

Die Krise der Frömmigkeit und ihr theologischer Reflex im nachreformatorischen Luthertum

Die Absicht dieses Blicks auf ein weites, im ganzen und in vielem einzelnen nur schwach erhelltes Feld¹ ist es, die bewegte Entwicklung der lutherischen Theologie in den beiden Generationen um 1600, speziell die ihrer sich jetzt besondernden dogmatischen Disziplin, in Zusammenhang zu bringen mit der Entwicklung der lutherischen Frömmigkeit der nachreformatorischen Zeit. Einer solchen Verknüpfung stehen freilich gewisse Annahmen entgegen, die in der späteren Theologie ausgebildet und die auch in der neueren Erforschung der Frömmigkeitsgeschichte, zumal in der These von der »Frömmigkeitskrise« im Luthertum des ausgehenden 16. Jahrhunderts, gültig geblieben sind. In deren Gefolge gehören die Stichwörter »Dogmatik«, »Orthodoxie«, »Konfessionalismus« mehr oder weniger selbstverständlich zusammen, wogegen die Stichwörter »Frömmigkeit« oder »Frömmigkeitskrise« der dogmatisch unspezifischen oder sogar heterodoxen »Erbauungsliteratur« assoziiert werden. Von vornherein steht dann fest, daß nicht die Dogmatik, verantwortlich für die lehrmäßige Stabilisierung einer Konfession vis-à-vis zweier anderen Konfessionen, produktiv auf jene Frömmigkeitskrise reagieren kann; deren Bewältigung ist vielmehr von den dogmatisch weitherzigen, die tatsächlichen Erfordernisse der Frömmigkeit wahrnehmenden frommen Erbauungsschriftstellern zu erwarten². Gegen die Polarisierung von dogmatischer Literatur und Konfessionsbewußtsein einerseits, Erbauungsliteratur und Frömmigkeit andererseits, liegt (neben dem Hinweis auf mögliche Projektion der modern-spiritualistischen Subjektivität) immerhin der Einwand nahe, daß nicht wenige Autoren einflußreicher

1. Vgl. *Gottfried Hornig*: Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, Erster Abschnitt, In: HThDG 3, 1984, 70–96.
2. So gleichermaßen verdienstlich und fragwürdig *Winfried Zeller*: Protestantische Frömmigkeit im 17. Jahrhundert (1962). In: *Ders.*: Theologie und Frömmigkeit, 1. Marburg 1971, 85–116, hier 90ff.; *Ders.*: Zum Begriff der »Frömmigkeitskrise« in der Kirchengeschichte. In: Theologie und Frömmigkeit 2. Marburg 1978, 1–13, hier 7; zur »Krise des 17. Jahrhunderts« bzw. zu deren Interpretationsmodellen vgl. *Hartmut Lehmann*: Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot (Christentum und Gesellschaft 9). Stuttgart 1980, 17; 105–114.

dogmatischer und kontroverstheologischer Literatur zugleich Autoren von höchst wirksamen Erbauungsschriften waren, und daß dies kein Zufall ist. Ohne es geradewegs zu wollen, hat die neuere Erforschung des 17. Jahrhunderts festgestellt, daß die lutherische Orthodoxie nicht weniger als vom Willen zur Traditionalität durchweg auch vom Willen zur Reform beseelt war; der gutgemeinte Rettungsversuch dieses letzteren durch die Unterscheidung einer »Reformorthodoxie« ist mithin unnötig geworden. Und wenn etwa ein dogmatisch so suspekter Erbauungsschriftsteller wie Johann Arndt keine überkonfessionelle Mystik verbreitet hat, sondern »eine lutherisch konfessionalisierte Mystik«, so sollte in der Tat eine »Trennung von Frömmigkeit und Konfessionsbewußtsein« nicht voreilig angenommen werden³.

Natürlich waren Dogmatik und Erbauungsliteratur auch bei Autoren wie Philipp Nicolai oder Johann Gerhard zweierlei und standen zum gelebten Glauben in unterschiedlichem Verhältnis. Die Differenz zwischen lateinischer und deutscher Sprache ist dabei jedoch nur ein Aspekt einer Differenz der rhetorischen Genera, die auch innerhalb der jeweiligen Sprache auftreten konnte, adressatenbedingt, aber von den Autoren selbst gewollt und bestimmt; auch innerhalb der lateinischen theologischen Kommunikation war die dogmatische nur eine unter einer Reihe von möglichen und mit Bedacht zu wählenden Sprech- und Schreibgattungen. Um zu sehen, wie die sich konfessionalisierende lutherische Dogmatik die Daten und Probleme der zeitgenössischen lutherischen Frömmigkeit verarbeitet oder nicht verarbeitet, muß man feststellen, ob, wo und wie diese Frömmigkeit über die Soll-Bestimmungen der einschlägigen Loci hinaus als Motiv oder Kriterium in der Dogmatik wirksam gewesen ist.

Die These, die im folgenden begründet werden soll, ist die, daß in der Tat die sich konfessionalisierende lutherische Dogmatik eine konfessionell spezifische Fortentwicklung der reformatorischen Frömmigkeit spiegelt. Dies tut sie erstens nach innen, in der positiven Entfaltung bestimmter dogmatischer Topoi, zweitens aber auch nach außen, in der polemisch abgezweckten Ausbildung bestimmter (anderer) dogmatischer Topoi. Während jedoch beidesmal die Dogmatik zu der Frömmigkeit, deren Ausdruck sie ist bzw. zu deren Schutz sie dient, in einem rein affirmativen Verhältnis steht, bezieht sie sich drittens auf ein problematisches Phänomen: zwar nicht auf die Frömmigkeit als solche, wohl

3. Vgl. *Hans Leube*: Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie. Leipzig 1924; *Johannes Wallmann*: Pietismus und Orthodoxie. In: *Heinz Liebing, Klaus Scholder* (Hgg.): Geist und Geschichte der Reformation. Festschrift Hanns Rückert. Tübingen 1966, 418–422, hier: 425 ff.; *Ders.*: Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. Zur Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum. In: *Dieter Breuer* (Hg.): Frömmigkeit in der frühen Neuzeit (Chloe 2). Amsterdam 1984, 50–74; hier 72.

aber auf das Verhältnis von persönlicher Frömmigkeit und professioneller Tätigkeit des Theologen und im besonderen des theologischen Dogmatikers. Von Frömmigkeitskrise läßt sich hier insofern sprechen, als in der sich konfessionalisierenden lutherischen Dogmatik eine Professionalisierungskrise der von Berufs wegen für Frömmigkeit zuständigen Theologen zutage tritt⁴.

I. Konfessionalisierung nach innen

Schon ein erster Blick auf die seit den 1560er Jahren publizierte dogmatische Literatur erweckt den bestimmten Eindruck, daß zunehmend gewichtig die Christologie der Locus ist, in dem und mittels dessen sich die eigentümliche Frömmigkeit der lutherischen Theologen ihren Ausdruck verschafft. Ohnedies wird die lutherische Christologie seit ihrer neuen Formulierung durch J. Brenz als »neues Dogma« proskribiert, was dann auch auf ihre Fassung bei M. Chemnitz und in der Konkordienformel (SD VIII) sowie auf ihre weitergehende Explikation überging, so daß es geradezu ein apologetischer Topos der Lutheraner wurde, die scheinbare Neuheit ihrer Christologie zu rechtfertigen⁵. Nichtsdestoweniger war sie neu, schon in ihrer Semantik, ihrer Topik und in vielen Argumenten, und die stark ansteigende Zahl der christologischen Traktate und Disputationen läßt meist schon im Titel unzweideutig erkennen, daß die lutherische Christologie ungleich mehr Widerspruch seitens der reformierten und tridentinischen Christologien erfuhr, als die Lutheraner diesen zuteil werden ließen. Nachdem die Formulierung einer spezifisch lutherischen Christologie zunächst der erweiterten, nicht von der Exegese einer bestimmten Bibelstelle abhängigen Begründung für die Realpräsenz Christi im Heiligen Abendmahl gedient hatte, trat dieser Zweck seit der Auseinandersetzung um die Konkordienformel, spätestens um die Jahrhundertwende in den Hintergrund,

4. Zum methodischen Problem des Zusammenhangs von Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte bzw. des spezifisch theologischen Charakters des Krisenphänomens vgl. *Bernd Jaspert*: »Krise« als kirchengeschichtliche Kategorie. In: *Ders., Rudolf Mohr* (Hgg.): *Traditio, Krisis, Renovatio aus theologischer Sicht*. Festschrift Winfried Zeller. Marburg 1976, 24–40; *Berndt Hamm*: Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74, 1977, 464–497. Diese und vergleichbare Überlegungen ersetzen freilich noch nicht eine forschungsgeschichtliche Analyse (Matthias Schneckenburger, Ernst Troeltsch, Otto Ritschl, Hans Leube, Hans Emil Weber, Werner Elert).
5. Vgl. *Theodor Mahlmann*: Das neue Dogma der lutherischen Christologie. Gütersloh 1969; *Ders.*: Personseinheit Jesu mit Gott. Interpretation der Zweinaturenlehre in den christologischen Schriften des alten Brenz. In: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 70, 1970, 176–265.

um der Arbeit am *Locus de persona Christi* als solchem Platz zu machen. In Gestalt einer weit über den *Topos* der Ubiquität hinausgehenden Lehre von der »schlechthin neuen« Personeneinheit von Gott und Mensch in Jesus Christus wird die Christologie bis etwa 1620 (nun kommt auch dieses Kunstwort in Gebrauch) das positionelle Zentrum der lutherischen Dogmatik. In dem 1619 ausbrechenden christologischen Streit zwischen den Tübingern und den Gießenern wird dies von allen Beteiligten (und auch von den sich Zurückhaltenden) unterstellt; daß dieser Streit ohne eine wirkliche Lösung blieb, zeigt freilich auch, daß die Entwicklungsfähigkeit der lutherischen Christologie an einer Grenze angelangt war⁶.

Ebenfalls schon ein erster Blick auf die christologische Literatur läßt deutlich erkennen, daß im Selbstbild der Dogmatiker die hier aufgewendete Mühe der Frömmigkeit, und zwar der »Akropolis«, dem »Herz unseres Glaubens«, wie so oder ähnlich regelmäßig gesagt wird, zugute kommen soll; wie denn der praktische und tröstliche *Usus* dieses Artikels von allen der stärkste und süßeste sei. Jedes neue Element wird mit dem Hinweis darauf gerechtfertigt, daß das Vertrauen des Glaubens, der spürbare Trost so zu reden erlaube und erfordere; noch mitten in den Diffizilitäten der Tübinger christologischen Argumentation wird dieselbe, oft in Gestalt eines *Suspiriums* oder einer *Doxologie*, mit dem im Herzen angeeigneten und zu bewahrenden Schatz Jesu Christi verbunden⁷. Zweifelsfrei bezieht sich die explizite lutherische Christologie ihrer Absicht nach auf eine eigentümliche, wirkliche Frömmigkeit; diese, so könnte man sagen, stellt eine insgesamt durch die lutherische Sakramentsfrömmigkeit bestimmte Frömmigkeit dar. Für einen solchen Zusammenhang von Christologie und realisierter Frömmigkeit sprechen auch zwei gleichzeitige Entwicklungen: Seit der Jahrhundertwende wird ein der lutherischen Christologie genau entsprechender *Topos* der Soteriologie ausgebildet, der von der mystischen Einheit des Gläubigen mit Christus; ebenso gleichzeitig läßt sich eine den Welthorizont dieser Frömmigkeit zeichnende, spezifisch lutherische Akzentuierung der Eschatologie beobachten. Beide Entwicklungen finden sowohl in der Dogmatik als auch in der Erbauungsliteratur ihren Niederschlag.

6. Zum Überblick vgl. *Theodor Mahlmann*: Art. Christologie. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1, 1971, 1016ff.; *Walter Sparr*: Art. Jesus Christus V: Vom Tridentinum bis zur Aufklärung. In: *TRE XVII*, 1–16 (Lit.).

7. Vgl. immer noch *Matthias Schneckenburger*: *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs*, Zweiter Teil. Stuttgart 1855, § 26, 193–226; *Werner Elert*: *Morphologie des Luthertums I*. München 1931 (31965), 195–223; jetzt vor allem aber, auch in Korrektur Elerts, *Jörg Baur*: *Auf dem Weg zur klassischen Tübinger Christologie*. In: *Martin Brecht* (Hg.): *Theologen und Theologie an der Universität Tübingen*. Tübingen 1977, 195–269.

1. Zur Christologie

Da die lutherische Christologie noch eigens behandelt werden wird, seien hier nur einige wenige, den jetzigen Stand der Forschung⁸ auswertende Vorschläge zu ihrem Verständnis gemacht.

Die Geschichte dieses Locus seit J. Brenz' und M. Chemnitz' Spätschriften stellt keineswegs eine schnurgerade Entwicklung dar, und seine konfessionelle Fortbildung ergab innerhalb des Luthertums nicht weniger als drei Positionen: eine von der Konkordienformel abweichende (angeblich chemnitzische) Helmstedter, eine die Konkordienformel fortschreibende Gießener und eine die Konkordienformel überbietende Tübinger Position. Doch läßt gerade diese, von einer weitgehend gemeinsamen (und im Blick auf Luthers Christologie auch als solche festgehaltenen) Überlieferung ausgehende Dissoziation recht deutlich erkennen, worin das Gemeinsame und worin das Verschiedene der Frömmigkeit liegt, der diese Christologien jeweils zu entsprechen beanspruchen.

Das Gemeinsame aller drei christologischen Formulierungen ist, kurz gesagt, das ursprünglich der lutherischen Sakramentsfrömmigkeit zugehörige Interesse daran, die Gegenwart Christi, d. h. des in den Himmel zur Rechten Gottes erhöhten Gottmenschen, beim irdischen Christen dogmatisch zu fixieren. Die Unterschiede lassen sich in etwa so charakterisieren: Die Helmstedter (Tilemann Heßhus, Daniel Hofmann, Georg Calixt) beschränken die Gegenwart Christi auf eine ausschließlich von Christi Verheißungswort begründete *praesentia respectiva*, d. h. schlicht und einfach auf den sakramentalen Ritus; dieser Voluntarismus erfordert selbstverständlich die entschiedene Ablehnung der ontologisch, d. h. vom Sein der Person Christi her argumentierenden Ubiquitätslehre. Demgegenüber ist den Gießenern und den Tübingern das Motiv noch gemeinsam, die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person Christi als wechselseitige Gegenwart und Mitteilung ihrer Eigenschaften zu erklären, und die Vorstellung einer kausal bewirkten und substantiell seienden Identität dieser Person auszuschließen: »Person« Christi ist nichts Drittes, das wiederum ein (inkommunikables) Für-sich-Sein bedeutete, sondern ist bloß die, allerdings folgenreiche, Koexistenz und der Kommunikationsprozeß zwischen seinsmäßig bleibend disparaten Naturen.

Auf dieser gemeinsamen, als »mystische Prädikation« bezeichneten, d. h. die Kategorie der Kausalität ausschließenden Grundlage nimmt nun die Gießener Position (Aegidius Hunnius, Balthasar Mentzer, Justus Feurborn) die Omnipräsenz des Erhöhten nach seiner Gottheit und seiner Menschheit auch über die

8. Außer den in Anm. 5–7 genannten Arbeiten noch *Walter Sparr*: Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts. Stuttgart 1976; *Richard Schröder*: Johann Gerhards lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik. Tübingen 1983.

Situation des sakramentalen Ritus hinaus, in der Welt überhaupt, an. Jedoch wird diese Weltgegenwart vor allem im Blick auf die Frommen angenommen, und das heißt: nicht schon aufgrund der Personseinheit als solcher, sondern zureichend erst aufgrund der Verheißung Christi; so daß denn auch die fragliche Allgemeinheit nicht einfach Anwesenheit (*adessentia*), sondern immer Tätigkeit (*actio*) Christi bedeutet. Dieser erneuten Anwendung der Kategorie der Kausalität, nun auf das Verständnis von Omnipräsenz, widerspricht die Tübinger Position: Wie die Personseinheit Christi selber nicht immer schon Tat ist, sondern Dasein, Wohnen usw., so ist auch die Präsenz Christi nicht erst bewirkte Tat Christi, sondern seine Gegenwart als er selbst (*praesentia substantialis*), die sich durch die besonderen Verheißungen Christi dann allerdings näherbestimmt. Die Erhöhung der Menschheit zu Gott in der Personseinheit Christi bedeutet, das ist der fromme Sinn der Tübinger Argumentation, in keinem Augenblick die Abwendung Gottes von der Welt, sondern umgekehrt immer seine Zuwendung zu ihr als der menschengewordene Gott⁹.

Die spätere Ablehnung der Tübinger Christologie, aber auch die Zustimmung zu ihr hat sich in der Regel mit deren spekulativer Konsequenz begründet. Ob sie deshalb die konsequenteste lutherische Christologie ist, hängt an der Frage, ob den verschiedenen Formulierungen auch unterschiedliche Typen der Frömmigkeit zugeordnet werden müssen oder ob sie ein und demselben Typus in unterschiedlicher Weise gerecht zu werden versuchen; diese Frage dürfte im Blick auf die Helmstedter leichter (im ersteren Sinn), im Blick auf die Gießener und Tübinger nur schwer zu beantworten sein. Immerhin ist die Tübinger Christologie die einzige, die der für die Abendmahlslehre so wichtigen Aufhebung der kosmologischen Alternative von Himmel und Erde bzw. überhaupt von Oben und Unten auch christologisch gerecht wird. Wie auch immer, sicher sagen kann man, daß die christologische Arbeit der lutherischen Dogmatiker einer Frömmigkeit dient, die an der Unterscheidung von göttlicher Kausalität und göttlicher Präsenz interessiert ist – einer Unterscheidung, welche die hermeneutische Differenz von Gesetz und Evangelium in die Christologie übersetzt.

2. Zur Soteriologie

Die soteriologische Entsprechung zur lutherischen Christologie im beschriebenen Sinne ist der ebenfalls neue Topos der mystischen Einheit, d. h. der gegenseitigen Präsenz und der gegenseitigen Kommunikation zwischen Christus und dem einzelnen Christen (*unio mystica*). Hier muß es bei einigen

9. Vgl. Jörg Baur, (wie Anm. 7), 210 ff.; 255 ff.

Vermutungen bleiben, da die Forschungslage einstweilen noch unzureichend ist. Ausgeräumt ist inzwischen zwar das aufklärerische, von Albrecht Ritschl erneuerte Vorurteil, dem zufolge es sich hier um die Äußerung einer in der lutherischen Kirche illegitimen, pantheistisch-quietistischen Mystik handle; doch ist die ihm folgende historische Analyse bislang nur ganz punktuell revidiert worden¹⁰.

Einigermaßen deutlich ist im Augenblick etwa folgendes: Der seit Philipp Nicolais »Freudenspiegel des ewigen Lebens« (1597/99) eingeführte, freilich eine Reihe älterer Motive verknüpfende Topos stellt eine bewußte soteriologische Korrespondenz zur lutherischen Christologie dar: Dem *Christus biunus* entspricht der *Christianus biunus*, einschließlich der dort statthabenden Gegenwart und Gemeinschaft der Naturen, der gegenseitigen Mitteilung ihrer Eigenschaften und des nichtsubstantiellen Status der resultierenden Einheit – auch der Christ ist nur ein Kommunikationsprozeß, innerhalb dessen aber ebenso wie in Christus selbst, das ontologische Axiom *finitum non capax infiniti* aufgehoben ist. Selbstverständlich ist die Gleichheit von *unio hypostatica* und *unio mystica* kein univoke, sondern eine analoge; aber sie bedeutet in jedem Fall den Ausschluß der Kausalitätskategorie: Die Gegenwart Christi im Christen ist eine substantielle, d. h. eine nicht bloß seiner Wirkungen, sondern die seiner selbst – Präsenz, nicht bloß Effekt. Da diese Bestimmung der Tübinger und der Gießener Christologie gemeinsam ist, von den Helmstedtern dagegen abgelehnt wird, wundert es nicht, daß die letzteren mit jener Mystik nichts im Sinn haben. Daß diese Lehrbildung der lutherischen Rechtfertigungslehre nicht widerspricht, was deren ontologische Implikation angeht, wird man nicht anzweifeln können. Es scheint jedoch auch kaum bestreitbar, daß sie eine neue Formulierung der Rechtfertigungslehre darstellt. Ihr Motiv könnte darin liegen, daß die dort niedergelegte Erfahrung sich im Sinne zeitlicher Erstreckung und verinnerlichter Empfindung verändert hat. Die Formel *unio mystica* meint jedenfalls nicht mehr ein ausdehnungsloses und von außen beegnetes »Urerlebnis«, sondern dessen empirische Realisation: den *sensus fidei vitaeque spiritualis*¹¹. Gleichwohl wird diese Selbstempfindung nicht sich selbst rückver-

10. *Werner Elert*, (wie Anm. 7), 135–154; *Jörg Baur*: *Salus Christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses*. Gütersloh 1968, 80ff., 98; *Walter Sparn*, (wie Anm. 8), 180–187. Zur Kritik des Ritschl'schen Vorurteils in seinem Verfechter Wilhelm Koepp vgl. auch *Johannes Wallmann*: Johann Arndt, (wie Anm. 3), 58f.; da noch nicht von jenem Vorurteil beeinflusst, sondern schleiermacherisch disponiert, ist immer noch lesenswert die Darstellung bei *Matthias Schneckenburger*, (wie Anm. 7), 273ff., sowie in: *Erster Theil* (Stuttgart 1855), § 7 (133–143); § 11 (182–225).

11. *Baltasar Meisner*: *De praestantia et dignitate Christiani ... Oratio* (1622). 2. Aufl. Leipzig 1693, 56; 60; vgl. *Walter Sparn*, (wie Anm. 8), 183f. – So verdienstlich *Hans-Georg Kemper*: *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit 3.: Barock-Mystik*. Tübingen

stärkend, als kausale Reinvestition sozusagen, eingesetzt; vielmehr bleibt auch sie kategorial, nämlich als gegenseitige Präsenz von Christus und Christ, verschieden von ihren Voraussetzungen und Folgen. Diese Mystik bleibt, anders gesagt, gut lutherische Bußfrömmigkeit; gerade das Mystische an ihr korrespondiert der lutherischen Rechtfertigungslehre.

3. Zur Eschatologie

Mit der mystischen Fortentwicklung der lutherischen Soteriologie ist nahe verwandt eine besondere Akzentuierung der Eschatologie in der lutherischen Dogmatik und Erbauungsliteratur um 1600. Die dort entfaltete Auffassung von den letzten Dingen spiegelt ebenfalls, wie die Forschung übereinstimmend festgestellt hat, wenn schon nicht eine Wende nach innen, so doch eine Intensivierung der Innerlichkeit, die auch eine Entsprechung im Verhältnis des Frommen zur äußeren Welt findet. Fraglich ist freilich, ob dieses Verhältnis zurecht als »kosmischer Nihilismus« und »anthropologischer Pessimismus« zu kennzeichnen ist.¹² Letzteres dürfte kaum zutreffen, denn die der lutherischen Christologie entsprechende Anthropologie hat die Würde des Menschen zum Thema, und zwar die des irdischen: *cogitate magna de carne vestra!*¹³ Erstere Kennzeichnung dürfte dagegen leichter zu bewahrheiten sein, vor allem angesichts der spezifischen lutherischen Auffassung, daß das Ende der Welt nicht bloß deren Verwandlung in eine neue Welt, sondern deren substantielle Vernichtung zugunsten einer neuen Welt bedeute (*annihilatio mundi*). Dieser Topos ist ebenfalls als Einbruch einer falschen Mystik ins Luthertum bedauert worden, der die lutherische Ethik vorentscheide. Das ist zwar eher unwahr-

1988, die geistliche Literatur erschließt, sogar den Zusammenhang von Sakramentsfrömmigkeit, Christologie und *unio mystica* erkennt: 6; 15f.; 18 ff., so sehr ist seine Darstellung noch auf den Gegensatz Mystik versus »erstarrte Orthodoxie« fixiert: X; 4f., weswegen er wieder eine »Reformorthodoxie« zu konstruieren genötigt ist, 10, vgl. aber auch: *Ders.*: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit 2: Konfessionalismus. Tübingen 1987, 227ff.; 240ff.

12. *Wolfgang Philipp*: Art. *Unio mystica*. In: RGG³ 1962, Sp. 1136–1138, hier 1137. Zur Eschatologie als Ausdruck des frommen Weltverhältnisses vgl. *Werner Elert*, (wie Anm. 7), 407–456; *Konrad Stock*: *Annihilatio mundi*. Johann Gerhards Eschatologie der Welt. München 1971 (Lit.); für die geistliche Poesie, aber auch im Blick auf die dogmatische Literatur sehr ertragreich: *Hans-Henrik Krummacher*: »De quatuor novissimis«. Über ein traditionelles theologisches Thema bei Andreas Gryphius. In: *August Buck*, *Martin Bircher* (Hgg.): *Respublica Guelpherbytana*. Wolfenbütteler Beiträge zur Renaissance- und Barockforschung. Festschrift Paul Raabe (Chloe 6). Amsterdam 1987, 499–578.
13. *Balthasar Meisner*, (wie Anm. 11), 50.

scheinlich, da diese Ethik strikt deontologisch, nicht final konzipiert ist; man denke an den *tertius usus legis*. Aber auch, wenn jener *Topos* eine »Metapher der Freiheit Gottes«¹⁴ darstellt, so besagt er doch zugleich, daß eine kausale Rückkopplung der Frömmigkeit auf die Zukunft der geschaffenen Welt ausgeschlossen wird – ganz im Sinne der obigen Feststellungen, aber hier vielleicht mit problematischen Folgen.

Um diese Vermutung zu prüfen, müßte eine umfassende Untersuchung der lutherischen Eschatologie angestellt werden, im besonderen deren Verhältnis zur Ethik einerseits, zum Chiliasmus andererseits¹⁵. Besonders wichtig wäre dabei, die Entwicklungen in der dogmatischen und in der erbaulichen bzw. überhaupt poetischen Literatur zu vergleichen.

II. Konfessionalisierung nach außen

Wiederum belehrt ein Blick auf die alten Bibliographien, daß die lutherische Dogmatik neben der Christologie einen zweiten *Locus* betont konfessionsspezifisch ausgearbeitet hat: die Prädestinationslehre. Doch anders als die Christologie dient dieser *Locus*, genauer: die lutherische Erwählungslehre, weniger dem Ausdruck einer bestimmten Frömmigkeit als vielmehr deren Schutz vor äußerer Bedrohung. Diese Bedrohung geht nach Meinung der lutherischen Dogmatiker, in den düstersten Farben geschildert, von der calvinistischen Prädestinationslehre aus; die Entwicklung der lutherischen Erwählungslehre im ausgehenden 16. Jahrhundert dient vorwiegend deren Bestreitung, insofern sie mit der lutherischen Christologie unverträglich ist. Das ist schon kategorial zu vermuten, da die calvinistische Prädestinationslehre einer Frömmigkeit positiven Ausdruck gibt, die in erster Linie aus der Gewißheit absoluter göttlicher Kausalität lebt. Die Ausbildung der lutherischen Antithese stellt also eine Konfessionalisierung der lutherischen Dogmatik nach außen dar.

Diese polemische Ausrichtung führt im frühen 17. Jahrhundert dazu, daß die gesamte Dogmatik, systematisiert nach dem Gesichtspunkt des für den Glauben fundamentalen Wissens, auf den unüberwindlichen konfessionellen Gegensatz

14. *Konrad Stock*, (wie Anm. 12), 185; vom Einbruch der Mystik spricht *Paul Althaus*: *Die letzten Dinge* (1922). 8. Aufl. Gütersloh 1961, 338 ff.; hier: 344.

15. Vgl. *Hartmut Lehmann*, (wie Anm. 2), 123–135. Lehmanns wichtige Hinweise auf die Eschatologie erbringen für die obige Fragestellung allerdings nicht viel, da er die zukunftssträchtigen Fortentwicklungen der Frömmigkeit (bzw. die Bewältigung der Frömmigkeitskrise) ausschließlich kleinen Eliten, im Gegensatz zur etablierten, abstrakt dozierenden und für die Frommen daher trostlosen Orthodoxie (95 f., 171 ff.), zuschreibt – obwohl viele der von ihm angeführten Autoren konfessionell lutherische Dogmatiker waren.

in der Prädestinationslehre fixiert wird. Damit bringt sich die lutherische Dogmatik allerdings in einen gewissen Selbstwiderspruch, der sich dann in der Bestimmung der Aufgabe des Dogmatikers für die Frömmigkeit noch verschärft.

1. Zur Erwählungslehre

Die Ausbildung einer spezifisch lutherischen Erwählungslehre verläuft, wie in jüngster Zeit recht gründlich untersucht worden ist, in drei Phasen. Sie beginnt mit dem Streit zwischen Johannes Marbach und Girolamo Zanchi und mit dem Straßburger Vergleich von 1563. Hier wird die bis dahin durchaus noch vertretene Luthersche Annahme einer irresistiblen Prädestination zum Heil und die Calvinsche These einer ebenfalls vorherbestimmten Perseveranz der Erwählten im Glauben ausgeschieden zugunsten der »antistoischen«, d. h. antideterministisch ausgerichteten Providenzlehre des späten Melanchthon¹⁶. Diese Verschiebung wird, vermittelt auch durch Martin Chemnitz, im wesentlichen von der Konkordienformel (SD XI) rezipiert und durch die Initiative Jakob Andreäs im Mömpelgarder Gespräch von 1586 konfessionell akzentuiert. Die weitere Entwicklung leitet Aegidius Hunnius ein, der auch das Wort *praedestinatio* durch das (im lutherischen Sinne ja bedeutungsgleiche) *electio* terminologisch ersetzt. In Auseinandersetzung mit dem Universalismus, den Samuel Huber dem calvinistischen Partikularismus, freilich auf derselben Ebene, entgegengesetzte, entwickelt Hunnius die These, daß die von Gott zum Heil Erwählten unter Voraussicht ihres allerdings von Gott geschenkten, aber von ihnen auch angenommenen und beharrlich festgehaltenen Glaubens erwählt würden. Im Ergebnis des Huberschen Streites hat sich die Formel *electio ex praevisa fide* (o. ä.) in der lutherischen Dogmatik seit der Jahrhundertwende schnell durchgesetzt¹⁷. Zu erledigen blieben schließlich noch die apologetische Aufgabe, den synergistischen Schein dieser Formel aufzulösen, sowie die polemische Aufgabe, das »schreckliche« *decretum absolutum* Dekret, d. h. die doppelte Prädestination, theologisch zu widerlegen. Beides war ein Problem vor allem der Gotteslehre, da die christologische und pneumatologische Begrün-

16. *Bernhard Lobse*: Der Streit über die Prädestination. In: HThDG 2, 1980, 134–138 (Lit.); zur Konkordienformel ebd. 160f.; *Bengt Hägglund*: De providentia. Zur Gotteslehre im frühen Luthertum. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 83, 1986, 356–369.
17. *Gottfried Adam*: Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu den Entwürfen von Samuel Huber und Aegidius Hunnius. Neukirchen-Vluyn 1970; *Rune Söderlund*: Ex praevisa fide. Zum Verständnis der Prädestination in der lutherischen Orthodoxie. Hannover 1983.

dung der Universalität des göttlichen Heilswillens (aus der Suffizienz des Opfers Christi und der Seriosität der Heilsverheißung Gottes) exegetisch ja strittig waren. Die Lösung bestand daher zum einen in einer konfessionell spezifischen Ausarbeitung des Attributes der Allwissenheit bzw. der Vorsehungslehre, insbesondere im Begriff der *scientia media*. Zum andern bestand sie in der dogmatischen Fixierung des naturrechtlichen Begriffs der *benevolentia universalis* in der Unterscheidung zwischen einer *voluntas antecedens* und einer *voluntas consequens* in Gott, d. h. zwischen dem allgemeinen und dem eben mit Rücksicht auf den menschlichen Glauben sich besondernden Heilswillen. Die wie überall so auch hier sekundär aufgebotene philosophische Argumentation gewann dabei, wegen der Überlappung der natürlich- und der offenbarungs-theologischen Lehre von Gottes Wesen, ungleich größeren Einfluß als sonst: Die um 1620 durchgebildete lutherische Erwählungslehre enthält bereits jenen Gottesbegriff, den wenig später (und in genauer Kenntnis der dogmatischen Literatur) Gottfried Wilhelm Leibniz seiner ersten Theodizee, der »Confessio philosophi« von 1672, zugrundelegen wird¹⁸.

Diese Lehrbildung ist von Anfang an, bekanntlich schon in Melanchthons »Loci communes« von 1561, und seither fortwährend mit pädagogischen und pastoralen Notwendigkeiten erklärt und gerechtfertigt worden. Sie präsentierte sich als die dogmatische Entsprechung zu einer unabweislich berechtigten Forderung des Frommen, nämlich der nach Trost und Gewißheit des Heils in der Situation des schwachen, angesichts des mangelnden *sensus* angefochtenen Glaubens. Ein solches Selbstbild läßt sich freilich auch bei der reformierten Alternative feststellen, ebenfalls schon seit Calvins »Institutio« von 1559; umso deutlicher, daß die konfessionelle Dissoziation auf der je verschiedenen Art und Weise beruht, jenes fromme Interesse zu befriedigen. In lutherischer Sicht etwa seit Jakob Andreä (und im Gegenüber zum Calvinismus eines G. Zanchi und Theodore de Bèze) machen die Reformierten den Fehler, die geforderte Vergewisserung im unbedingten und alleinigen Heilswirken Gottes in Jesus Christus und durch den Heiligen Geist zu suchen – in einem Heilswirken, das nicht nur nicht alle Menschen erreicht, sondern, als Gottes allmächtiges Wirken, offenbar auch gar nicht erreichen soll, das mit anderen Worten die genaue Ausführung eines schon an sich selbst partikularen Heilswillens Gottes darstellt. Diese Partikularität macht die erstrebte Gewißheit für den noch nicht

18. *Jörg Baur*: Die Vernunft zwischen Ontologie und Evangelium. Eine Untersuchung zur Theologie Johann Andreas Quenstedts. Gütersloh 1962, 33ff.; *Walter Sparr*: Wiederkehr, (wie Anm. 8), 1176ff.; *Ders.*: Das Bekenntnis des Philosophen. Gottfried Wilhelm Leibniz als Philosoph und Theologe. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, 1986, 139–178. Vgl. schon *Hans Emil Weber*: Reformation, Orthodoxie, Rationalismus II. Gütersloh 1951 (Neudruck Darmstadt 1966), 166–184.

Glaubenden oder Angefochtenen gerade unmöglich. Die lutherische Erwählungslehre setzt die ganze Gewißheit vielmehr in die schlechthinnige Bedingungslosigkeit des göttlichen Heilswillens und -wirkens, in einen Universalismus also, der erst *sub conditione fidei finalis* von Gottes »nachfolgendem Willen« partikularisiert und durch einen *decretum reprobationis* im Blick auf die schließlich Ungläubigen eingeschränkt wird¹⁹.

Die lutherische Argumentation bezieht sich auch hier auf eine als wirklich unterstellte Frömmigkeit, jedoch unter einem andern Aspekt als es die Fortentwicklung der Christologie tut. Während sich dort die fromme Selbsterfahrung als solche artikuliert, wird hier gerade deren erfahrener Mangel thematisch, das lebensgeschichtlich wirkliche Defizit an realisierter Frömmigkeit. Das Motiv der lutherischen Erwählungslehre ist, die Bedingungen bzw. Hindernisse zu kennzeichnen, unter denen eben in der Situation der »Anfechtung« oder gar »Verzweiflung« sich wieder »Vertrauen«, »Ruhe des Gewissens«, »Gewißheit des Heils« usw. einstellen kann. Daher schließt sie jeden Bezug auf eine gewesene oder wieder zu erwartende, den schwachen Glauben seiner selbst ursächlich vergewissernde Selbsterfahrung aus und bezieht sich allein auf die erfahrungsjenseitige Heilsverheißung Gottes. Daher hält sie die Situation der allerersten Entstehung des Glaubens auch in der zeitlich sich erstreckenden Selbsterfahrung des Frommen präsent.

Diese Erwählungslehre entspricht der lutherischen Christologie darin, daß sie aus dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch die Kategorie der absoluten Kausalität ausscheidet. So sehr sie darin der reformierten Prädestinationslehre widerspricht, so deutlich weist sie doch auch eine gewisse Ähnlichkeit mit dieser auf. Denn sie kann ihren Universalismus nicht strikt christologisch begründen, sondern muß in die Gotteslehre ausweichen, wo sie der besonderen, auf Christi Verdienst beruhenden Liebe Gottes eine allgemeine, gleichmäßige Menschenliebe Gottes als absolutes Attribut Gottes überordnet; darin steht die lutherische Argumentation, wie von den strengen Prädestinatianern deutlich gesehen und ausgesprochen wurde, der arminianischen Position sehr nahe. Dieser, man darf wohl sagen: humanistische Überschuß macht sich denn auch in der Erwählungslehre selbst bemerkbar, wo die relative Kausalität Gottes, d. h. seine den menschlichen Glauben bzw. Unglauben berücksichtigende »nachfolgende Hilfe«, den Widerspruch zwischen den absoluten Attributen der allgemeinen Gerechtigkeit und der allgemeinen Barmherzigkeit Gottes ausgleichen muß. Es kommt hier zu einer Asymmetrie zwischen der dogmatischen Argumentation der Erwählungslehre und der von ihr im Blick auf die Möglichkeit des Heilsglaubens unterstellten Christologie. Diese Inkonsistenz erklärt sich gewiß

19. Zum Nachweis des nicht synergistischen Charakters dieser These vgl. *Rune Söderlund*, (wie Anm. 18), 65–72, bzw. der Gründe für ihr synergistisches Verständnis in der Helmstedter Schule: 134–151.

auch aus der polemischen Fixierung der lutherischen Dogmatik auf die calvinistische Prädestinationslehre; sie steht jedoch auch in dem größeren Zusammenhang einer neuen Aufgabenstellung der Dogmatik im ganzen.

2. Die dogmatische Fixierung des konfessionellen Dissenses

Das Motiv der lutherischen Erwählungslehre, der Schutz der Frömmigkeit gegen äußere Bedrohung, ist im Zuge der konfessionellen Polarisierung so beherrschend geworden, daß es sich der Dogmatik insgesamt bemächtigt und diese der Erwählungslehre zugeordnet hat. Dies vollzog sich in der Entwicklung eines neuen Topos in den (jetzt so genannten) Prolegomena zur Dogmatik, zusätzlich zu den ja ebenfalls erst jetzt etablierten Loci »Heilige Schrift« und »Theologie«. Unter dem Titel »Glaubensartikel«²⁰ werden nun die dogmatischen Materien im Blick auf ihre mehr oder weniger fundamentale, d. h. konstitutive Bedeutung für die Entstehung und Erhaltung heilsamen Glaubens systematisiert. Tatsächlich kommt dabei die lutherische Erwählungslehre bzw. die in ihr enthaltene bedingungslose Heilsverheißung als schlechthin konstitutiver Glaubensartikel zu stehen. Der polemische Zweck der Lehrbildung ist damit erreicht: Die konfessionelle Differenz zwischen Lutheranern und Reformierten ist keine nebensächliche, sondern liegt im Glaubensfundament selbst.

Daß Reformierte und Lutheraner in den grundlegenden Positionen übereinstimmen, war ein stehendes Argument der reformierten Polemik gegen die Konkordienformel – einer Polemik, die im Blick auf die vor der Konkordienformel angeblich bestehende Einigkeit, d. h. im Blick auf die *Confessio Augustana* (hier natürlich: *variata*) sich zugleich als *Irenik* geben konnte²¹. Nach einigen Anläufen, an denen insbesondere Matthias Hafenreffer, Leonhart Hutter, Johann Gerhard und Balthasar Meisner beteiligt waren, fand die lutherische Reaktion, vollends provoziert durch das Verfahren und die Ergebnisse der Dordrechter Synode von 1618/19, ihre endgültige Gestalt in Nikolaus Hunnius' »*Diaskepsis theologica de fundamentali dissensu doctrinae Evangelicae-Lutheranae, et Calviniana, seu Reformatae*« von 1626²². Diese

20. Vgl. *Carl Heinz Ratschow*: *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, Teil I. Gütersloh 1964, § 12.

21. *Hans Leube*: *Kalvinismus und Luthertum I* (einziger Band). Leipzig 1928 (Neudruck Aalen 1966), 39–73; *Gustav A. Benrath*: *Irenik und zweite Reformation*. In: *Heinz Schilling* (Hg.): *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der »Zweiten Reformation«*. Gütersloh 1986, 349–358.

22. *Wittenberg* 1626, 2. Aufl. 1663. Die vorangestellte, 129 Seiten starke *Dedicatio* geißelt die »Heuchelei« der reformierten *Irenik* seit der Pfalz-Neustädter »Christli-

Schrift, die übrigens schon in ihrem Namen den fortgeschrittenen Stand der beiderseitigen Konfessionalisierung erkennen läßt, sei im folgenden kurz dargestellt, obwohl sie und ihre Vorläufer schon öfters angezogen worden sind²³. Die bisherigen Analysen sind so gut wie wertlos, weil sie allesamt, ungeachtet des eindeutigen Titels, die wenigstens grundsätzliche dogmatische Weitherzigkeit des Luthertums nachweisen wollen, gestützt freilich auf die richtige Beobachtung, daß Hunnius aus dem gesamten dogmatischen Bestand nur einen einzigen schlechthin fundamentalen Artikel, eben die lutherische Erwählungslehre, aussondert. Aber nichts falscher als die erwähnte Folgerung, denn Hunnius' Organisation der Dogmatik unter dem Gesichtspunkt des Fundamentalen ordnet, wenngleich auf verschiedenen Ebenen, den gesamten dogmatischen Bestand dem fundamentalen konfessionellen Dissens zu.

a) Hunnius geht aus von einer detaillierten Kausalanalyse des Wesens des Glaubens, an der hier dreierlei bemerkenswert ist. Zum einen ergibt sie eine formale Übereinstimmung der Konfessionen: Vom Glauben ist hier wie dort nur dann ernstlich die Rede, wenn damit die Heilsgewißheit (*certa fiducia expectans bona spiritualia*) des einzelnen Christen gemeint ist. Aber gleich hier sieht Hunnius den konfessionellen Dissens zutage treten, denn die reformierte Prädestinationslehre, d. h. die Annahme eines nur partikularen Gnadenwillens Gottes, eines nur partikularen Verdienstes Christi und eines nur partikularen Wirkens des Heiligen Geistes, sei mit einer solchen Heilsgewißheit unverträglich²⁴. Sodann unterscheidet Hunnius den Vollzug des Glaubens als solchen sorgfältig von seinen äußeren Zweckbestimmungen, zu denen er nicht nur die Erfahrung des Glaubens als seelischen Affekt oder die Werke der Liebe rechnet, sondern sogar die Rechtfertigung. Die innere Zweckursache des Glaubens sei vielmehr nichts anderes als eben der Glaube selbst, *to credere*, nämlich die Präsenz (!) der göttlichen Gnade im Menschen. In gleicher Weise wie die Wirkungen unterscheidet Hunnius auch die Voraussetzungen des Glaubens von dessen Wesen: Geeignetes Subjekt des heilsamen Glaubens sei nicht erst der bestimmt qualifizierte, sondern sei jeder Mensch; denn nur dann, wenn ein Hörer der Heilsverheißung bloß zu sagen können braucht: »ich bin ein Mensch«,

chen Erinnerung« von 1581, und ihr wird dann im Text §§ 484–570 ein Abriß der reformierten Polemik gegenübergestellt.

23. *Otto Ritschl*: Dogmengeschichte des Protestantismus IV. Göttingen 1927, Kap. LXVII; *Hans Leube*, (wie Anm. 21), 138–163; *Max Keller-Hüschemenger*: Das Problem der Fundamentalartikel bei Johannes Hülsemann in seinem theologiegeschichtlichen Zusammenhang (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 41, 2). Gütersloh 1939.

24. *Nikolaus Hunnius*, (wie Anm. 22), §§ 26, 39f.; 42–49.

kann es zu dem fiduzialen *pro ME* (immer so!) kommen²⁵. Schließlich rekurriert Hunnius hier wie auch bei allen noch folgenden Einwänden gegen die partikulare Prädestination immer darauf, daß das empirische Substrat des Glaubens nicht der wiedergeborene oder doch die Wirkungen seiner Wiedergeburt spürende Mensch sei, sondern der an seinem Glauben verzweifelnde, angefochtene Mensch und überhaupt der ungläubige Sünder. Diese Voraussetzungslosigkeit des Glaubensaktes in der frommen Selbsterfahrung verlegt die konfessionelle Differenz auch in die Frömmigkeit selbst²⁶.

Dieser Ansatz läßt gut die verschiedenen Blickrichtungen der christologischen und der antiprädestinarianischen Argumentationen der lutherischen Dogmatik erkennen. Der Topos der *unio mystica* (den Hunnius kennt und vertritt, wie seine 1625 erschienene deutsche Dogmatik belegt) kommt nicht vor und braucht nicht vorzukommen; die Verbindung ist mit dem Stichwort der Präsenz bzw. mit dem Ausschluß jeglicher kausalen Rückkoppelung des Glaubens an sich selbst hinreichend deutlich gekennzeichnet. Im Zusammenhang der Konfessionalisierung der Dogmatik nach außen geht es jedoch um den Ausschluß der den Glauben verunmöglichenden Bedingungen (welche die calvinistische Prädestinationslehre aufstellt), oder positiv gewendet: um die Möglichkeitsbedingungen des Glaubens²⁷.

b) Die konfessionsspezifische Organisation der Dogmatik argumentiert mithin konsequent funktional. Schon die formale Auszeichnung eines *articulus fidei constituens*, d. h. des *fundamentum fidei dogmaticum*, stellt ausschließlich eine Antwort auf die Frage dar, was verkündigt werden müsse, damit ohne weiteres Glaube entstehen oder wiederhergestellt werden könne; die Notwendigkeit, die dem dogmatischen Glaubensgrund zukommt, ist allein eine *necessitas ex acquisitione fidei*²⁸, und diese Korrelation ist so strikt, daß die glaubensgründende Lehre die nächste und zureichende Ursache dieser ihr eigentümlichen und

25. Ebd. §§ 32f., 60; 323ff. (statt der schwärmerischen Minor im oben angegebenen Syllogismus: *credo*, oder: *electus sum*, § 325). *Idoneum subjectum fidei est homo, qui salutari fide destitutus, eandem sollicitus quaerit, aut, cum eam pure nesciat, doctrinae fidei malitiose repugnaturus non est*, vor § 154; unterstellt ist also die freie Möglichkeit des Nicht-Glaubens, §§ 24, 76, 152 und öfter.

26. ... *quae hinc fiducia?* Ebd. §§ 322, 351 und öfter; (*non sentire effecta regenerationis*) § 569; der Schein der Übereinstimmung § 49.

27. Hunnius entwickelt, teils aus dem Begriff des Fundaments, teils aus der besonderen Verfassung des Glaubens, siebzehn solcher *requisita* oder *conditiones fidei excitandae*, ebd. §§ 96 ff. Zur Lehre von der *unio mystica* vgl. *Ders.*: *Epitome credendorum*, oder Inhalt der ganzen christlichen Lehre. Frankfurt am Main, Leipzig 1625; §§ 589–597.

28. (*necessitas fundamenti fidei dogmatici*) *ex acquisitione fidei*: *Nikolaus Hunnius*, (wie Anm. 22), §§ 14f.; 124f.; die *praxis des fundamentum fidei dogmaticum* ist *fidei generatio*, ebd. §§ 71; 74; 117.

ausschließlichen Wirkung sein muß; ja, daß sogar gilt: *posito fundamento per se ponitur fides*²⁹. Wie es darum klar ist, daß formal das Fundamentale schlechthin universal sein muß, so ist es auch nicht überraschend, daß die materiale Auswahl die lutherische Erwählungslehre auszeichnet: die bedingungslose Universalität der Heilsverheißung Gottes, des Verdienstes Christi und der Berufung zum Glauben durch den Heiligen Geist nach 1 Tim 2,4 oder Joh 3,16³⁰.

Im Rahmen dieses Funktionalismus darf es auch nicht verwundern, daß die dogmatische Anthropologie nicht zum Glaubensfundament gezählt werden kann, enthält sie doch nichts, was als solches den Glauben erwecken kann, oder enthält sogar Hinderungsgründe dafür. Auch die Eschatologie, ja sogar die Lehre von der Person Christi gehören nicht hierher. Nicht jene Person als solche, sondern ihr Tun und Leiden ist es, was den Glauben ins Leben ruft. So macht allerdings die Lehre vom hohepriesterlichen Amt, d. h. vom allgenügsamen und für alle Menschen erworbenen Verdienst Christi einen wesentlichen Bestandteil des »begründenden Artikels« aus. Hinsichtlich der Person ist hierbei nur das Daß (*to hōti*) ihrer gegebenen oder doch verheißenen Existenz sowie ihr Zustandekommen aus der Vereinigung von Gott und Mensch unterstellt. Übrigens gehört das prophetische Amt Christi ebenfalls nicht zum dogmatischen Fundamentalen, weil dessen Frucht, Wort und Sakrament, nicht als Inhalt von Lehre, sondern in ihrem Vollzug die göttliche Gnade vermittelt³¹.

Die Zurückstellung der spezifisch lutherischen Christologie an dieser Stelle belegt noch einmal die Orientierung der Argumentation nach außen. Nur in dieser Blickrichtung rückt die christologische Ämterlehre (wo ihrerseits die reformierte Christologie ihre eigentlichen Motive zur Geltung bringt) ins Zentrum der dogmatischen Antithese des lutherischen Universalismus gegen den calvinistischen Partikularismus.

c) Hunnius' Konzept führt nicht nur zur Konfessionalisierung der Dogmatik im begründenden Glaubensartikel, sondern, und zwar durchaus im Rahmen seiner funktionalen Argumentation, zur Konfessionalisierung auch der Voraussetzungen und Folgerungen des dogmatisch Fundamentalen, d. h. der Dogmatik insgesamt, ja darüber hinaus auch zur Konfessionalisierung der institutionellen Rahmenbedingungen der Dogmatik; es führt, kurz gesagt, zur dogmatischen Positivierung der faktisch existierenden Konfession. Dies läßt sich etwa an der Stellung der Schriftlehre zeigen.

Zunächst ist klar, daß nicht die Bibel bzw. das Wort Gottes überhaupt, z. B. nicht die historischen, moralischen und juristischen Stoffe, sondern nur die

29. Ebd. § 136; §§ 19; 111; 137; im hervorgerufenen Glauben sind *causa efficiens* und *objectiva materia* identisch: ebd. § 25, vor § 34.

30. Ebd. §§ 217–219; 225; 231; 276–278; 286; 431.

31. Anthropologie ebd. §§ 257; 272; Eschatologie §§ 283; 432; Christologie §§ 298; 333; 436 bzw. §§ 302ff.; 335 f.; 438 ff.

evangelischen Verheißungen zum dogmatisch Fundamentalen gehören. Gleichwohl ist die Bibel als ganze das von Gott nun einmal gesetzte Mittel, heilsam zu lehren und Glauben zu erwecken. Die Schriftlehre, in der dieses *fundamentum fidei organicum* erklärt wird, ist daher eine (wenn auch nur akzidentell) notwendige Voraussetzung des *fundamentum fidei dogmaticum*: Gar nicht zu wissen, daß es eine Bibel gibt und daß sie Gottes Wort enthält, beeinträchtigt zwar das mögliche Vertrauen in die Heilsverheißung Gottes nicht, es dagegen zu leugnen, macht ein solches Vertrauen unmöglich. Denn erstens beseitigt eine solche Negation das dogmatisch Fundamentale nachträglich, nimmt sich zweitens selbst das Mittel der Information und Konversion und bezichtigt drittens den Autor der Bibel der Lüge. Letzteres stellt überdies ein *peccatum morale* dar, das ebenfalls zum Verlust des Glaubens führt, weil seinetwegen Gott, das substantielle Glaubensfundament, seine Wirksamkeit zum Glauben entzieht³². Die calvinistische Prädestinationslehre, an allen diesen Kriterien gemessen, korrumpiert dann allerdings die ganze Dogmatik und deren institutionelle und moralische Voraussetzungen: Sie stößt nicht nur das dogmatisch Fundamentale um, sondern auch die darin vorausgesetzten Lehren, sie zerstört das instrumentelle Glaubensfundament (mit der Annahme eines vom offenbaren Wort Gottes abweichenden heimlichen, wirklichen Willens, auch in der Sakramentslehre), und sie verunmöglicht schließlich auch den Glauben als solchen, weil sie Gott als Urheber der Sünde beleidigt³³.

Weit davon entfernt, theologischen Liberalismus vorwegzunehmen, konfessionalisiert Nikolaus Hunnius vielmehr mit dem dogmatischen Glaubensfundament zugleich dessen dogmatischen, hermeneutischen und institutionellen Kontext, d. h. überhaupt die legitimatorische Basis der faktisch existierenden lutherischen Kirche. Eine bestimmte, als *analogia fidei*, d. h. als Interdependenz aller Glaubensartikel dogmatisch gesicherte und institutionell auf Dauer gestellte Bibelauslegung, mithin die pure Existenz einer »Konfession« impliziert schon den fundamentalen Dissens zwischen den existierenden Konfessionen. So kann man die Klage August Tholucks verstehen, daß bei Hunnius das Fundamentale, »abgesehen vom universalen Gnadenwillen«, doch denselben Umfang habe wie bei den Reformierten – in der Tat! *Multa addiscere oportet*, wie das bei Hunnius selbst heißt³⁴.

32. Ebd. §§ 41 ff.; 58 f.; 92 f.; 141 f.; 350 f.; 391; 607.

33. Ebd. §§ 354 ff.; 481; 605 ff.; 660 ff.; 725 ff.

34. Ebd. § 110; zur *analogia fidei* zum Beispiel § 483. *August Tholuck*: Die lutherische Lehre von den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens. In: Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1851, 73.

III. Konfessionalisierung des theologischen Berufs

Der Bezug der Christologie und der Erwählungslehre auf die Frömmigkeit und deren Interessen gehört zum Selbstbild der sich konfessionalisierenden lutherischen Dogmatik; er erlaubt daher keinen unmittelbaren und sicheren Rückschluß auf die wirkliche Frömmigkeit lutherischer Christen dieser Zeit, geschweige denn auf so etwas wie »Volksfrömmigkeit«³⁵. Anders verhält es sich bei dem oben erwähnten neuen Locus der dogmatischen Prolegomena über die Theologie selbst: Hier wird das Verhältnis der beruflichen Praxis des Theologen als Prediger und Seelsorger, im besonderen noch der des wissenschaftlichen Dogmatikers, zu seiner eigenen frommen Praxis und, im letzteren Fall, auch zu seiner pastoralen Praxis behandelt. Es ist unverkennbar, daß dieser Locus der Bewältigung einer Krise dient, in welche diese Personalunion von christlicher Frömmigkeit und theologischer Profession im ausgehenden 16. Jahrhundert geriet; und angesichts dieser Personalunion läßt sich vom dogmatischen Selbstbild auch unmittelbar und einigermaßen zuverlässig auf dessen Träger, eben Theologe und Christ gleichermaßen, schließen.

Bekanntlich haben sowohl die lutherische als auch die reformierte Dogmatik nach der Jahrhundertwende einen neuen Locus *De natura Theologiae* eingeführt. Er wirft hauptsächlich drei Fragen auf: Was für eine besondere Tätigkeit die Theologie sei? Woher sie ihr Wissen begründe? Wie sie dieses Wissen darzustellen habe und mitteilen könne? Die Antworten hierauf, in beiden Konfessionen schließlich im wesentlichen gleich, lauten: Theologie ist ein besonderes praktisches Vermögen des Verstandes; das in der Theologie verhandelte Wissen verdankt sich grundsätzlich nur der göttlichen Offenbarung in der Heiligen Schrift; dieses Wissen ist darzustellen und weiterzugeben als System von Glaubensartikeln in analytischer, dem praktischen Zweck der Theologie angemessener Ordnung³⁶. Gegen den ersten Anschein ist der Gewinn dieses Theologiebegriffes, die Maßstäblichkeit der Praxis, nicht selbstverständlich und auch nicht einwandfrei; und dies gerade hinsichtlich des Verhältnisses von beruflichem Handeln und persönlichem Glauben – beides ist »Praxis«. Die hierin liegenden Probleme des professionellen Selbstverständnisses der Theologen wurden denn auch nicht nur zwischen den Konfessionen, sondern auch innerhalb des Luthertums in unterschiedlicher Weise gelöst.

35. Vgl. *Richard van Dülmen*: Volksfrömmigkeit und konfessionelles Christentum im 16. und 17. Jahrhundert. In: *Wolfgang Schieder* (Hg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. Göttingen 1986, 14–30.

36. Texte bei *Carl Heinz Ratschow*, (wie Anm. 20), 27–57. Vgl. *Johannes Wallmann*: Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Calixt. Tübingen 1961; *Walter Sparr*, (wie Anm. 8), 23–35.

1. Theologie als professionelle Praxis

Der Praxisbegriff, den die lutherischen Theologen bis etwa 1625 einführen, ist ein durchaus neuer Begriff, erklärtermaßen verschieden von dem im 16. Jahrhundert gebräuchlichen. Die wohlbekannte ältere Auffassung, daß die Theologie ganz und gar praktisch sei, meinte Praxis im Sinne der Abzweckung einer Handlung auf das Subjekt dieser Handlung selbst – praktisch war die Theologie, die der Theologe in Erfahrung, Gebet, Anfechtung usw. an sich selbst zur Wirkung brachte. Dieser, ursprünglich der Ethik zugehörige Begriff von Praxis wurde auch um 1600 noch vertreten, etwa von Daniel Hofmann oder, besonders einflußreich, von Johann Arndt; aber auch von dem Reformierten Bartholomäus Keckermann, der die Theologie definierte als »religiöse Klugheit, zum Heil zu kommen«. Diesem Theologieverständnis, das dann in der puritanischen und pietistischen Bekehrtheologie weiterlebte, widersprachen die Lutheraner zunehmend entschieden: So könne die theologische Praxis in die Nähe eines regenerativen und sogar, wie vor der Reformation, meritorischen Aktes geraten. Eine Lösung schien zunächst in der Annahme zu liegen, die Theologie sei ein »gemischtes Vermögen«, d. h. sei weder bloß praktisch (das Wort Gottes liegt ja der frommen Praxis voraus) noch auch bloß theoretisch (das Wort Gottes zielt ja auf fromme Praxis). Dies wurde jedoch bald aufgegeben, weil so die kategoriale Alternative von Theorie und Praxis nur in der Theologie selbst wiederholt, das »Lehren der Wahrheitserkenntnis« und das »Lenken der Frömmigkeitspraxis« aber wieder nicht verknüpft wurde. So mußte beispielsweise Keckermann seiner praktischen »Theologie« eine rein theoretische »Theosophie« voranstellen³⁷.

Die Lutheraner formulierten schließlich die These, der innere Zweck von Theologie sei nicht das »Zum-Heil-Kommen« (*to pervenire*) des Theologen selbst, sondern das »Zum-Heil-Führen« (*to perducere*) anderer Menschen durch den Theologen, d. h. durch Predigt, Sakramentsverwaltung und Kirchenzucht. Der hierin liegende Praxisbegriff wurde ausdrücklich vom ethischen unterschieden und vielmehr, älteren Vorbildern entsprechend, mit dem des Mediziners analogisiert – Theologie als »geistliche Medizin« oder »Therapeutik«. Auch betonte man den nichtphilosophischen Charakter dieses Begriffes; und tatsächlich entsprach die philosophische Alternative zur Praxis als Handeln an sich selbst, die Poiesis als hervorbringendes Handeln, ihrerseits nicht dem, was mit jenem »Führen« gemeint war, d. h. der *functio ministerii ecclesiastici*³⁸.

37. Theologia est prudentia religiosa ad salutem perveniendi, *Bartholomaeus Keckermann*: Systema SS. Theologiae. Hanau 1602, 1. *Balthasar Meisner*: Philosophia sobria, pars I (1611). 3. Aufl. Wittenberg 1615, 300ff., hier 302; Ders.: Philosophia sobria, pars III (1623). 2. Aufl. Wittenberg 1625, 104f.; 116 f.

38. *Balthasar Meisner*: Philosophia sobria, pars III, (wie Anm. 37), 105; 112 ff.; 119;

Zu dieser Verständigung über den praktischen Status der Theologie gehörte die wissenschaftslogische Ablösung der formalistischen, zuletzt von Melanchthon erneuerten Begründung der Existenz einer besonderen und einheitlichen Disziplin »Theologie« in einer funktionalen, d. h. soteriologischen Begründung. Dieser zufolge wird die Theologie nicht durch die Offenbarkeit aller ihrer Stoffe, sondern durch ihren Zweck im oben angegebenen Sinn konstituiert, sowie die Homogenität ihrer Gegenstände dadurch, daß diese sämtlich Mittel zu jenem praktischen Zweck darstellen; theologisches Wissen ist somit alles das und nur das, »was zur Erlangung des Heils beiträgt«. Eine solche Definition löst selbstverständlich (nicht anders als die funktionale Definition der fundamentalen Glaubensartikel) weder den Offenbarungsbegriff noch die Inspirationslehre auf; wohl aber bringt sie zur Geltung, daß die Bibel nicht nur und nicht in erster Linie Prinzip theologischer Beweisführung ist, sondern zuallererst ein Buch, das »wir mit keinem andern Zweck lesen oder hören, als um daraus den Weg zum Heil zu lernen«³⁹.

Das Verständnis der Theologie als Führungspraxis hat nun aber vor allem einschneidende Folgen für das Selbstverständnis des Theologen. Als solcher, d. h. im Vollzug seines Berufes, ist der Theologe dann nur »führend« tätig, nicht auch »hörend«. Zwar kann zufällig, wie bei Arzt und Patient, beides zusammenfallen, aber der Funktion nach sind *subjectum inhaesionis* und *subjectum operationis* der Theologie vollständig getrennt. Und damit wird die Personalunion beider Rollen, die der bisherige Praxisbegriff notwendig einschloß, unbestimmt und, gewiß immer wünschbar, tatsächlich zufällig. Der neue Theologiebegriff ist, anders gesagt, der Reflex eines Professionalisierungsprozesses; in ihm findet die tatsächliche Herausbildung einer besonderen Berufsgruppe von theologisch informierten, für Predigt, Seelsorge und Kirchengleichung zuständigen Pfarrern ihre Rechtfertigung. Diese Rechtfertigung stellt zugleich auch eine doppelte, und zwar entlastende Beschränkung dar. Zum einen unterstellt sie, daß das bislang ohne weiteres mit der theologischen Praxis verbundene Ziel des ewigen Heils nur ihr äußerer Zweck sein kann, ihr innerer dagegen nur das mit dieser Praxis tatsächlich realisierbare rechte Glauben und fromme Leben. Zum andern schließt die professionelle Differenzierung der theologischen Praxis nicht schon ein, daß der Theologe Träger eines besonderen Expertenwissens ist oder erst durch ein solches in seine besondere Rolle versetzt wird – sie kann jedem Laien, ja sollte ihm, dem Bibelleser, auch zukommen. Es ist vielmehr der Gebrauch dieses Wissens in der konkreten Kommunikation,

128f.; Johann Gerhard: Loci theologici, Prooemium (1625), § 28. Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1040a.

39. Balthasar Meisner: Philosophia sobria, pars III, (wie Anm. 37), 118 bzw. 108.

d. h. im Predigen, Ermahnen usw., der die Berufsrolle des Theologen konstituiert⁴⁰.

Man hat beklagt, daß dieser Theologiebegriff, gemessen am Lutherschen, einen Verlust der geschichtlichen Dimension bedeute und, zumal in seiner Auswirkung auf den analytischen Ordo der Dogmatik, anthropozentrisch sei⁴¹. Nun dürfte schon die dafür genannte Ursache, die Orientierung an der neuaristotelischen Wissenschaftslehre, kaum stimmen, denn diese wird in ihrer entscheidenden Voraussetzung, der Unterscheidung von Theorie und Praxis aus der Alternative von notwendigen (gegebenen) und kontingenten (hervorzubringenden) Dingen, gerade überwunden. Vor allem aber steht im Hintergrund der Kritik die postulierte Identität von, modern gesagt, Theologie und theologischer Existenz⁴². Nicht ohne (vielleicht auch heutzutage) bedenkenswerte Gründe zielt der beschriebene theologische Praxisbegriff auf deren rollenspezifische Differenzierung.

Innerhalb des skizzierten Rahmens kann nun das Verhältnis von theologischer Praxis und frommer Praxis des Theologen, damit zusammenhängend auch das von Wissen und Glauben, genauer bestimmt werden. Die Begriffe, die für die angestrebte, allerdings nicht einheitlich durchgeführte Lösung stehen, sind die des theologischen Habitus und des theologischen Systema.

2. *Theologie als Habitus des Theologen*

Es versteht sich, daß der neue Theologiebegriff die Reflexion auf das Subjekt der theologischen Praxis erfordert. Denn es muß angegeben werden können, wie die hier zur Ausübung kommende Befähigung im Menschen zustandekommt und wie sie beschaffen ist. Da es sich um eine geistige Fähigkeit handelt, wird auf den psychologischen Begriff des *habitus mentis* rekurriert, allerdings (in Absetzung von der Tradition und auch von der zeitgenössischen reformierten Theologie) nicht einfach im Sinne der aristotelischen Vorgabe dieses Begriffs. Denn zum einen kann sich die Theologie, wie eben gesagt, einer ontologisch begründeten Alternative von Theorie und Praxis nicht fügen, und zum andern stellt sie keine Fertigkeit dar, die rein aufgrund natürlicher Bestände und natürlicher Kräfte erworben werden könnte, sondern hat übernatürliche Voraussetzungen in der Offenbarung der Heiligen Schrift und in den Geheimnissen des Glaubens. Die

40. (ipsum operari) *Balthasar Meisner*: *Philosophia sobria*, pars III, (wie Anm. 37), 111 f.; 121 f.; 130.

41. *Jobannes Wallmann*, (wie Anm. 36), 61; ebenso *Richard Schröder*, (wie Anm. 8), 52f.

42. Diese Forderung ist auch für Winfried Zeller erkenntnis- und urteilsleitend, vgl. *Ders.*: *Theologie und Frömmigkeit* I, (wie Anm. 2), 81; II, (wie Anm. 2), 48.

Befähigung zur theologischen Praxis muß daher definiert werden als *habitus theosdotos practicus, in mente Theologi existens eumque dirigens*⁴³.

Das Problem in dieser, seit der Exegese von Johann Gerhards »Loci theologici« (1625) allgemein rezipierten Definition ist die Näherbestimmung »gottgegeben«. Denn sie stellt einen minimalen Standard dar, der nur die Göttlichkeit von Prinzip und Objekt der Theologie festschreibt, sonst aber offenläßt, inwieweit die persönliche Frömmigkeit des Theologen für seine Berufspraxis konstitutiv ist. Die Mehrheit der lutherischen Theologen entscheidet sich für die Auffassung, daß der theologische Habitus auch in einem unfrohen, nicht wiedergeborenen oder unsittlich lebenden Subjekt gegeben sein kann; entsprechend dem antidonatistischen Grundsatz von CA VIII und mit biblischen Beispielen belegt wie dem der schlechten Christen, aber guten Theologen David und Salomo. Die theologische Begründung verweist zudem auf die (nie habituell werdende) Bedingung wahrer Frömmigkeit, nämlich die besondere Erleuchtung und gnädige Einwohnung Gottes, und auf die unstrittige Erfahrung, daß in Zeiten mangelnder Frömmigkeit die theologische Fertigkeit nicht verschwindet, um mit der Buße plötzlich wieder vorhanden zu sein. »Gottgegeben« heißt hier also nur: *a Deo, divina mysteria in verbo immediate revelante, datus*⁴⁴. Allerdings sollen Frömmigkeit und Beruf nicht überhaupt entkoppelt werden. Denn auch bei Verlust des Heilsvertrauens bleibt übrig, was man aus der Heiligen Schrift durch Lektüre, Sprachen, Grammatik und Meditation richtig, d. h. durch die Erleuchtung des dort redenden Heiligen Geistes, gelernt hat; und das ist wenigstens die theoretische Kenntnis der *res sacrae*, möglicherweise auch die allgemeine Zustimmung zu diesen, ein *habitus fidei* – während das Heilsvertrauen eben nie habituell werden kann. Aber das bestätigt nur, daß man zwischen der Frömmigkeit des Theologen und den Bedingungen seiner Berufstätigkeit, zwischen *theosebeia* und *theologia*⁴⁵, doch unterscheiden kann.

3. Das theologische System

Als praktische Fertigkeit ist die Theologie auf jeden Fall lehr- und lernbar. Unfraglich ist auch, daß sich Lehren und Lernen vor allem auf die Handlungsmittel, die aus der Heiligen Schrift zu schöpfenden Glaubenslehren, bezieht. Im

43. So erstmals *Balthasar Meisner*: *Philosophia sobria*, pars III, (wie Anm. 37), 128; ähnlich *Johann Gerhard*, (wie Anm. 38), § 31. Vgl. *Aristoteles*: *Nikomachische Ethik* 1099b.

44. *Balthasar Meisner*: *Philosophia sobria*, pars I, (wie Anm. 37), 299.

45. Mit Augustin (*De civitate Dei* X,1) *Balthasar Meisner*: *Philosophia sobria*, pars I, (wie Anm. 37), 8f.; 299; pars III, 93ff.; ähnlich *Jakob Martini*: *Vernunftspiegel*, Wittenberg 1618, 1034ff.

Blick hierauf läßt sich die Theologie nicht nur habituell oder *concretive* definieren, sondern auch systematisch oder *abstractive*, als System von Glaubensartikeln. So gesehen ist sie durchaus Theorie, wenn auch nicht »absolute«, sondern »respektive«, »an die Praxis angepaßte Theorie«: das Mittel der theologischen Praxis zur Hervorbringung frommer Praxis. Die Darstellung des theologischen Wissens folgt daher der analytischen Methode (richtiger: dem analytischen Ordo), beginnend mit dem Heilsziel, fortfahrend mit dem für das Heil bestimmten sündigen Menschen und abschließend mit den Prinzipien und Mitteln zur Erlangung dieses Zieles. Das Modell dieser Ordnung, das von der neuaristotelischen Wissenschaftslehre für praktische Disziplinen vorgeschlagen und erstmals von Bartholomäus Keckermann auf die Dogmatik angewandt worden war (freilich unter den oben berührten Umständen), wurde nach der Klärung des theologischen Praxisbegriffes auch in der lutherischen Theologie schnell herrschend. Johann Gerhards »Loci theologici« (1610/25) sind das letzte, fast überständige Beispiel einer nach der heilsgeschichtlichen Erkenntnisordnung, also nach einem theoretischen Modell, aufgebauten Dogmatik⁴⁶.

Die analytische Organisation des theologischen Wissens belegt aufs deutlichste, daß die Entwicklung der konfessionellen Dogmatik die gleichzeitige Professionalisierung der theologischen Praxis verarbeitet hat. Freilich löst sie das dabei auftretende Problem, wie das nun veränderte Verhältnis von Theorie und Praxis theologisch zu erklären sei, nicht restlos; ja sie läßt die wissenschaftslogische Problematik des theologischen Praxisbegriffes erst recht deutlich werden. Diese Problematik lag allerdings nicht einfach in der Einführung des analytischen Ordo und der damit verbundenen Einführung des Systembegriffes. Im Blick auf ersteres ist das schon deshalb unwahrscheinlich, als damit ja nur die gut lutherische Annahme eines besonderen Predigt- und Lehramtes bekräftigt wurde. Aber auch der Begriff des *systema* ist nicht das eigentlich Problematische. Sein Gebrauch zusammen mit oder anstelle von *ordo* stellt sogar auch ein Moment der Kontinuität zur älteren Lokalmethode dar, nämlich zu deren didaktischer Abzweckung. Denn dieser neue Begriff, der gegen 1600 aus der Lukianschen Definition von »Kunst« entwickelt wurde, stellt eine Synthese von melanchthonischen, ramistischen und zabarellischen Elementen dar: Er verknüpft die aristotelische Anforderung strenger Methode, d. h. Wissenschaft als habituell gewordener Kunst des Urteilens und Beweisens, mit der humanistisch-pädagogischen Anforderung wirksamer Kommunikation, d. h. übersichtlicher,

46. *Balthasar Meisner*: *Philosophia sobria*, pars III, (wie Anm. 37), 110; 118; auch *Nikolaus Hunnius*, (wie Anm. 22), §§ 76; 134; 202. Zu Gerhard vgl. *Richard Schröder*, (wie Anm. 8), 42 mit Anm. 10; 42 mit Anm. 29. – Nicht Georg Calixt, sondern Meisner ist der erste hier zu nennende Lutheraner, wie schon *Hans Emil Weber*: *Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik*. Leipzig 1908 (Neudruck Darmstadt 1969), 20ff., dargestellt hat.

vollständiger und brauchbarer Darstellung der Begriffe und Lehren einer wissenschaftlichen Disziplin⁴⁷.

Wenn somit der analytische Ordo der Dogmatik als System bezeichnet wurde, so besagte das nur, daß das theologisch Wißbare im einzelnen streng aus Prinzipien demonstriert und im ganzen nach Gesichtspunkten der Nutzbarkeit für den (ohnehin schon berücksichtigten) praktischen Zweck der Theologie dargestellt werden sollte. Man kann dies im wörtlichen Sinne sehen an den nun auch in der Dogmatik sich einbürgernden »Tabellen«, die den Zusammenhang des zu Lernenden in meist dichotomischen »Partitionen« graphisch vor Augen stellen; auch die jetzt neu gebildeten Kunstwörter wie »Ontologia«, »Anthropologia«, »Christologia« usw. sind diesem Systembegriff verpflichtet. Kurz, es handelt sich hier keineswegs um eine Theoretisierung der Theologie; in seiner ganzen pädagogischen Harmlosigkeit ist dieser Systembegriff weit entfernt von dem, den das neuzeitliche (die apriorische Einheit alles Wißbaren in der Einheit der Vernunft behauptende) Denken entwickelt hat.

Problematisch an der Darstellung der Dogmatik als analytisches System ist jedoch das Verhältnis des so gesicherten praktischen Gebrauchs des dogmatischen Wissens zu dem nach wie vor theoretischen Charakter der Begründung dieses dogmatischen Wissens mittels des demonstrativen Beweises aus der Heiligen Schrift (die analytische Methode im genauen Sinn des Wortes). Anders gesagt: Problematisch blieb das Verhältnis von Theologiebegriff und Schriftprinzip. Zwar mußte es hier vom Schriftprinzip aus gesehen nicht notwendigerweise Schwierigkeiten geben, denn die vom Heiligen Geist inspirierte Schrift war als solche in jedem Wort praktisch, »nütze zur Lehre, zur Erziehung« (2. Tim 3,16). Auch von der theologischen Praxis her gesehen war gegen den Schriftbeweis insofern nichts einzuwenden, als die Wirksamkeit der Schrift an der Mitteilung gerade von nicht Praktischem im Sinne von tätig Herzustellendem hing; in erster Linie enthielt sie jeder menschlichen Praxis schlechthin vorgegebene *dogmata fidei*, erst dann auch *praecepta morum*. Der Unterschied zwischen Glaubenslehre und Verhaltensanweisung war es ja, der die Definition der Theologie als reiner Kunstlehre (*ars*) oder reiner Handlungswissenschaft (*disciplina operatrix*) ausschloß. Aber es war auch genau dieser Unterschied, der in Gestalt der vom Schriftprinzip fest vorausgesetzten Differenz von Theorie und Praxis eine Diskrepanz zwischen theologischem Wissen und theologischer Praxis zur Folge hatte. Denn als strikt beweisende, argumentative, eben theoretische Disziplin erzeugte die Dogmatik ein gegenüber den Erfordernissen

47. Vgl. *Wilhelm Schmidt-Biggemann*: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg 1983, besonders 81 ff. Überholt ist damit *Otto Ritschl*: *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie*. Bonn 1906.

ihrer Praxis überschüssiges und ungleichartiges Wissen. Dieses Mehr ist die wissenschaftlich betriebene Dogmatik als konfessionsspezifische Formulierung der Glaubensartikel und ihrer exegetischen Demonstration. Diese dogmatische Aufgabenstellung hat im Zuge der Konfessionalisierung der Theologie das Problem ihrer Professionalisierung noch einmal verschärft.

4. Der professionelle akademische Theologe

Mit dem neuen Konzept theologischer Praxis haben die Theologen der Situation entsprochen, die durch die Etablierung konfessioneller Kirchen geprägt wurde. Dieses Konzept war aber insofern selber problematisch, als es nicht nur die Professionalisierung einer theologischen Praxis in Kirchen rechtfertigte, die gegen die römische Kirche das Priestertum aller Gläubigen bekannten, sondern darüber hinaus auch, da es die Konfessionalisierung der Dogmatik (und der sie begründenden Exegese) einschloß, zur Professionalisierung der theologischen Wissenschaft, im besonderen der Dogmatik, führte. Die Professionalisierung der Theologie im Dienste einer konfessionellen Kirche brachte schließlich den *accuratus theologus* hervor, den akademischen Theologen, der sich seine berufliche Fertigkeit auf ordentliche Weise durch sorgfältige Lektüre der Schrift und fleißige Untersuchung der göttlichen Geheimnisse, und zwar mit allen Hilfsmitteln von den Sprachen bis zur Philosophie, zu erwerben hatte, kurz: der durch eine Verstandesfertigkeit ausgezeichnet war. Im Unterschied zur *functio ministerii Ecclesiastici*, d. h. zum einfachen Prediger und Kirchendiener bestand seine besondere Aufgabe in der Wahrnehmung der *accurata et perfecta scientia theologica*: Befestigung der geltenden Lehre; Widerlegung der gegnerischen Irrtümer; die für beides nötige genaue Exegese der Bibel⁴⁸. Offensichtlich ist dieser wissenschaftliche Theologe vor allem Dogmatiker, und dieser akademische dogmatische Theologe, der sein theologisches Wissen instrumentell distanziert einsetzt oder doch einsetzen kann, ist eigentlich der konfessionelle Theologe.

Diese Konstellation ergab sich in der lutherischen und in der reformierten Theologie gleichermaßen (insofern bewährt sich auch hier der komparatistische Charakter des Begriffs der »Konfessionalisierung«⁴⁹). Das Problem, das sich die berufsmäßigen Theologen als Wissenschaftler damit selbst gestellt hatten, wurde auch in beiden Konfessionen vergleichbar, und zwar jeweils nicht

48. *Balthasar Meisner*: *Philosophia sobria*, pars I, (wie Anm. 37), 9f.; 14–22; *Jakob Martini*, (wie Anm. 45), 971 ff.

49. Vgl. *Heinz Schilling*, (wie Anm. 21), 7–9; *Ders.*: Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620. In: *Historische Zeitschrift* 246, 1988, 1–45, hier 30ff.

einheitlich erfaßt. In der lutherischen Theologie haben sich bis etwa 1620 drei Lösungen herausgestellt, von denen keine sich überall durchsetzen konnte, keine aber auch ganz verdrängt wurde. Zwei dieser Lösungen sind in sich eindeutig und einander entgegengesetzt, eine dritte Lösung versucht eine labile Balance der Extreme zu halten.

Eine ganz klare Option war die Forderung der völligen Einheit des Theologen, des Pfarrers und des Frommen in einer Person und eine dies spiegelnde, fromme Theologie, d. h. eine *theologia renatorum*. Vorgetragen wurde sie von den Kritikern der methodischen Ausdifferenzierung der wissenschaftlichen Theologie im ausgehenden 16. Jahrhundert, daher besonders auch von Theologen, die nicht an der Universität, sondern in leitenden Kirchenämtern tätig waren. Hier ist an erster Stelle sicherlich Johann Arndt zu nennen, der beispielsweise die Vorrede zum 3. Buch des »Wahren Christentums« (1607) dazu benutzt, das jetzige »gemeine Studium Theologicum«, das »in blosser Theoria und Wissenschaft besteht« anzuprangern und der Kunst der »Gelehrten« den inwendigen Schatz der »Heiligen« dringlich vor Augen zu stellen, oder der in seinem Bedenken über Taulers Theologie den Zweck der ganzen Theologie in die Vollkommenheit des Menschen setzt, nämlich in die Verwandlung der Lehre Christi ins Leben und die Vereinigung mit Gott⁵⁰. Hier ist aber auch die Kritik Hermann Rahtmanns am lutherischen Schriftprinzip einschlägig; dessen spiritualistische Alternative, für die fromme theologische Praxis ein durch vorgängige innere Geisterleuchtung gelenktes Verstehen des äußeren Wortes zu verlangen, konnte in einer lutherischen Theologie freilich nicht akzeptiert werden⁵¹. Innerhalb der Universität hat etwa Daniel Hofmann, in der Nachfolge Tilemann Heßhus' und mit Berufung auf Luther, für eine Theologie der Wiedergeborenen gekämpft. Die Behauptung einer dem Glauben eigentümlichen Vernünftigkeit hat Hofmann allerdings zur (vermeintlich Lutherschen) These von der doppelten Wahrheit verleitet, mit der er seinem philosophischen Gegner Cornelius Martini denn auch unterlag; die obrigkeitliche Maßregelung im Jahr 1601 (die übrigens dem landständischen Adel einen Verbündeten nahm) brauchte sich nur auf die Universitätsstatuten zu beziehen, die Wissenschaft und Frömmigkeit, gut melanchthonisch, als sich ergänzende Gottesgaben koordinierten⁵². Das Theologiekonzept Hofmanns wurde von Freunden und Schülern

50. *Johann Arndt*: Fünf Bücher vom wahren Christentum. Ausgabe Minden 1714, 725 f.; 1242.

51. Vgl. *Hans Halverscheid*: Lumen spiritus prius quam scriptura intellecta. Hermann Rahtmanns Kritik am lutherischen Schriftprinzip. Dissertation Marburg 1971.

52. Vgl. *Horst Dreitzel*: Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die »Politica« des Henning Arnisaenus. Wiesbaden 1970, 74 ff.; *Inge Mager*: Lutherische Theologie und aristotelische Philosophie an der Universität Helmstedt im 16. Jahrhundert. In: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

um eine den akademischen *rationistae* entgegengesetzte »christliche Philosophie« ergänzt; gegen solche »enthusiastischen Vernunftstürmer« wiederum schrieb der Wittenberger Philosoph und Theologe Jakob Martini seinen theologiegeschichtlich sehr aufschlußreichen »Vernunftspiegel« (1618). Über jene Tradition, die sich teils auf die Rezeption Arndts zurückzog, teils auf Jakob Böhme einging, ist bislang freilich nur wenig bekannt⁵³.

Eine ebenso klare, jedoch genau entgegengesetzte Option kam ebenfalls aus Helmstedt (und war politisch dem fürstlichen Lager zugehörig). Erstmals formuliert wurde sie von dem bedeutendsten theologischen Schüler Cornelius Martinis und gerade hierin nicht unbeeinflusst durch diesen, von Georg Calixt. Dessen Theologiebegriff stimmt, wie neuere Untersuchungen ergeben haben, hinsichtlich des praktischen Zwecks und des analytischen Ordo ganz mit den oben genannten Wittenberger und Gießener Theologen überein; er unterscheidet aber nun sehr bestimmt zwischen der wissenschaftlichen Theologie und der Frömmigkeit des Theologen. Damit geht auch eine Verselbständigung der wissenschaftlichen Theologie gegenüber dem kirchlichen Amt einher, die nicht nur die Tätigkeit des akademischen Theologen professionalisiert (so hat Calixt nie gepredigt), sondern eine wesentliche Voraussetzung der Calixtschen Bemühung um die kirchliche Union auf der Grundlage des biblischen und altkirchlichen dogmatischen Konsenses darstellt⁵⁴. Denn die Annahme, nur die Deduktionen aus den gemeinsamen Prinzipien seien (fälschlicherweise) verschieden, bestreitet den bestehenden Konfessionen, sich durch ihre eigentümliche Frömmigkeit und eine dieser entsprechenden Dogmatik spezifizieren zu können – was ein Theologiebegriff, der Wissenschaft und Glaube prinzipiell verknüpfte, bei aller Berufung auf die biblische Grundlage ja eben erlaubte. Während diese beiden Lösungen des Problems einer wissenschaftlichen Theologie, wenn auch von verschiedenen Seiten her, zugleich konfessionskritische Momente enthielten, stellt die dritte, mittlere Option die eigentlich konfessionelle dar. Klar ist bei ihr, daß die einfache Gleichsetzung, aber auch die grundsätzliche Trennung von theologischer und frommer Praxis ausgeschlossen sind. Weniger eindeutig ist jedoch, wie ein mehr als zufälliger Zusammen-

73, 1975, 83–98; *Walter Sparr*: Doppelte Wahrheit? In: *Friedrich Mildenerger, Joachim Tracke* (Hgg.): Zugang zur Theologie. Festschrift Wilfried Joest. Göttingen 1979, 53–78.

53. Vgl. immer noch *Peter Petersen*: Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig 1921 (Neudruck Stuttgart – Bad Cannstatt 1964), 263 ff.; speziell zu Johann Angelius von Werdenhagen vgl. *Horst Dreitzel*, (wie Anm. 52), 46f., 78f.

54. Vgl. *Johannes Wallmann*, (wie Anm. 36), passim; *Peter Engel*: Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit. Untersuchungen zur Theologie Georg Calixts. Göttingen 1976, besonders 56ff.; *Inge Mager*: Einführung zu: Georg Calixt: Werke in Auswahl 1. Göttingen 1977, 9ff.

hang dabei gedacht ist; hier sind selbst bei einander persönlich nahestehenden Theologen die Unterschiede beträchtlich. So stellt etwa Balthasar Meisner die fragliche Personalunion als selbstverständliche und wünschbare dar, schließt aber eine *theologia nonrenatorum* nicht völlig aus, und das sogar auf die einfachen Kirchendiener bezogen. Dagegen nimmt Johann Gerhard die Maßgabe, daß der Theologe, der durch die Schrift vom Heiligen Geist erleuchtet sei, die Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse in den *affectus cordis* und die *exsecutio operis* übersetzen müsse, sogar in die Definition der Theologie auf – ohne die hier entscheidende Frage auch nur anzusprechen⁵⁵. Daß die lutherische Theologie hier vor einem kaum lösbaren Problem stand, läßt sich auch an der unausgeglichenen Stellungnahme ein und desselben Theologen beobachten. So erklärt beispielsweise Meisner, daß auch der einfache Kirchendiener, der recht predige und die Sakramente verwalte, Kranke besuche, Angefochtene tröste usw., kraft dieser seiner geistlichen Gabe ein Theologe genannt werden dürfe, auch wenn er nicht philosophisch gebildet oder kontroverstheologisch kompetent sei; und doch vermochte derselbe Meisner in einem langen, erbittert geführten Streit mit dem oben genannten Cornelius Martini nicht plausibel zu zeigen, warum in der Theologie nicht stets in *forma syllogistica* gesprochen werden müsse: Er konnte die theologische Praxis der »einfachen Anrede« aufgrund der Schrift, deren Recht er vertrat, dem für die wissenschaftliche Theologie auch von ihm selbstredend nicht bestrittenen Erfordernis formal explizierbarer Schlüssigkeit im Schriftbeweis (an welcher Martini allein interessiert war, unterstützt von Calixt) nicht klar und einwandfrei zuordnen⁵⁶.

Die Inkonsistenz im Selbstverständnis der professionalisierten und dogmatisch konfessionalisierten Theologie wurde denn auch zum Ausgangspunkt weiterer, innerkonfessioneller Dissoziationen. Der wichtigste hier zu nennende Name ist der des Jenenser Johannes Musaeus, der das bisherige Zugeständnis, daß die »genaue Theologie« Sache allein der akademisch Gebildeten sei, zu der These erweitert, daß nur der *habitus religionis* den Gelehrten und den Ungelehrten gemeinsam sei, der *habitus theologiae* dagegen nur den ersteren zukomme, welche die dazu nötige Berufs-, d. h. Verstandesfertigkeit erworben hätten. Aus dieser These folgte nichts weniger als der Verzicht auf den praktischen Charakter der Theologie als ganzer: Musaeus, der sich schon mit dem cartesischen Rationalismus und der deistischen Christentumskritik konfrontiert sah, leitete mit seiner Positivierung der wissenschaftlichen Theologie deren schleichende Entkonfes-

55. *Balthasar Meisner*: *Philosophia sobria*, pars I, (wie Anm. 37), 298; 301; ebenso *Jakob Martini*, (wie Anm. 45), 914f.; 1011; 1022f. *Johann Gerhard*: *Loci theologici*, Prooemium §§ 10, 31; vgl. *Johannes Wallmann*, (wie Anm. 36), 56f.

56. Vgl. *Walter Sparrn*, (wie Anm. 8), 28 ff.

sionalisierung ein⁵⁷. Nicht zuletzt ihm gegenüber (erst recht natürlich gegenüber Calixt) gab es noch einmal einen Versuch, den Status der wissenschaftlichen Theologie im Verbund mit der theologischen Praxis und der frommen Praxis des Theologen zu fixieren. Im Zuge der synkretistischen Streitigkeiten versuchten die Theologen um Abraham Calov, das konfessionell dogmatische System statt wie bislang in concreto, d. h. in Gestalt der labilen Personalunion von Dogmatiker, Prediger und Christ, nunmehr in abstracto zu stabilisieren, nämlich durch die Verpflichtung des Dogmatikers auf die geltenden Bekenntnisse, d. h. durch eine gleichsam potenzierte Konfessionalisierung. Denn bislang hatte der Dogmatiker das vor Ort gültige Bekenntnis zu unterschreiben und ihm in seiner Lehre zu entsprechen, aber niemals waren solche Bekenntnisse bei der Entscheidung von Lehrstreitigkeiten eingesetzt worden; sie waren mit anderen Worten nicht ihrerseits Bekenntnisgegenstand⁵⁸. Der Wittenberger Versuch eines »Consensus repetitus fidei vere Lutheranae« von 1655 scheiterte freilich, an Musaeus nicht weniger als an den Helmstedtern.

Der Punkt des Versuchs, nicht nur die lutherische Dogmatik, sondern auch die Personalunion von Dogmatik, Predigt und Frömmigkeit als solche zu konfessionalisieren, markiert zugleich den Anfangspunkt der Auflösung der lutherischen Theologie in ihrer konfessionellen Gestalt.

57. *Jobannes Musaeus*: *Introductio in theologiam*. Jena 1679; *Carl Heinz Ratschow*, (wie Anm. 20), 43; wie *Hans Emil Weber*, (wie Anm. 46), 52f..

58. *Jobannes Wallmann*: Die Rolle der Bekenntnisschriften im älteren Luthertum. In: *Martin Brecht, Reinhard Schwarz* (Hgg.): *Bekenntnis und Einheit der Kirche*. Studien zum Konkordienbuch. Stuttgart 1980, 381–392.