹⁵ Vgl. Vaticanum II, Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, Art. 29; Taufe, Eucharistie und Amt (s. Anm. 2), Nr. 24; Der Diakonat (s. Anm. 1), Nr. 62.67.

Die Ursache liegt in der Art der Begründung, die zu seinen Gunsten angeführt wird: Das *dreifache Amt* gilt unabhängig von aller genauen theologischen Füllung, unabhängig auch von den erheblichen historischen Veränderungen, denen es unterworfen war und die es längst faktisch zu einem zweifachen¹⁶ gemacht haben, deshalb als normativ, weil es sich in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte herausgebildet habe.¹⁷

Die Wittenberger Reformation hat es – anders als die Genfer¹⁸ – abgelehnt, bestimmte in dieser oder jener Epoche der Kirchengeschichte entwickelte Ordnungen als solche für normativ zu erklären.¹⁹ Sie bemühte sich um Kontinuität zu vorgegebenen Strukturen. Doch diese mußten theologisch legitim und der Kirche dienlich sein. Wir werden sehen, daß für die Wittenberger diese Voraussetzungen im Blick auf das Bischofsamt gegeben waren, weshalb sie es bejahten. Anders verhielt es sich mit dem ordinationsgebundenen Diakonat – eine solche Stufe innerhalb des Amtes sahen sie weder vom Wesen des Amtes noch vom eigentlichen Sinn des diakonischen Dienstes her²⁰ legitimiert.

¹⁶ Insofern im Mittelalter nicht nur der Diakonat zu einer Durchgangsstufe auf dem Weg zur Priesterweihe geworden war, sondern der Episkopat im allgemeinen nicht zum *ordo* gerechnet wurde (vgl. unten S. 40ff.), handelte es sich jahrhundertlang sogar um ein einfaches, allein im Presbyterat bestehendes Amt.

¹⁷ Taufe, Eucharistie und Amt (s. Anm. 2), Nr. 22. Vgl. auch a.a.O., 25 die Formulierung des an Kirchen mit anderen Strukturen gerichteten Satzes, diese würden »sich fragen lassen müssen, ob die dreigliedrige Struktur, wie sie sich entwickelt hat, nicht einen gewichtigen Anspruch darauf erheben kann, auch von ihnen übernommen zu werden« – eine Formulierung, nach der das bloße Datum jener faktischen Entwicklung diesen »gewichtigen Anspruch« begründet. Vgl. auch: Der Diakonat (s. Anm. 1), Nr. 66, wo die lutherischen Kirchen ohne ordinationsgebundenen Diakonat gefragt werden, »ob ein diakonisches Amt, das die Praxis der umfassenderen Kirche und christlichen Tradition stärker zum Ausdruck bringt, sich für Lutheraner als eine legitime Entwicklung erweisen könnte«. Lassen wir für einen Moment beiseite, daß nach den Grundsätzen der Wittenberger Reformation keine in der Kirchengeschichte entwickelte Ordnung schon als solche für normativ erklärt werden kann (s.u.). Versagen wir uns auch die Frage, ob es je in der Kirchengeschichte ein allgemeines Modell gegeben hat, das so aussah, wie es die heutige Rede vom *dreifachen Amt* voraussetzt. Lassen wir das alles einmal auf sich beruhen und gehen von jener ökumenischen Argumentation selbst aus. Dann ist jedenfalls mit Nachdruck zu fragen, wie denn ein Modell, das eingeständenermaßen jedenfalls den größten Teil der Kirchengeschichte hindurch so, wie man es sich vorstellt, nicht bestanden hat und das auch heute dort, wo man es propagiert, so, wie man es sich vorstellt, nicht besteht, aus reinen Gründen der historischen Faktizität Anspruch auf Übernahme erheben kann. Die geschichtliche Kontinuität, die »Praxis der umfassenderen Kirche und christlichen Tradition« spricht eher gegen als für jenes Modell. Deshalb sollte man die Entscheidung darüber besser an inhaltlichen Argumenten ausrichten. Vgl. die in ähnliche Richtung zielenden Ausführungen von CHRISTOPHER HILL (in: *Together in Mission and Ministry, The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe*, London 1993, 51).

¹⁸ Zum Genfer Modell der drei oder vier apostolischen Ämter: JOHANNES CALVIN, *Institutio Christianae Religionis* (1559), IV,3,4–9; zu dem – als selbständiges Amt verstandenen – Diakonat: a.a.O., 9.

¹⁹ Vgl. unten S. 50.

Ein Widerhall der kritisierten Struktur, in gewisser Weise die letzte Konsequenz der Vorstellung vom Diakonat als eingeschränkter Gestalt des einen Amtes zeigt sich in der Verwendung des Wortes ›Diakon‹, die sich in vielen lutherischen Kirchenordnungen findet: Danach ist ›Diakon‹ Titel und Bezeichnung des rechtlichen Status für einen untergeordneten – zweiten, dritten oder vierten –, aber uneingeschränkt ordinierten Pfarrer einer größeren Gemeinde.²¹

Die Bilanz zum Diakonat scheint, was die Wittenberger Reformation betrifft, im wesentlichen negativ zu sein. Doch das ist eine einseitige Sicht der Dinge. Denn hier wurden durchaus auch positive Perspektiven für die Entwicklung des Diakonats entwickelt, so eingeschränkt sie in der Reformationszeit für diesen selbst auch noch zum Tragen kamen. Es waren Perspektiven, die es erlauben, den Diakonat nicht als – mindere – Stufe des ordinationsgebundenen Amtes, sondern als eigenständigen geordneten Dienst zu bestimmen und zu gestalten. So sehr nämlich die Wittenberger betonten, daß es nur ein Amt der öffentlichen Verkündigung gebe und dieses Amt in sich eines sei, so wenig bestritten sie doch, daß die Kirche noch weitere institutionalisierte Dienste entwickeln könne, ja u.U. auch müsse. Bei diesen Diensten handelt es sich um die geordnete, einzelnen Gemeindegliedern gesondert zugewiesene, vielfach in Gestalt eigener Berufe organisierte Wahrnehmung von Funktionen des allgemeinen Priestertums, die im Unterschied zur Verkündigung in Wort und Sakrament nicht zu allen Zeiten und unter allen Umständen institutionell wahrgenommen werden müssen, die zu bestimmten Zeiten und angesichts bestimmter kirchlicher und gesellschaftlicher Herausforderungen aber sehr wohl danach verlangen. Die lutherischen Kirchen haben solche Dienste von Anfang an gestaltet und gepflegt. Sie taten das allerdings zunächst nicht so

²⁰ Vgl. Luthers kritische Feststellung in *De captivitate Babylonica*, wo er schreibt, »diaconia« sei der Dienst an den Armen, nicht etwa – wie mittlerweile üblich – ein Dienst des Evangeliums und Epistellegung und dabei auf die Apg. (irrtümlich 5 statt 6) verweist (WA 6,566,34–567,1). Johannes Bugenhagen zog daraus institutionelle Konsequenzen (s.u. Anm. 24). Ganz in demselben Sinne heißt es in der Antwort der Kirche von Schweden an die Lambeth-Conference von 1922, Ziff. 19: »In our Church we do not now possess any Order exactly corresponding to the Anglican Diaconate [sc. als unterste Stufe des ordinationsgebundenen Amtes]. For a number of years, however, we have had among us a male Diaconate for the service of charity among the sick, the infirm, the poor, the lost, thus of the same character as the Diaconate of women, which is older and more amply developed among us.« Das sei, wie Apg. 6 zeige, der ursprüngliche Diakonat der Kirche. Folglich »no need of or wish for a Diaconate as an introduction to the ministry has been expressed in our Church« (abgedruckt in: Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum, hg. v. Vilmos Vajta, Berlin u. Hamburg 1963, 139–151, hier: 149f.).

²¹ Z.B. die Kirchenordnung von Allstedt (1533: EKO 1,507f.) und von Anhalt (1538: EKO 2,544); vgl. auch die Ordnung von Aschersleben (1575: EKO 2,477).

sehr auf dem Gebiet der Diakonie wie in einem anderen Bereich: dem des Gottesdienstes, vor allem der gottesdienstlichen Musik. Der Kantor, später auch der Organist,²² war in der lutherischen Kirche jahrhundertlang der Repräsentant eines institutionalisierten Dienstes neben dem Amt der öffentlichen Verkündigung, der Leiter und Gestalter des allen Christen aufgetragenen, im entwickelten Gottesdienst aber auf geordnete Weise durchzuführenden Gotteslobs.²³ Im Blick auf die Diakonie, die geordnete, spezifische Wahrnehmung des zum Leben aller Christen gehörenden Liebesdienstes, kam es, von Ansätzen im 16. Jahrhundert abgesehen,²⁴ erst später zu entsprechenden Entwicklungen.²⁵ Dabei ist es nicht geblieben, die letzten beiden Jahrhunderte mit ihren neuen Herausforderungen, aber

²² Zu ihnen: KARL FERDINAND MÜLLER, *Der Kantor. Sein Amt und seine Dienste*, Gütersloh 1964, bes. Kap. 1–2; ARNO WERNER, *Vier Jahrhunderte im Dienst der Kirchenmusik. Geschichte des Amtes und Standes der evangelischen Kantoren, Organisten und Stadtpfeifer seit der Reformation*, Leipzig 1933, passim.

²³ Vgl. MÜLLER (s. vorige Anm.), 80: »Das Amt der Kirchenmusik wurde somit als Lobamt zum eigentlichen Amt des liturgischen Dienstes. Seit dieser Zeit [sc. der Reformationszeit] sind in der evangelischen Kirche der Prediger und der Kantor [...] zu den entscheidenden Personen in der Gemeinde geworden, weil der eine durch die Predigt und die Verwaltung der Sakramente zum Anwalt der geistlichen Gnadengaben wurde und der andere durch die Musik zum Anwalt des Gotteslobes.« Das stand in deutlichem Kontrast zu den vorreformatorischen Verhältnissen; war doch im Laufe des Mittelalters der Dienst des Kantors mehr und mehr zur Sache des höheren Klerus geworden, die Leitung der – vielfach selbst klerikalen – Chöre im Gottesdienst mit dem Amt des geweihten Priesters verbunden worden (48). Die Reformation hingegen stellte den Kantor dem Träger des ordinationsgebundenen Amtes gegenüber als Vertreter der Gemeinde, deren Gotteslob als Antwort auf Wort und Sakrament und vorzügliche Wahrnehmung des allgemeinen Priestertums er zu ordnen und zu verschönern hatte. Gerade so aber konnte sein Dienst als eigenständiges Amt betrachtet und wahrgenommen werden – das Selbstbewußtsein, mit dem ein Johann Sebastian Bach sich neben seine Pfarrer stellte, spricht hier eine deutliche Sprache.

²⁴ Was die amtliche Durchführung diakonischer Aufgaben betraf, sahen die lutherischen Kastenordnungen vor, jeweils einen festen Kreis von Gemeindegliedern zu wählen, die die Armen und Kranken mit Geld und Naturalien aus der in der Kirche befindlichen Gemeindegasse zu versorgen hatten (s. etwa die von Luther herausgegebene Leisniger Kastenordnung: WA 12,29f.; WERNER ELERT, *Morphologie des Luthertums*, Bd. 2, München ³1965, 431–435). Bugenhagens Kirchenordnungen nennen diese, auf Zeit gewählt, Amtsträger in bewußter Anknüpfung an den altkirchlichen Diakonat, der damit erneuert werden soll, »Diakone« und bestimmen sie als eigenständiges Gegenüber der Pfarrer (PAUL PHILIPPI, *Art. Diakonie I*, in: TRE 8, 1981, 621–644, hier: 631; GEORG KRETSCHMAR, *Die Ordination bei Johannes Bugenhagen*, in: DERS., *Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes*, hg. v. Dorothea Wendebourg, Göttingen 1999, 191–220, hier: 204). Da die politische Obrigkeit als – prominenter – Teil der christlichen Gemeinde hier immer eine große Rolle spielte, erschien jene Tätigkeit allerdings je länger desto weniger als geordnete Wahrnehmung einer Funktion des allgemeinen Priestertums, sondern vielmehr als Teil der obrigkeitlichen Aufgaben selbst, was zu der Notwendigkeit führte, sie schließlich wieder als eindeutig kirchlichen Dienst zu ordnen.

²⁵ MÜLLER (s. Anm. 3), 57.

auch mit dem allgemeinen Zug zu verstärkter Differenzierung und Professionalisierung haben noch eine Reihe weiterer solcher Dienste hervorgebracht, andererseits auch manche sterben lassen;²⁶ und von der Zukunft ist Ähnliches zu erwarten. ||

12

Der langen Einleitung kurzer Sinn: Ich betrachte den Diakonat nicht als Gestalt des einen ordinationsgebundenen Verkündigungsamtes, sondern als einen der neben dem Amt stehenden, also eigenständigen geordneten Dienste der Kirche. Deshalb erübrigt es sich, ihn in die folgenden Ausführungen einzubeziehen. Diese werden sich vielmehr, was den Plural »die Ämter« im Titel betrifft, auf zwei beschränken: das Pfarramt und das Bischofsamt. Dabei will ich in drei Schritten vorgehen: a) das Pfarramt als primäre Gestalt des ordinationsgebundenen Amtes, b) das Bischofsamt als besondere Gestalt des ordinationsgebundenen Amtes und – ein Punkt, den ich wegen der besonderen Brisanz in der Diskussion über unser Thema ausgliedere – c) die Bindung der Ordination an ein bischöfliches Amt.

I. Das Pfarramt als primäre Gestalt des ordinationsgebundenen Amtes

Das Interesse der Reformatoren, namentlich Luthers, war zunächst nicht darauf gerichtet, den Ort zu bestimmen, an dem das besondere Amt im institutionellen Gefüge seinen Sitz habe. Woran ihnen alles lag, war die evangeliumsgemäße Bestimmung seiner Aufgabe: Das Amt ist Dienst der öffentlichen Verkündigung. Dieser Basissatz wurde kritisch gegen die überkommene Theologie und Praxis des Amtes gewendet. Und er wurde, in theologischer Reflexion wie praktischer Konkretisierung, positiv entfaltet. Hier aber stand es für die Wittenberger außer Frage, daß es das Gemeindepfarramt sei, in dem das besondere Amt in erster Linie gegeben ist, weshalb es auch vordringlich der Reformation bedürfe. Denn in erster Linie in der Gemeinde geschieht, wozu das Amt da ist, öffentliche Verkündigung in Predigt, Taufe und Abendmahl.

Nun standen die Reformatoren mit dieser Bestimmung der Ebene, auf der sie das Amt primär gegeben sahen, keineswegs im Gegensatz zur amts-theologischen Tradition: Auch nach Ansicht der meisten mittelalterlichen Theologen ist das Amt, der Ordo in seiner Fülle, im Presbyterat, nicht etwa im Episkopat verwirklicht.²⁷ So schrieb *Petrus Lombardus* in seinen

²⁶ Vgl. zu diesen Vorgängen GERHARD BUTTLER, Art. Kirchliche Berufe (TRE 19, 1990, 191–213).

²⁷ Siehe die zusammenfassende Feststellung von LUDWIG OTT, Das Weihesakrament, Freiburg i.Br. u.a. 1969 (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV/5), 80f.: »Die über-

13 Sentenzen, womit er für || das weitere amtstheologische Denken des Mittelalters prägend wurde: Nach seinen Quellen gebe es zwei heilige Amtsstufen (*sacri ordines*), den Diakonat und den Presbyterat.²⁸ Der Episkopat stellt demgemäß keine eigene Amtsstufe dar, er ist nur eine spezifische Würde und Funktion (*dignitas et officium*).²⁹ Knüpften die Reformatoren also insofern an eine traditionelle Linie an, so widersprachen sie andererseits der überlieferten Theologie, was die inhaltliche Bestimmung des Amtes betraf. War der *ordo* im Laufe der Jahrhunderte doch immer mehr von seiner Funktion für das als Opfer aufgefaßte Abendmahl her definiert worden; d.h., der Amtsträger galt in erster Linie als Priester, weshalb im Mittelpunkt seiner Ordination die Übereignung der Opfergewalt mit der Gabe der Opfergeräte (*porrectio instrumentorum*) stand.³⁰ Gegen dieses Verständnis des Amtes wandten sich die Reformatoren mit aller Schärfe; ihm stellten sie programmatisch die Forderung entgegen, das Amt wieder als Amt der Verkündigung zu bestimmen und auszuüben, denn allein das entspreche dem Willen Christi und den Vorgaben des Neuen Testaments.

Beide Anliegen, die richtige inhaltlich-theologische Bestimmung des Amtes wie die sachgerechte Bestimmung seines primären Ortes, kommen

wältigende Mehrzahl der scholastischen Theologen betrachtet den Episkopat [...] nicht als *Ordo*, sondern als eine zum Priestertum hinzukommende Würde und als Amt, z.B. Alexander von Hales, Albert d. Gr., Bonaventura, Thomas von Aquin. Demgemäß betrachten sie die Bischofskonsekration nicht als Sakrament, sondern nur als Sakramentale«. Vgl. auch den Überblick a.a.O., Kap. 4 u. 15, bes. §§ 10.15.16, sowie die Ausführungen von ARTUR MICHAEL LANDGRAF, Die Lehre vom Episkopat als *Ordo* (in: DERS., Dogmengeschichte der Frühscholastik, Bd. III/2, Regensburg 1955, 277–302), und ROBERT P. STENGER, The Episcopacy as an *Ordo* (in: *Medieval Studies* 28, 1967, 67–112).

²⁸ Sent. IV,24,12,1.

²⁹ A.a.O., 14f.: »Sunt et alia quaedam, non ordinum, sed dignitatum vel officiorum nomina. Dignitatis simul et officii nomen est episcopus.« Vgl. zum Lombarden OTT (s. Anm. 27), 50. KRETSCHMAR, Wiederentdeckung (s. Anm. 37), 234, weist darauf hin, daß die Bischofskonsekration schon im Römisch-deutschen Pontifikale (10. Jhd.) »überhaupt nicht mehr bei den klerikalen Ordinationen, sondern bei den Ordnungen zur Segnung des Königs und zur Kaiserkrönung« steht. LANDGRAF (s. Anm. 27), 301, führt einen Text des 13. Jahrhunderts an, der sie auf eine Stufe mit der Salbung von Königen und Königinnen, der Weihe von Äbten und Ordensfrauen, der Segnung von Bräuten und Wallfahrern stellt. Luther war sich dieser Sachlage sehr wohl bewußt. So schreibt er in der Schrift an die Böhmen: Im Unterschied zur priesterlichen Würde werde von der *episcopalis autoritas* angenommen: »necque sacramentum est, [...] necque ordo est necque Characterem habet« (WA 12,182,7–11). Im übrigen verzichtete noch das Trienter Konzil, so sehr es die Superiorität der Bischöfe über die Priester feststellte und auf eine *divina institutio* zurückführte, und so sehr es ihnen die Ordination vorbehielt, darauf, die Sakramentalität des Amtes zu behaupten (DS 1776f.). Erst das Zweite Vatikanum erklärte das Diözesanbischöfamt zum eigentlichen Ort des sakramentalen Amtes, wo es »in Fülle« gegeben sei – und schuf damit einen Lehrgegensatz, den es in der Reformation nicht gegeben hat (Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, Art. 26). Vgl. u. Anm. 36.

³⁰ Exemplarisch THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, Suppl. 37 a 5; *Decretum pro Armeniis* (DS 1326). Vgl. OTT (s. Anm. 27), 94f.

zusammen in einer historischen Feststellung, die sich durch die einschlägigen Schriften *Luthers* und *Melanchthons* zieht und auch in die lutherischen Bekenntnisschriften Eingang gefunden hat:³¹ Ursprünglich seien Bischofsamt und Pfarramt eins gewesen. So heißt es in Luthers Reformprogramm *An den christlichen Adel deutscher Nation* von 1520:

14

»Nach Christi und der Apostel Festsetzung soll jede Stadt einen Pfarrer oder Bischof haben, wie Paulus klar schreibt Tit. 1, [...]. Denn ein Bischof und ein Pfarrer ist ein und dasselbe bei St. Paul, wie das auch St. Hieronymus beweist. Aber von den Bischöfen, die es jetzt gibt, weiß die Schrift nichts, sondern sie sind durch Anordnung der christlichen Gemeinde eingesetzt, damit einer über viele Pfarrer regiere.«³²

Und selbstbewußt schreibt der Reformator dreizehn Jahre später, in den ersten Jahrhunderten der Kirche habe

»eine jegliche Stadt [...] einen Bischof gehabt, wie sie jetzt Pfarrer haben, und Sanct Augustinus, der von seinem Pfarrer oder Bischof Valerius zum Prediger geweiht oder ordiniert wurde und nach seinem Tode an seiner Statt Bischof wurde, hat keine größere Pfarrei gehabt als unsere Pfarrei zu Wittenberg, wenn sie überhaupt so groß gewesen ist.«³³

Sinn dieser und ähnlicher Aussagen ist es nicht, eine bestimmte Kirchenstruktur, und sei sie noch so altehrwürdig, für verbindlich zu erklären. Ein

³¹ Tractatus de potestate papae, bes. 60f. (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, Göttingen ¹¹1992 [= BSLK], 489,30–43). Vgl. auch die Schmalkaldischen Artikel, Art. 4 (BSLK 430,10–12), sowie die formelhafte Wendung ›Bischöfe oder/und Pfarrer‹ in CA 28,53.55 (BSLK 129,13f.29f.).

³² WA 6,440,21–29 (sprachlich modernisiert); ähnlich WA 10/2,140,9–17. Luther zieht Hieronymus' Aussagen über die ursprüngliche Gleichheit des Amtes von Bischof und Presbyter seit 1519 heran (WA 2,227,32ff.; vgl. HANS-MEINOLF STAMM, Luthers Berufung auf die Vorstellungen des Hieronymus vom Bischofsamt, in: BRECHT [s. Anm. 45], 15–26). Im übrigen wird Hieronymus' Argument auch von Erasmus in seinem Instrumentum Novum zu 1.Tim. 4 angeführt, das Luther benutzte (›antiquitus nihil intererat inter presbyterum, sacerdotem, et episcopum et testatur et divus Hieronymus‹: Ausgabe Basel 1516, 569). – Es ist allerdings wichtig zu sehen, wo Luthers Argumentationsziel in diesem Zusammenhang liegt: Der Skopus ist nicht die Feststellung, Presbyterat und Episkopat seien ursprünglich eins gewesen – weshalb die Argumentation auch nicht mit dem historischen Recht dieses Satzes steht und fällt. Der Skopus ist vielmehr die Aussage, daß der *episcopus* ursprünglich der Leiter der Stadtgemeinde, also der Pfarrer, und nicht der Leiter einer durchaus viele solcher Gemeinden umfassenden Diözese gewesen sei. So kann Luther durchaus schon für die Zeit der Pastoralbriefe von einer Differenz zwischen ›Bischof‹ und ›Presbyter‹ ausgehen, aber – und das ist das Entscheidende – als Differenz innerhalb der einen, vom Pfarrer-Bischof geleiteten Gemeinde: Hier habe dieser Bischof Presbyter – und Diakone – als Mitarbeiter gehabt. Siehe etwa die Fortsetzung des gerade angeführten Zitats aus der Adelschrift: Gemäß dem Apostel sollte der Pfarrer oder Bischof ›neben sich mehrere Priester und Diakone haben [...], die den Haufen und die Gemeinde zu regieren hülfen mit Predigen und Sakramentsverwaltung‹ (WA 6,440,33–35).

³³ WA 38,237,25–30 (sprachlich modernisiert).

solches Axiom, wie es etwa zeitgenössische humanistische Programme verfochten,³⁴ lag Luther fern; so lehnte er die spätere Entwicklung eines gemeindeübergreifenden Episkopats, wie noch auszuführen sein wird, denn auch keineswegs ab. Mit der Feststellung, das Bischofsamt sei ursprünglich das Pfarramt gewesen, wollen die Wittenberger vielmehr zum einen deutlich machen, daß das Diözesanbischofsamt, wie es sich mittlerweile herausgebildet hatte und von ihnen als solches auch nicht in Frage gestellt wurde, eine historische, gegenüber dem Pfarramt sekundäre Größe darstelle, deren Aufgaben ursprünglich und prinzipiell nach wie vor im
 15 Pfarr- || amt enthalten sind.³⁵ Zugleich aber dient jene Feststellung dazu, den Auftrag des Pfarrers, das Wesen seines Amtes als Amt der Verkündigung herauszustellen und gegen alle Verdunkelung durch die traditionelle Theologie und Praxis des Priesteramtes ins Licht zu heben:³⁶ Der Pfarrer hat das zu tun, was die Aufgabe des Bischofs der Pastoralbriefe und der ersten Jahrhunderte war; d.h., er hat das Evangelium zu verkündigen, wie es die Briefe an Timotheus und Titus dem *episkopos* vorschreiben, er hat zu predigen und die Sakramente zu verwalten, wie es die Zeugnisse der ersten Jahrhunderte vom Bischofsamt entfalten.³⁷ Damit nimmt er das grundlegende, von Christus eingesetzte apostolische Amt der Kirche wahr.³⁸

³⁴ Vgl. etwa GEORG WITZEL, *Typus Ecclesiae Prioris*, Mainz 1540.

³⁵ *Tractatus de potestate papae*, 64 f. (BSLK 490,33 ff.).

³⁶ Der Rückgriff auf das Bischofsamt der Frühzeit der Kirche führt auch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Korrektur des herkömmlichen, vom Gedanken des Priestertums her geprägten Amtsverständnisses, insbesondere zur Wiederentdeckung der Verkündigung als Hauptaufgabe des Amtsträgers (Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, Art. 25). Allerdings gilt dieser Rückgriff nicht dem Bischof im Sinne des Leiters einer Gemeinde, sondern dem Diözesanbischof, dessen Gesamtbezirk nun »Ortskirche« heißt (Nr. 26); d.h. das frühkirchliche Modell wird auf eine ganz andere Kirchenstruktur übertragen und mit einer ganz anderen Ekklesiologie verbunden derart, daß die Ortspfarrer, die faktisch die gemeindeleitende Tätigkeit durchführen, darin nur als Vertreter des Bischofs als des eigentlichen Amtsträgers gelten, die ihn »gewissermaßen« gegenwärtig machen und in erster Linie ihm zukommende Aufgaben wahrnehmen (Nr. 28.26). Vgl. oben Anm. 29.

³⁷ So z.B. WA 10/2,143,3f.27f.; WA 12,194,26f.; WA 53,253,6–8. Die Anknüpfung der Wittenberger Amtstheologie an Verständnis und Praxis des Bischofsamtes in der Frühzeit der Kirche herauszustellen, ist das besondere Anliegen der einschlägigen Beiträge von GEORG KRETSCHMAR, etwa: *Das Bischofsamt als geistlicher Dienst in der Kirche* anhand der altkirchlichen und reformatorischen Weihegebete (in: DERS., *Das bischöfliche Amt* [s. Anm. 24], 234–276), und: *Die Wiederentdeckung des Konzepts der Apostolischen Sukzession* im Umkreis der Reformation (a.a.O., 300–344). Zu Recht beklagt Kretschmar, daß dieser wichtige Aspekt der Ausführungen Luthers über das kirchliche Amt in den neueren Monographien zum Thema nicht herausgestellt wird (*Das Bischofsamt als geistlicher Dienst*, 69, Anm. 46). Das gilt leider auch für das lange nach Kretschmars erstgenanntem Aufsatz erschienene Buch von OTTO MITTERMEIER, *Evangelische Ordination* im 16. Jahrhundert, St. Ottilien 1994, das jenen Sachverhalt zwar berührt (z.B. 65f.104.138), aber nicht für seine Darlegungen fruchtbar macht.

Der Rückgriff der Reformatoren auf Verständnis und Praxis des Bischofsamtes in neutestamentlich-frühkirchlicher Zeit für Bestimmung und Gestaltung des Pfarramtes³⁹ läßt sich nirgendwo deutlicher wahrnehmen als im || Wittenberger Ordinationsformular von 1535:⁴⁰ Hier ist die Ordination der Pfarrer bewußt als Bischofsweihe konzipiert. Das gilt für die biblischen Lesungen, 1.Tim. 3,1–7 und Apg. 20,28–31; es gilt für die darauf folgende Vermahnung, die die Ordinanden als zukünftige »Bischöfe« anspricht;⁴¹ es gilt für den zentralen Ritus, der gemäß den Auskünften der Pastoralbriefe zur Ordination des Bischofs und altkirchlichem Brauch in Handauflegung mit Gebet besteht, nicht wie bei der zeitgenössischen Priesterweihe in der Darreichung der Opfergeräte. Ja, es gilt auch für die Ordinatoren: Als solche sollen Pfarrer der benachbarten Städte amtieren – Nachbarbischöfe, wie es can. 4 des Konzils von Nizäa für die Bischofsweihe vorschreibt, auf den man sich ausdrücklich beruft.⁴² Zum bischöf-

³⁸ Siehe den oben zu Anm. 32 zitierten Satz aus Luthers Adelschrift.

³⁹ Es ist – gelinde gesagt – erstaunlich, wenn es in einem ökumenischen Dokument wie dem von der internationalen Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission verabschiedeten Text *Einheit vor uns* (in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 2, hg. v. Harding Meyer u.a., Paderborn u. Frankfurt a.M. 1992, 451–505, Nr. 106) heißt, daß »die lutherische Reformation [...] das altkirchliche Bischofsamt grundsätzlich bejaht« habe und »daß in der Frage nach dem Bischofsamt auch lutherischerseits der Rückbezug auf die Alte Kirche naheliegt« – mit keinem Wort aber erwähnt wird, daß die lutherische Reformation das altkirchliche Bischofsamt als Ortspfarramt verstand und bejahte, daß »der Rückbezug auf die Alte Kirche«, der auf diesem Hintergrund »lutherischerseits naheliegt«, das entsprechende Verständnis des Bischofsamtes ist – samt der Konsequenz, die sich daraus für die Bestimmung und Gestaltung des Diözesanbischöfsamtes ergibt. Wenn es weiter heißt, »es bestand die Bereitschaft, das Bischofsamt in der überlieferten Form beizubehalten« und mit der »überlieferten Form« der mittelalterliche Episkopat gemeint ist, kann dieser Satz gerade nicht mit dem Rückbezug der Reformatoren auf das – als Pfarramt verstandene – altkirchliche Bischofsamt verstanden werden – so sehr man die Entwicklung übergemeindlicher episkopaler Strukturen bejahte. Dieser irreführenden Argumentation entspricht die Anmerkung (148), die man dem ersten Satz beigibt: Hier soll die Bejahung des altkirchlichen Bischofsamtes durch die Reformation mit Stellen aus den Bekenntnisschriften belegt werden – doch wenn man dort nachliest, sieht man, daß diese Stellen allesamt nicht vom altkirchlichen Bischofsamt, sondern vom zeitgenössischen reden; kurz, unter der Hand sollen auch sie dazu dienen, die Berufung auf den altkirchlichen Episkopat bei den Reformatoren mit der Bejahung des mittelalterlichen gleichzusetzen.

⁴⁰ WA 38,423–433. Zu dieser Ordinationsliturgie s. neben KRETSCHMAR, Das Bischofsamt als geistlicher Dienst (s. Anm. 37), HELLMUT LIEBERG, Amt und Ordination bei Luther und Melancthon, Göttingen 1962, 191–196, und MITTERMEIER (s. Anm. 37), 102–112. Die beiden letzten übersehen aber gerade, daß die Ordination hier als Bischofsweihe verstanden und gestaltet wird.

⁴¹ Das gilt für das deutsche Formular (I.) in den Relationen F und R und für das lateinische (II.); die deutsche Relation H enthält keine Vermahnung nach diesen Lesungen, sondern nur eine Ansprache nach der Kollekte.

⁴² WA 53,257,19–21 (Berufung auf diesen Canon bei Luther bereits in WA 2,238,15–18, aber mit anderer, nämlich antipäpstlicher Zielrichtung; siehe auch 258,17f. u. 397,26;

lichen Amt der Pfarrer gehört also auch die Vollmacht, dies Amt weiterzugeben; der neue Amtsträger tritt folglich mit seiner Ordination in eine bischöfliche Sukzessionslinie ein⁴³ – ein Gedanke allerdings, der bei der 17 Gestaltung dieses Formulars keine Rolle spielte.⁴⁴ ||

II. Das Bischofsamt als besondere Gestalt des ordinationsgebundenen Amtes

So sehr die Reformatoren betonen, Pfarramt und Bischofsamt seien ursprünglich eins, ist für sie diese wurzelhafte und prinzipielle Identität doch nur die eine Seite der Medaille. Denn zugleich bejahen sie durchaus auch den Episkopat im Sinne eines gemeindeübergreifenden Amtes.⁴⁵ Selbst die frühen Schriften *Luthers* mit ihrem kritischen Elan plädieren nicht dafür, das Diözesanbischofsamt⁴⁶ abzuschaffen – man vergleiche nur die zitierte Passage aus der Adelschrift. Ja, schon in jenen Jahren macht Luther mehrfach positive Vorschläge für die Gestaltung eines evangeliumsgemäßen

vgl. MELANCHTHON, *Tractatus de potestate papae* 13: BSLK 475,13–15); WA.Br 12, Nr. 4330 (Ordinationszeugnisse, »zum mindesten teilweise von Melanchthon verfaßt« [447]: 5a,10; 6,17f.; 7,10f.; 8,16f.). Der Canon selbst ist abgedruckt in: *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, hg. v. Friedrich Lauchert, Freiburg i.Br. u. Leipzig 1896, 38.

⁴³ Es ist auf dem Hintergrund dieses Amtsverständnisses nicht sachgemäß, die entsprechend vollzogene Ordination in den lutherischen Kirchen »prebyterale Ordination« zu nennen, so z.B. bei AVERY DULLES, GEORGE LINDBECK, *Die Bischöfe und der Dienst des Evangeliums*. Ein Kommentar zu CA 5, 14 und 18 (in: *Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens*, hg. v. Harding Meyer u. Heinz Schütte, Paderborn u. Frankfurt a.M. 1980, 139–167, hier: 160).

⁴⁴ Wie KRETSCHMAR, *Die Wiederentdeckung des Konzeptes der »Apostolischen Sukzession« im Umkreis der Reformation* (s. Anm. 37), 314ff., gezeigt hat, spielte der Gedanke der apostolischen Amtssukzession in der Reformationszeit erst spät und nur am Rande, nämlich im Umkreis der Religionsgespräche von Worms und Regensburg, eine Rolle (vgl. Anm. 105). Er hatte es schon im Mittelalter kaum getan, die Bindung der Ordination an den Bischof war eine kanonische Vorschrift, nicht Gegenstand theologischer Reflexion.

⁴⁵ Zum Thema *Reformation und Bischofsamt* vgl. folgende Literatur: PETER BRUNNER, *Vom Amt des Bischofs* (in: DERS., *Pro Ecclesia*. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Bd. 1, Berlin u. Hamburg 1962, 235–295); *Martin Luther und das Bischofsamt*, hg. v. Martin Brecht, Stuttgart 1990; KRETSCHMAR, *Das Bischofsamt als geistlicher Dienst in der Kirche anhand der altkirchlichen und reformatorischen Weihegebete, sowie die Wiederentdeckung des Konzeptes der »Apostolischen Sukzession« im Umkreis der Reformation* (s. Anm. 37); DOROTHEA WENDEBOURG, *Die Reformation in Deutschland und das bischöfliche Amt* (in: *Visible Unity and the Ministry of Oversight*, hg. v. Ingolf U. Dalferth u. Rupert Hoare, London 1997, 274–302, englische Übersetzung: a.a.O., 49–78; wieder in: DIES., *Die eine Christenheit auf Erden*. Aufsätze zu Kirchen- und Ökumengeschichte, Tübingen 2000, 195–224).

⁴⁶ S.o. S. 42–44.

übergemeindlichen Bischofsamtes.⁴⁷ Daran zeigt sich, daß die Wittenberger bei aller Überzeugung, daß das Pfarramt die primäre Verwirklichung des Amtes sei, keineswegs der Ansicht waren, der überkommene Episkopat sei einfach zu beseitigen und die Entwicklung übergemeindlicher Strukturen, wie sie sich im Laufe der Kirchengeschichte zugetragen hatte und in der mittlerweile eingebürgerten Verwendung des Wortes ›Bischof‹ spiegelt, als solche abzulehnen. Wie hinsichtlich des Amtes überhaupt, geht es vielmehr auch hier um || Korrektur, nicht um Abschaffung. D.h., mit der Erneuerung des kirchlichen Amtes soll auch der übergemeindliche Episkopat theologisch neu bestimmt und praktisch reformiert werden. Ja, im Vergleich zum mittelalterlichen Begriff⁴⁸ wie der zeitgenössischen Realität⁴⁹ des Bischofsamtes muß man geradezu sagen, der übergemeindliche Episkopat soll nun allererst genuin theologisch, als geistliches Amt bestimmt und gestaltet werden: Das Bischofsamt sei, so wird betont, selbst als Dienst der Verkündigung zu verstehen und auszuüben; sein Träger habe »das Evangelium zu predigen, die Sünde zu vergeben und zu behalten und die Sakramente zu reichen und zu handeln« wie es in der *Confessio Augustana* heißt.⁵⁰ M.a.W., auch der Diözesanbischof ist als Pfarrer zu betrachten, als Bischof im ursprünglichen Sinne des Wortes. Allerdings als Pfarrer mit spezifischen, übergemeindlichen Aufgaben, an deren Spitze Visitation und Ordination stehen.

Die Wittenberger bejahten nicht nur das Diözesanbischofsamt. Sondern es war ihr sehnlicher Wunsch, daß, wie viele Priester, so auch Bischöfe sich für die Reformation der Kirche entscheiden und ihren Episkopat dementsprechend neu verstehen und ausüben würden. Außerhalb des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation geschah das auch sehr bald, nämlich in Preußen. Im Reich hingegen war jener Wunsch vergeblich

⁴⁷ So in der Schrift *Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe* von 1522, die – wie schon der Titel deutlich macht – eine schneidende Abrechnung mit den amtierenden Reichsbischöfen darstellt, zugleich aber eben diese Bischöfe aufrütteln und zur Besinnung auf das Evangelium und auf den eigentlichen Sinn ihres Amtes bringen will (WA 10/2,105–158; siehe dazu GOTTFRIED G. KRODEL, Luther und das Bischofsamt nach seinem Buch »Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe«, in: BRECHT [s. Anm. 45], 27–65). Sodann in der Schrift *De instituendis ministris Ecclesiae* von 1523 an die Böhmen (WA 12,169–196), wo er den Adressaten rät, sie sollten sich nicht mit Pfarrern begnügen, sondern über diesen auch kirchenleitende Bischöfe haben, denen die Aufsicht über die Pfarrer obläge; d.h., wenn man der – auch hier festgehaltenen – Identität von Pfarramt und Bischofsamt terminologisch Rechnung trägt, es sollten wie in der Alten Kirche über den Bischöfen in den einzelnen Städten Metropolitener oder Erzbischöfe für ganze Regionen stehen (194.184f.).

⁴⁸ S.o. S. 41, bes. Anm. 29.

⁴⁹ Nämlich dem vornehmlich politischen Selbstverständnis und Handeln der fürstlichen Bischöfe (vgl. übernächste Anm.).

⁵⁰ CA 28,5 (BSLK 121,15–17).