

Evangelium und Norm

Über die Perfektibilität des Bekenntnisses
in den reformatorischen Kirchen

Walter Sparr

Jörg Baur zum 17. 7. 1980¹

Die schönen Tage in Augsburg, die Tage des Jubiläums der *Confessio Augustana*, sind zu Ende. Verlassen wir es heiterer, oder sind wir vergeblich dort gewesen – angesichts der Schwierigkeiten mit allem „Bekenntnis“,

¹ Diese Widmung meint nicht nur das angezeigte Datum, sondern auch den Tatbestand, daß *Jörg Baur* einer der wenigen Vertreter der systematischen Theologie ist, die sich engagiert mit dem Thema auseinandersetzen. Die folgenden Überlegungen versuchen, seine Anstöße zu verstehen und fortzuführen. Sie beziehen sich insbesondere auf folgende Arbeiten: *Bekenntnis und Kirche. Zur Verständigung über die Leuenberger Konkordie*. Stuttgart 1973; *Lehre, Irrlehre, Lehrzucht*, in: *ZevKr* 19, 1974, 225–252, jetzt in: *Einsicht und Glaube. Aufsätze*, Göttingen 1978, 221–248; *Freiheit und Bindung. Zur Frage der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre*, in: *Einsicht und Glaube*, 249–268; *Kirchliches Bekenntnis und neuzeitliches Be-*

die uns im kirchlichen Alltag wieder einholen werden? Zwar ist die CA im Augsburg des Jahres 1980 Anlaß eines Festes vieler verschiedener, in der verpflichtenden Erinnerung an die Augsburger Ereignisse von 1530 übereinstimmender Kirchen gewesen. Aber wo kommt der verpflichtende Charakter dieser Erinnerung im Leben dieser Kirchen selbst zur Geltung: dort, wo ihre Einheit sich im Fortgang ihres Dienstes immer neu herausbildet, oder dort, wo sie gegen drohende Auflösung abgegrenzt werden soll? Die Antwort scheint dem Slogan überlassen werden zu dürfen: Lehre trennt, Dienst verbindet!

Mag die Suggestion der Parole von der falschen Alternative zehren; sie ist auch in diesem Fall nicht einfach Fiktion. Denn nur scheinbar zwingend ist die Logik, daß der einenden Bedeutung des Bekenntnisses eine trennende Bedeutung, daß der „Lehre“ ohne weiteres, sozusagen symmetrisch, die Verwerfung der „Gegenlehre“ entsprechen müsse. Die CA jedenfalls scheint dieser Logik nicht zu folgen – ihre Verwerfungen, auf Dritte bezogen, dienen eher dem Nachweis der Übereinstimmung ihrer Lehre mit der des Gegenüber. Daß Position und Negation im Bekenntnis in einem ungleichen und zeitlich veränderlichen Verhältnis stehen, setzt auf ihre Weise noch die Leuenberger Konkordie voraus, wenn die beteiligten Kirchen erklären, die überlieferten gegenseitigen Verwerfungen seien nun gegenstandslos geworden, einander aber zugleich auch die fortdauernde Treue zur jeweiligen Bekenntnisüberlieferung bescheinigen. Ob und wie eine falsche Lehre in einem Bekenntnis als solche bezeichnet, mißbilligt, gar verdammt wird, scheint demnach mit seiner *situation* zusammenzuhängen. Insbesondere dürfte hier derjenige Unterschied der Situation wichtig sein, der den praktischen Gebrauch und die theologische Eigenschaft des Glaubensbekenntnisses selbst betrifft. Denn es liegt am Tage, daß ein Bekenntnis des Glaubens dort eine andere Bedeutung hat, wo es von allen ausgesprochen oder wiederholt wird, die *de facto* zur Übereinstimmung in dem darin beschriebenen Glauben kommen, in der also Einheit im Glauben entsteht, eine andere Funktion aber dort, wo es von denjenigen beansprucht wird, die *de jure* nach seiner Maßgabe die Lehre anderer zu beurteilen haben, in der also ein kirchenleitendes Amt die Einheit der Lehre des Glaubens erhalten soll, im äußersten Fall eben durch Ausscheidung der falschen Lehre. Diese verschiedenen Situationen mögen in der Geschichte der reformatorischen Kirchen nicht nur aufeinander folgen, sondern zur selben Zeit typisch in ihnen auftreten – der Unterschied der Funktion des Glaubensbekenntnisses in seiner ‚ersten‘ und in seiner ‚zweiten‘ Situation wird umso schmerzlicher spürbar: Es läßt sich nicht verheimlichen, daß der Vollzug des Bekenntnisses seinem Wesen nicht bloß äußerlich ist.

wußtsein, in: Wenzel Lohff / Lewis W. Spitz (Hg.), Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der lutherischen Reformation. Stuttgart 1977, 315–335, jetzt in: Einsicht und Glaube, 269–289. – Der „gesteigerten Unfähigkeit“, die Jörg Baur der akademischen Theologie attestiert, „die Thematik auch nur zu erörtern“, aaO. 223, sei im folgenden bescheiden, aber hoffentlich *ipso facto* widersprochen.

Was bedeutet es aber für das Bekenntnis des Glaubens selbst, daß es einerseits die spontane Verantwortung des tatsächlich, in der Vielfalt seiner Äußerungen gelebten Glaubens, den Ausdruck einer potentiell universalen, ‚weichen‘ Einheit, andererseits aber die normative Lehre der Kirche, den Ausdruck einer faktisch partikularen, ‚harten‘ Einheit darstellt? Der Gebrauch eines Glaubensbekenntnisses als justitierbarer Norm könnte seiner Eigenschaft, Ausdruck des Ist einer Übereinstimmung im Glauben zu sein, in bestimmter Hinsicht geradezu widersprechen. Denn alles normative Soll gehört der theologischen Kategorie des *Gesetzes*, der Glaube und sein Ausdruck als solcher aber zweifellos der des *Evangeliums* zu. So gesehen ist das Bekenntnis „nicht eine Angelegenheit des Gesetzes, sondern des Evangeliums. Wie aber reimen sich Evangelium und Norm zusammen?“²

Daß diese Frage nicht ohne Antwort bleiben darf und doch nicht abschließend beantwortet werden kann, haben alle die Fälle vor Augen geführt, in denen der kirchenleitende Gebrauch des Bekenntnisses als Lehrnorm in rechtsförmigen Verfahren ausgeübt worden ist und zur Feststellung und Verwerfung einer abweichenden Lehre geführt hat. Die geringe Zahl dieser Lehrbeanstandungsverfahren läßt keinen Schluß auf das Gewicht der Frage zu. Denn dem möglichen Widerspruch zwischen dem evangelischen Auftrag der Kirche und ihrer rechtsförmigen Existenz in der Welt tragen die seit 1910 eingeführten gesetzlichen Regelungen der Lehrbeanstandung selbst schon Rechnung. Sie trennen bekanntlich die Entscheidung eines Spruchkollegiums über die beanstandete Lehre und die Rechtsfolge dieser Entscheidung, sie suchen mithin jeden Anschein eines Disziplinarverfahrens zu vermeiden. Freilich wird auch dadurch die Gefahr des Widerspruchs zwischen Gewissen und Disziplin nicht ein für allemal gebannt. Das zeigt schon der Umstand, daß der Preis der Unterscheidung von geistlicher Freiheit und rechtlichem Zwang die Starrheit der rechtlichen und administrativen Folge der geistlichen Entscheidung ist. Das Lehrbeanstandungsverfahren richtet sich in seiner Rechtswirkung daher nicht gegen den falschen Lehrer, auch nicht eigentlich gegen die falsche Lehre, sondern gegen das Lehramt des Betreffenden, und es bleibt dabei, daß das ganze Verfahren zur „Wahrnehmung von Kirchenleitung“ gehört³.

Die Asymmetrie zwischen einander und trennender Bedeutung der Bekenntnisse ist dann aber ein Problem, das nicht erst an den Rändern der Kirche auftaucht, sondern in ihren Grundlagen seinen Ort hat: dort, wo sie das Ungleichmaß von Gesetz und Evangelium in sich *institutionalisiert*. Die innere Unausgeglichenheit der Kirche als einer Institution, die durch Universalität, aber auch Partikularität, durch Aktualität, aber auch Permanenz ausgezeichnet ist⁴, scheint die Spannung von geistlicher Freiheit und rechtlichem Zwang unvermeidlich zu machen und immer neu

² Baur, Bekenntnis und Kirche, 9.

³ K. Schlaich, Das Recht der Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung in der Kirche, in: M. Brecht / R. Schwarz (Hg.), Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, Stuttgart 1980, 491–512, hier: 501.

⁴ W. Huber, Kirche. Stuttgart 1979, 32ff.

hervorzubringen. Dieser Widerstreit scheint sich dann kraft seiner Struktur auch immer neu zu dem Dilemma verfestigen zu müssen, daß Geist und Recht oder, polemisch gewendet, Beliebigkeit und Fremdbestimmung sich gegeneinander isolieren. Im Extrem würden sich dann ‚Bekenntnis‘, nämlich die *Subjektivität des gläubigen Gewissens*, und ‚Bekenntnis‘, nämlich die *Objektivität der institutionellen Norm*, gegenseitig fixieren – und paralisieren. Dieser Ausgang, obwohl bekanntlich nicht immer verhindert, kann schlechterdings nicht im Interesse der Kirche liegen. Er wird nun gewiß weder dadurch vermieden, daß die Kirche die überlieferten Bekenntnisse zugunsten grundsätzlicher Unentschiedenheit außer Kraft setzt, noch auch dadurch, daß sie, wie J. Baur dies nennt, die „kleinkatholische Lösung“ vorzieht, sie zum Mittel der kirchlichen Selbsterhaltung zu legalisieren. „Die Kirche kann die Spannung zwischen Einheit und Trennung von sich aus nicht zugunsten der einen Größe auflösen“⁵. In der Tat – aber sie kann und muß mit einem strukturellen Problem aktuell umgehen lernen.

Hierfür scheint es nützlich, das Ungleichmaß zwischen einender und trennender Bedeutung der überlieferten Bekenntnisse genauer zu erfassen, als dies in einer strukturellen ekklesiologischen Analyse möglich scheint. Sie ergänzend, muß man die Frage, ob und wie die Bedeutung der Bekenntnisse als ausgrenzender Norm der Lehre des Glaubens mit ihrer Bedeutung als Ausdruck der Einheit im Glauben zusammenbestehen kann, im Blick auf die Gegenwart stellen, als auf eine bestimmte Zeit der Geschichte der Kirche und dieser ihrer Bekenntnisse. Der Beantwortung dieser Frage sollen drei Thesen dienen.

These I. Die gegenwärtigen Schwierigkeiten mit dem normativen Gebrauch der überlieferten Bekenntnisse sind eigentümlich *neuzeitliche* Schwierigkeiten. Der Mangel an Plausibilität im *Normativen* wird erst im Zusammenhang der Vorgänge wirklich erfaßt, die in der Neuzeit zum Verlust schon des *evangelischen* Gebrauchs der Bekenntnisüberlieferung führen. Den neuzeitlichen Begriff „Bekenntnis“ auf die überlieferten Bekenntnisse anzuwenden, stellt sonst fast eine Äquivokation dar, in deren Aufklärung daher der erste Schritt zur Lösung der gegenwärtigen Probleme bestehen muß.

1. Es genügt hier natürlich nicht, auf den unbestreitbaren Sachverhalt hinzuweisen, daß es rechtsförmige Lehrbeanstandungsverfahren auf der Grundlage der kirchlichen Bekenntnisse erst in neuerer Zeit, genau genommen sogar erst seit der Wende zum 20. Jahrhundert, gibt. Denn erst nach dem Abbau der staatsrechtlichen Verpflichtung wie aller so auch der kirchlichen Amtsträger auf die bekenntnisgemäße Verwaltung ihrer Ämter, erst im konfessionsneutralen Staat also, waren die protestantischen Kirchen überhaupt veranlaßt, die Loyalität ihrer Amtsträger in Verfahren eigenen Rechts und dann allerdings auf der Grundlage ihrer (wie auch im-

⁵ Baur, Bekenntnis und Kirche, 36.

mer bestimmten) konfessionellen Verfassung der Prüfung zugänglich zu machen. Doch datiert die nunmehr offensichtliche Zweideutigkeit eines solchen Verfahrens nicht erst seit der Säkularisierung des Staatswesens, sondern schon seit den reformatorischen Ursprüngen der Kirche; einer Kirche, in der einerseits ein kanonisches Recht, in der andererseits der Antinomismus keinen Platz hatte. Immerhin ist dieser Sachverhalt vermutlich ja nicht ohne Bedeutung für die Möglichkeit jener Säkularisierung gewesen; und im Bereich des Übergangs, dessen vielfache Verschränkungen von Zusammenhang und Gegensatz mit der Formel der „Säkularisierung“ allerdings kaum zureichend erfaßt werden, muß nun doch jene wichtige Verschiebung in den äußeren Bedingungen für die Bedeutung des Vollzugs religiöser Bekenntnisse berücksichtigt werden, die im neuzeitlichen „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ zu suchen ist⁶.

Im Blick hierauf läßt sich nämlich wohl sagen, daß die konfessorische Selbstdarstellung der Reformation die *res publica* in einer bislang ungewöhnlichen Weise beansprucht – und freigegeben hat. Es läßt sich aber auch nicht bestreiten, daß die hier vergleichsweise einfache Unterscheidung der „geistlichen“ Ansprüche seitens der ihren Glauben Bekennenden von den Belangen der „weltlichen“ Öffentlichkeit sich dann im Übergang zur Neuzeit mehrfach kompliziert hat. Denn nicht nur hat sich jene Öffentlichkeit, vor allem nach ihren politischen, sozialen und ökonomischen Faktoren, in sich differenziert; die ihr zunächst gegenüberstehende religiöse Sphäre hat sich ihrerseits als politischer Faktor erwiesen, der darum nunmehr in andere Konkurrenzen und Koalitionen verwickelt werden konnte, als dies vordem zu erwarten gewesen wäre. Dies gilt insbesondere hinsichtlich des Umstandes, daß die Problematik des neuzeitlichen (Miß-)Verhältnisses zwischen Staat und Gesellschaft zu einer höchst ambivalenten *Privatisierung* des religiösen Bekenntnisses geführt hat. Von Ambivalenz muß man hier insofern sprechen, als das religiöse Bekenntnis dort, wo nun die politische Öffentlichkeit selbst Glaubensbekenntnisse verlangt, in seinem eigenen Anspruch auf Öffentlichkeit bestritten wird, und insofern dort, wo die Verkehrsformen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit dem religiösen Bekenntnis jegliche unterscheidende Bedeutung nehmen, dessen Anspruch auf Öffentlichkeit ins Leere laufen lassen. Ob durch die Exklusivität einer offiziellen Ideologie oder ob durch die Inklusivität einer öffentlichen Meinung bedingt: In jedem Fall beraubt die Privatisierung das Bekenntnis der Authentizität, die ihm einst eben als ‚privates‘, dh. unvertretbar und unersetzlich eigenes, inneres Bekenntnis in seinem Gegenüber zur äußeren Öffentlichkeit nicht nur postulatorisch, sondern auch faktisch zugekommen war.

⁶ J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit (1962). Neuwied/Berlin 1974⁶, 17ff; G. Sauter, Bekenntnis heute – Erwartungen an die Theologie (1970), in: Erwartung und Erfahrung. Predigten, Vorträge und Aufsätze, München 1972, 208–241, hier: 212f.225ff. Speziell zum Problem der „öffentlichen Meinung“ vgl. Baur, Freiheit und Bindung, 261ff, zum Problem der „Säkularisierung“ in diesem Zusammenhang vgl. H. Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg/München 1965.

Die neuzeitliche Privatisierung des Bekenntnisses, die es dem Kommerz so gut wie der Administration ausliefert, wird keineswegs dadurch weniger problematisch, daß die den reformatorischen Bekenntnissen verpflichteten Kirchen ihrerseits einen Ausschnitt, und zwar einen politisch eindeutig, sozial aber umso undeutlicher abgegrenzten Ausschnitt der neuzeitlichen Öffentlichkeit darstellen. Denn in ihm ist das Verhältnis zwischen möglicherweise abweichenden Bekenntnissen und dem Bekenntnis der Kirche von dem gleichen Dilemma bedroht wie das zwischen religiösem Bekenntnis und säkularer Öffentlichkeit überhaupt. Der Spielraum zwischen dem Ausschluß jedes abweichenden und dem Einschluß jedes beliebigen Bekenntnisses wird durch die besonderen Regeln religiöser Kommunikation nicht ohne weiteres leichter zugänglich – im Gegenteil, die Probleme verschärfen sich hier noch, weil diese Regeln in der Kirche von recht weltlichen Regeln der Meinungsbildung überlagert werden. Man versuche nur einmal, die „Könige“, vor denen die reformatorischen Bekenntnisse furchtlos gesprochen sein wollen⁷, im Kontext der öffentlichen Meinung innerhalb und außerhalb der Kirche wiederaufzufinden, um die ‚objektive‘ Verschiedenheit jedes Bekenntnisses unter neuzeitlichen Umständen gegenüber seiner Situation im Zeitalter der Reformation zu bemerken.

2. Eigentümlich neuzeitlich könnte man die gegenwärtigen Schwierigkeiten mit dem normativen Gebrauch der überlieferten Bekenntnisse auch im Blick auf den wiederum unbestreitbaren Tatbestand nennen, daß die Gegenwart von ihnen durch den „garstigen Graben“ des *Bewußtseins historischer Differenz* getrennt wird. Dieser Graben ist vielleicht nicht so tief wie derjenige, den G. E. Lessing zwischen seiner Zeit und der biblischen Tradition unüberwindlich gezogen sah, aber doch tief genug, um die Selbstverständlichkeit der Geltung und die Eindeutigkeit des Inhaltes konfessioneller Tradition in unerreichbare Ferne zu rücken. Wie mühselig ein rechtsförmiges Verfahren sein muß, dessen Grundlagen fraglich und dessen Mittel strittig werden, liegt auf der Hand; nicht nur die durchgeführten, sondern noch mehr die unterlassenen Lehrbeanstandungsverfahren bestätigen das auf ihre Weise.

Trotzdem ist das historische Argument als solches nicht zureichend, sogar irreführend. Denn es verleitet zur Annahme, daß das Problem vor allem in der Unverständlichkeit der Inhalte der überlieferten Bekenntnisse zu suchen sei und daß seine Lösung darin bestehe, deren Rückstand aufzuholen und ihre fremd gewordenen, „überholten“ Vorstellungen in das „moderne Denken“ zu übersetzen. Dies freilich setzt voraus, daß die modernen Anschauungen den früheren einfach, auf einer bloßen Zeitlinie nachfolgen, daß die Fremdheit zwischen beiden Größen ein quasi neutrales, beide gleichermaßen von außen treffendes Schicksal bedeutet und daß diese Fremdheit daher durch den Bezug auf ein ihnen gemeinsames, von ihrer Verschiedenheit aber unberührtes Drittes, auf eine gleichbleibende (sei's

⁷ BSLK, Göttingen 1979⁸, 31, nach Ps 119, 46.

ontologisch, sei's anthropologisch zu formulierende) Struktur zu überbrücken sei. Eine solche Hermeneutik vermag historische Differenz zu „überbrücken“ nur um den Preis einer abstrakten, bloß negativen Bestimmung der Differenz selbst, dh. um den Preis, daß die jeweilige geschichtliche Bestimmtheit des Verschiedenen und Fremden verwischt wird. So aber bleibt der möglicherweise gegebene *Zusammenhang*, und sei es der einer Abstoßung oder einer Verdrängung, außerhalb des Gesichtskreises; es wird m. a. W. der *Umformungsprozeß* nicht wahrgenommen, der die Positionen auch diesseits und jenseits eines garstigen historischen Grabens verbindet: Es bleibt unklar, auf welche Weise sich die Neuzeit aus der konfessionellen Tradition und ihrer Autorität herausgearbeitet hat. Es bleibt unbegriffen, was die entstandene Fremdheit *in concreto*, dh. im Blick auf die Verschiedenheit der theoretischen und praktischen Konstellation besagt, in denen die überlieferten Bekenntnisse jeweils zu stehen kommen und die ihre Bedeutung bestimmt.

Von Verschiedenheit, ja Gegensatz muß man hier allerdings sprechen; aber eben von bestimmtem, zugleich Zusammenhang verwirklichendem Gegensatz. Schon frühe Äußerungen des neuzeitlichen Selbstbewußtseins lassen, wo es sich nicht taktisch verfremdet, keinen Zweifel daran, daß es die beginnende Entwertung von Herkommen und Überlieferung, welche Ursachen im übrigen immer angeführt werden könnten, auch als eigene *emanzipatorische Leistung* reklamiert. Eben darin definiert es seine Zeit als die seinige und, wenn auch noch nicht sogleich terminologisch, als Neuzeit (auf diesen Kontext sollte mit dem Gebrauch des Terminus schon bisher verwiesen werden). Es ist der ‚subjektive‘ Anspruch der kritischen Vernunft auf *libertas sentiendi, judicandi et loquendi*, um mit B. Spinoza zu reden⁸, der die Inhalte der überlieferten Religion und des ihr verpflichteten theologischen Denkens in Distanz rückt, nämlich zu Objekten der historischen Kritik und zu Funktionen der politischen Praxis macht. Dies trifft vor allem und zuerst die konfessionell spezifischen Inhalte des christlichen Glaubens, als theoretisch nicht ausweisbar und praktisch gefährlich. Dafür ist sicherlich ein Grund, daß die verschiedenen Konfessionen das Verhältnis ihrer universalen und ihrer partikularen Momente nicht so deutlich abgeklärt hatten, daß sie nicht auch in politische oder doch politisch ausmünzbare und dann, wie im Dreißigjährigen Krieg erfahren, katastrophale Konkurrenz hätten geraten können. Aber dies ist nur einer der Gründe. Denn die Kritik setzt nur scheinbar, wie dies der bekannte Logausche Sinnspruch noch vermuten läßt, bei den gegenseitigen Bestreitungen der verschiedenen Inhalte an, sie löst vielmehr schon die ihnen allen zugrundeliegende *Inhaltlichkeit als solche* auf. Gefragt wird nicht mehr, welches Bekenntnis denn nun das *wahre* sei, sondern vielmehr, ob Bekenntnisse des Glaubens überhaupt *wahrheitsfähig* seien: Das konfessionelle Problem wird radikalisiert und mit dem Problem der Legitimationskraft religiöser Offenbarung identifiziert.

⁸ *Baruch de Spinoza*, Tractatus Theologico-Politicus, Praefatio. Cap. XX, in: Opera/Werke, Bd. I., hg. von G. Gawlick / F. Niewöhner, Darmstadt 1979, 4ff.600ff (als Erklärung der *libertas philosophandi*).

Auf der Grundlage der Kritik aller sich als offenbart ausgebenden Inhalte von Religion wird die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit der Konfessionen nun emphatisch verneint – nicht nur von B. Spinoza, sondern ebenso entschieden von Th. Hobbes, H. Cherbury, Voltaire, um nur einige Protagonisten zu nennen. Die Emphase ist durchaus am Platze, denn noch die reformatorischen Bekenntnisse, wie ‚subjektiv‘ sie auch motiviert sein mochten, rücken doch niemals von der inhaltlichen Bestimmtheit ab, den der Bezug auf die biblische Offenbarung erfordert; ja gerade sie nicht, seitdem Luther, die erasmische Liberalität attackierend, den „assertorischen“ und „dogmatischen“ Charakter des Bekenntnisses des Glaubens eingeschärft hatte⁹. Als überhaupt inhaltlich bestimmte lassen auch die reformatorischen Bekenntnisse jene grundsätzliche Unentschiedenheit nicht zu, die für unvoreingenommene Prüfung unerlässlich scheint. Unerlässlich wird ein solcher Abstand für die Kritik, ohne welche die nunmehr beanspruchte Unbedingtheit der Selbstbestimmung auch in Sachen Religion nicht zu verwirklichen ist: die unabschließbare Suche nach der Wahrheit, im Unterschied zu deren Besitz, und die andauernde Mühe um die Vervollkommnung des Christentums, im Unterschied zur Erhaltung seines überlieferten Bestandes, der doch, wie G. E. Lessing der neuen Zeit versichert, nur zufällige, allenfalls erzieherisch schätzbare „Geschichtswahrheit“, niemals aber göttliche, ewige „Vernunftswahrheit“ sein kann¹⁰.

Die neuzeitliche Aversion gegen die konfessionelle Tradition meint weniger deren etwaige Altertümlichkeit und Unverständlichkeit, sondern vielmehr ihre inhaltliche *Bestimmtheit* und die darin eingeschlossene *Verpflichtung* für ihre Rezipienten, kurz: ihren Anspruch auf *Autorität*. Wie eng deren Relativierung mit der Konstitution des neuzeitlichen Selbstbewußtseins zusammenhängt und wie weit daher, angesichts des zähen Beharrungsvermögens fortdauernder Konfessionalität, sich der „*Widerwille gegen das Statutarische* in der Religion“ aufsteigern kann, hat J. Baur am Protest J.–J. Rousseaus gegen alle kirchliche Vermittlung von Religion: „Wie viele Menschen zwischen mir und Gott!“, eindrücklich gezeigt¹¹. Die Ausschließlichkeit, mit der das autonome Individuum nicht nur das Gute, sondern auch das Wahre im religiösen Verhalten der Urteilskraft des eigenen, aufrichtigen Herzens anheimstellt, hält jene Vermittlung für so unerträglich, daß es sogar den Irrtum in religiösen Dingen, wenn er nur „mein eigener“ ist, jeder zugemuteten Wahrheit vorzieht. Dies erscheint umso weniger anfechtbar, als allein das Urteil des natürlich-vernünftigen Gewissens, als solches und durch sich selbst allgemein, die Einheit der Religion gegen die Verschiedenheit der Konfessionen durchzusetzen vermag. Es erscheint sogar unvermeidlich, weil allein auf diese Weise die Gefähr-

⁹ M. Luther, De servo arbitrio. In: WA 18, 600ff, hier: 603, 1ff; BoA III, 94ff, hier: 97, 19ff.

¹⁰ G. E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Werke, hg. von H. G. Göpfert, Bd. VIII, München 1979, 12.

¹¹ Baur, Kirchliches Bekenntnis und neuzeitliches Bewußtsein, 271ff. Das Zitat aaO. 273, nach J.-J. Rousseau, Emile oder Über die Erziehung, Stuttgart 1965, 608.

dung der sozialen Einheit durch den statutarischen, aber konfessionell antagonistischen Kirchenglauben entschärft werden kann – zugunsten freilich nicht nur des Christentums als einer „Religion der Menschen“, sondern zugleich auch eines nun selbst absolut verpflichtenden „bürgerlichen Glaubensbekenntnisses“¹².

3. Es sind nach alledem sowohl äußere, ‚objektive‘ Gründe, als auch und vor allem innere, ‚subjektive‘ Gründe, die dem neuzeitlichen Bewußtsein den Respekt vor den überlieferten Bekenntnissen so schwer machen. Ist seine Abneigung gegen alles Dogmatisch-Autoritative tatsächlich so stark, daß die Inhaltlichkeit der konfessionellen Tradition als solche zum unüberwindlichen Anstoß wird, so hat das für den theologischen *Begriff des Bekenntnisses*, der dieser Tradition zugehört und die er seinerseits auslegt, grundstürzende Folgen.

Im Blick auf die neuzeitlichen Schwierigkeiten im normativen Gebrauch der überlieferten Bekenntnisse dürfte die wichtigste Folge sein, daß „Bekenntnis“ nur noch das autoritativ zugemutete Lehrstatut einer Kirche bedeuten kann. Denn wofern die äußeren und inneren Bedingungen, unter denen das Verhältnis zur konfessionellen Tradition in der Neuzeit steht, akzeptiert werden oder akzeptiert werden müssen (und das ist beispielsweise schon dann der Fall, wenn sie nicht oder nur scheinbar erkannt sind), ist es unmöglich, den Begriff und den Gebrauch des Bekenntnisses an der theologischen Unterscheidung von *Gesetz* und *Evangelium* zu orientieren. Diese Unterscheidung, die hier für gar nicht mehr als für die Annahme *differenzierter religiöser Kommunikation* stehen muß, ist jedoch eine wesentliche Voraussetzung der reformatorischen Bekenntnisse, wie einleitend angedeutet; Voraussetzung schon ihrer Entstehung und damit ihrer ersten, evangelischen Bedeutung, die Einheit des gelebten Glaubens frei zum Ausdruck zu bringen. Aus dem Zusammenhang mit dieser Bedeutung gewinnt ihre zweite, gesetzliche Bedeutung, die fortgehende Lehre des Glaubens zu normieren, ihre mögliche Plausibilität. Fallen die überlieferten Bekenntnisse aber aus diesem Zusammenhang heraus, werden sie also auf Normativität reduziert, so gerät ihr normativer Gebrauch in schlechtem, zu Recht dann als heteronom bezeichneten Sinne zum Gesetz. Früher als das von vornherein auch juristisch konzipierte „Dogma“ droht dem „Bekenntnis“, dessen autoritativer Anspruch festgehalten wird, ohne daß noch seine spontane Formulierung fort dauert, die Gefahr, statt ein Moment und in der Tat das statutarische Moment religiöser Kommunikation zu vertreten, zum Hindernis jeder religiösen Kommunikation zu werden. Schwierigkeiten mit dem *normativen Gebrauch* der überlieferten Bekenntnisse sind daher mit Gewißheit dann zu erwarten, wenn ihre *evangelische Präsenz* verblaßt.

Genau dies ist eingetreten im Zuge der neuzeitlichen Emanzipation aus der inhaltlichen Bestimmtheit jeglicher konfessionellen Tradition. Die ge-

¹² AaO. 271 bzw. 551; aaO. 275, nach J.-J. Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes*, Stuttgart 1975, 152.156.

genwärtigen Schwierigkeiten mit der rechtsförmigen Handhabung der reformatorischen Bekenntnisse spiegeln daher nicht einfach die strukturelle Spannung zwischen Evangelium und Norm wider, die der Kirche als Institution eigentümlich ist. In ihnen kommt noch gewichtiger die neuzeitliche Verschiebung der *Dialektik von Gesetz und Evangelium* zur *Antithetik von Vermittlung und Unmittelbarkeit* zur Auswirkung – einer Vermittlung, wie sie die Tradition überhaupt und mit ihr sowohl das „Gesetz“ als auch das „Evangelium“, wenn auch in verschiedener und spannungsvoller Weise, darstellen und einer Unmittelbarkeit, die das neuzeitliche Selbstbewußtsein, jedenfalls zunächst, zum spezifischen Kriterium wahrer Religion erhebt. In der unvermittelbaren Fremdheit der überlieferten Bekenntnisse für die Neuzeit begegnet diese vor allem den Ansprüchen unmittelbarer, zunächst sogar fromm-unmittelbarer Subjektivität, begegnet in erster Linie also sich selbst.

Nicht wenige der irritierenden Aspekte der neueren Debatte über das kirchliche Bekenntnis lassen sich nur damit erklären, daß die Wahrnehmung des evangelischen Charakters der konfessionellen Tradition wenn nicht unmöglich so doch sehr erschwert worden ist. Dafür seien hier nur zwei Beobachtungen angeführt. Zum einen kann man auf den merkwürdigen Umstand hinweisen, daß Gegner und Befürworter einer kirchlichen Bekenntnisverpflichtung oft auch einig gehen, dann etwa, wenn die einen schlechterdings jede Verpflichtung ablehnen und wenn die anderen in ihr die einzig sichere Gewähr für die Einheit der Kirche sehen: Beide Kontrahenten reduzieren die überlieferten Bekenntnisse auf „das“ Bekenntnis, nämlich auf justitiable Normalität, und beide wiederholen in sich die abstrakte Antithese von lebendiger Unmittelbarkeit und Vermittlung toter Stoffe, ja erheben sie geradezu in konfessorischen Rang¹³. Auf der einen Seite stehen sich dann der Objektivismus vorgeblicher Traditionalität und der Subjektivismus einer Treueleistung gegenüber, auf der anderen Seite der Subjektivismus einer Kritik, die ihrem Gegenstand nichts verdankt, und der Objektivismus vorgeblich faktischer Bedingungen für die mögliche Bedeutung von Tradition. Dieser falschen Antithetik sitzen wahrscheinlich auch noch die wohlgemeinten Versuche auf, den Wert von Bekenntnissen überhaupt durch die Entgegensetzung von aktuellem Bekenntnis und fixiertem Bekenntnis zu retten; bestimmt aber die historischen Projektionen jener Antithetik, und zwar nicht nur die klassisch neuprotestantische Kontradistinktion zwischen der Buchstabengläubigkeit einer erstarrten Orthodoxie und dem Aufbruch des Geistes der Freiheit in Luther, sondern auch die vorsichtigeren zeitgenössischen Kontrastierungen beispielsweise der matt melanchthonischen CA einerseits, des knorrig-kraftvollen Luther andererseits, oder der lehrhaft ausgetrockneten FC einerseits, des Pulsschlags persönlichen Heilsglaubens in den frühen Be-

¹³ Als instruktives Beispiel einer theologischen Rezeption dieser neuzeitlichen Antithetik sei genannt: R. P. Scharlemann, *Confessio and Scientia: Life and Truth in Theology*, in: L. W. Spitz / W. Lohff (Hg.), *Discord, Dialogue and Concord. Studies in the Lutheran Reformation's Formula of Concord*, Philadelphia 1977, 102–115.

kenntnissen Luthers und Melanchthons andererseits – nicht zufällig verteilen sich die letzteren auf katholische und evangelische Autoren¹⁴. Eine zweite Beobachtung betrifft die Schwierigkeit, die kirchliche Geltung neuerer Bekenntnisse von der der überlieferten Bekenntnisse zu unterscheiden, ohne auf sachfremde, sei's positivistische, sei's ideologische Gesichtspunkte zu verfallen¹⁵. Die oft als zureichend erachtete Auskunft, jene hätten nur partikuläre Bedeutung, diese aber stünden in gesamtkirchlicher Geltung, berücksichtigt noch nicht, daß die Probleme des normativen Gebrauchs der Bekenntnisüberlieferung eben darin liegen, daß sie im strittigen Fall nicht inklusiv, sondern exklusiv beansprucht werden, daß die sie gebrauchende Kirche sich hier also in ihrer Partikularität darstellt. Es verschleiert geradezu, daß die überlieferten Bekenntnisse gesamtkirchlich nur gelten um den Preis, daß sie im strittigen Fall auch bloß gesetzlich gebraucht werden können; und dieser Fall ist häufiger als die Zahl der tatsächlich durchgeführten Lehrbeanstandungsverfahren. Das Argument vermischt mithin den evangelischen Charakter des einen und den gesetzlichen Charakter des anderen Umgangs mit Bekenntnissen, und damit macht es sich jener Äquivokation im Begriff des Bekenntnisses schuldig, die den Verlust der Tradition, für die es sich stark zu machen scheint, schon voraussetzt.

These II: Wenn die Plausibilität des normativen Gebrauchs der überlieferten Bekenntnisse daran hängt, daß er im Zusammenhang ihrer evangelischen Bedeutung bleibt, dann muß ihre mögliche Normativität relativ zu der geschichtlich bestimmten Einheit im Glauben, den diese Bekenntnisse in ihrer evangelischen Bedeutung repräsentieren, definiert und kann nur in dieser Relation beansprucht werden. Die Unterscheidung jenes *konkreten Konsens* von dem *kognitiven Inhalt* der Bekenntnisse, dessen Überlieferungsfähigkeit ihren normativen Gebrauch allerdings erst ermöglicht, und zwar genau indem er für jenen Konsens steht, ist daher ein zweiter Schritt zur Lösung der gegenwärtigen Probleme.

1. So unerlässlich die Kritik der neuzeitlichen Abneigung gegen alle Bestimmtheit des Bekenntnisses ist, so entschieden muß sie sich selbst davor schützen, zum Instrument ideologischer Immunisierung zu werden. Die Überlieferungsgeschichte der reformatorischen Bekenntnisse läßt sich gewiß nicht einfach als Heilsgeschichte ausgeben, aber sie läßt sich auch nicht in eine Geschichte des Abfalls einzeichnen, was in der bloßen

¹⁴ P. Manns, Ökumene auf Kosten Martin Luthers? In: ÖkRsch 26, 1977, 426ff; B. Lohse, Glaube und Bekenntnis bei Luther und in der Konkordienformel, in: Widerspruch, Dialog und Einigung, 13ff; R. Schwarz, Lehrnorm und Lehrkontinuität. Das Selbstverständnis der lutherischen Bekenntnisschriften, in: Bekenntnis und Einheit der Kirche, 253ff. – Vgl. Baur, Luther und die Bekenntnisschriften (Manuskript 1978).

¹⁵ Vgl. A. Peters, Bekenntnis heute, in: Fuldaer Hefte 21, Hamburg 1972, 75–142; Moderne evangelische Glaubensbekenntnisse und katholische Kurzformeln des Glaubens, in: KuD 19, 1973, 232–253.

Antithese den neuzeitlichen Anspruch auf Fortschritt in fragwürdiger Weise bekräftigte. Gegen solche Stilisierungen müssen Einwände von beiden Seiten her erhoben werden.

Von seiten der reformatorischen Bekenntnisse wäre zu sagen, daß sich hier allerdings eine Glaubenserfahrung unzweideutig als solche, nämlich in ihrem verpflichtenden Charakter und darum in assertorischer Form ausspricht, daß sich das Bekenntnis dieses Glaubens jedoch seiner *geschichtlichen Bestimmtheit und Begrenztheit* durchaus bewußt ist, oder richtiger, daß es sich selbst bejahend darauf bezieht. Das gilt nicht nur von der CA, die vor Kaiser und Reich und mit der Absicht, den Zusammenhang der Reformation mit der kirchlichen Tradition nachzuweisen, so und nicht anders redet, wie sie das tut; es gilt ebenso von den Schmalkaldischen Artikeln, in denen Luther eine ganze Zahl von Bekenntnisaussagen als Gegenstand möglicher Verhandlungen (!) ausweist; es gilt noch von der FC, die zwar auch von späteren Generationen (deren nicht mehr viele zu erwarten waren), aber als „Symbol dieser Zeit“ gehört werden will¹⁶.

Im Blick auf den progressiven Impetus der Neuzeit sollte man nicht übersehen, daß hier allerdings die statutarisch verzerrte Bestimmtheit der konfessionellen Tradition verneint wird, dies aber aus Gründen, die mehr als einmal bestimmten Inhalten der reformatorischen Bekenntnisse entsprechen und sich sogar bejahend auf sie beziehen. Die Zwecksetzungen, in denen das neuzeitliche Lebensgefühl sich seiner selbst vergewissert, stellen nicht in jedem Sinn einen Bruch mit der reformatorischen Überlieferung dar; man darf vielmehr sagen, daß die Überlieferung der reformatorischen Bekenntnisse eine *Erwartungshaltung* aufbaut, die zu den Voraussetzungen der neuzeitlichen Kritik an ihr gehört. Nicht umsonst kann das aufklärerische Interesse an der Vervollkommnung der menschlichen Angelegenheiten sich auch als Ergänzung und Vollendung der Reformation geben. Man könnte sogar meinen, daß die neuzeitliche Emanzipation aus der Autorität der konfessionellen Tradition gerade deren evangelischen Gehalt reklamiert – wenn dies nicht in abstrakter Weise geschähe, die diesen Gehalt nun aus seinem praktischen Zusammenhang mit den gesetzlichen Bedingungen religiöser Kommunikation abtrennt: Das allgemein gewordene ‚Evangelium‘ schlägt in gesteigerte Gesetzlichkeit um. (Diese letztere Bemerkung sei mit dem Vorbehalt versehen, der gegenüber allen weitausgreifenden historischen Paradigmen geltend gemacht werden muß. Deren Leistung, komplexe und disparate geschichtliche Bewegungen unter einheitlichem Gesichtspunkt zu ordnen, kostet in der Regel vielem Einzelnen das authentische Profil. Speziell hinsichtlich der neuzeitlichen Verweigerung gegenüber der Autorität der konfessionellen Tradition wäre dieser Vorbehalt mit dem historischen Hinweis auf Gegenbewegungen zu unterstützen; hier seien nur die folgenreichen Konzeptionen Hegels und Schleiermachers genannt, verbunden mit der Vermutung, daß

¹⁶ FC, Epitome, Von dem summarischen Begriff . . . 8. In: BSLK, 769.

auch sie, in neuer und je verschiedener Weise zwar, die spezifisch neuzeitliche Problematik bestätigen¹⁷.)

2. Die (un-)heilsgeschichtliche Stilisierung des Autoritätsverlustes der konfessionellen Tradition leidet aber nicht nur am Mangel historischer Differenzierung, sondern auch an dem *kategorialen* Mangel, den Begriff des *Bekenntnisses* seiner eigentümlich reformatorischen Bedeutung zu entleeren und ihn an den römisch-katholischen Begriff des *Dogma* anzunähern.

Gemessen an der lehramtlichen Definition des „Dogma“¹⁸ ist der Rang eines „Bekenntnisses des Glaubens“ je nach Aspekt niedriger oder höher. Einerseits beansprucht ein Glaubensbekenntnis nicht, einen für immer festgestellten, als solchen offenbaren Inhalt des christlichen Glaubens zu artikulieren, sondern bloß, diesen Glauben zu einer bestimmten Zeit und in Auslegung der Bibel zu beschreiben, zu erklären und zu begründen; es schreibt sich daher nur abgeleitete Autorität zu. Andererseits stellt es das unvertretbare, öffentlich verantwortete Zeugnis des je eigenen Glaubens dar; es ist daher Sache des Gewissens, das als solches nicht, etwa durch den „Glauben der Kirche“, von seinen Erfahrungen entlastet werden kann und will¹⁹. Beides zusammen besagt, daß das Bekenntnis nicht selbst Gegenstand von Bekenntnis werden kann, i. U. zum selbst dogmatisierbaren Dogma, und daß es seinen Ort nicht im Rahmen eines Gesamtbestandes von Glaubenswahrheit hat, i. U. zum Dogma, das in jedem Fall ein Element eines gegebenen und vom kirchlichen Lehramt verwalteten, allenfalls in seiner Fülle auszufaltenden *depositum fidei* darstellt. Ein Bekenntnis der reformatorischen Tradition läßt, negativ gesagt, im Bereich seiner Gültigkeit ein unfehlbares Lehramt nicht zu, und es macht, positiv gesagt, gerade unter Voraussetzung seiner Gültigkeit eine *Mehrzahl von Bekenntnissen* im räumlichen Nebeneinander und zeitlichen Nacheinander der christlichen Kirchen nicht nur möglich, sondern sogar wünschenswert. Daß die Existenz einer Vielzahl verschiedener Bekenntnisse des Glaubens normal ist, setzt freilich voraus, daß die einzelnen Bekenntnisse die Einheit des Glaubens, die sie jeweils zum Ausdruck bringen, als *geschichtlich bestimmte Einheit* verstehen und die Verschiedenheit des Glaubens, wie er jeweils räumlich und zeitlich bestimmt gegeben ist, selbst schon berücksichtigen. Vorausgesetzt ist also, daß jedes Bekenntnis ein geschichtlich bestimmtes Verhältnis zwischen der *Wahrheit* des Glau-

¹⁷ Vgl. Baur, Kirchliches Bekenntnis und neuzeitliches Bewußtsein, 280ff; Freiheit und Bindung, 258f; Bekenntnis und Kirche, 9f; H.-G. Geyer, Wahrheit und Pluralismus, in: EvTh 40, 1980, 76–86, hier: 83f.

¹⁸ Conc. Vat. I, sess. III, cap. 3: De fide. In: Enchiridion Symbolorum, hg. von H. Denzinger / A. Schönmetzer, Freiburg 1963²², 3011.

¹⁹ Vgl. FC, aaO. 1f.8 (daß die Ersetzung des Begriffs *testimonium* durch den der *norma normata* die Bekenntnisse aus der hermeneutischen Korrelation mit dem an ihnen Gemessenen herausnimmt und einem Verfahren logischer Subsumtion bedenklich nahe rückt, sei nur am Rande vermerkt); CA, Vorrede 13, in: BSLK, 46f; Art. XX, 15–26, aaO. 77–80; Apologie, Art. IV, 2f.37.322ff, aaO. 158f.167.222ff.

bens, die es allerdings auszusprechen meint, und der *Einheit* des Glaubens vollzieht, die es in Unterscheidung des jeweiligen, eben geschichtlich bestimmten Situation des Glaubens feststellt oder richtiger: die es in diese geschichtlich bestimmte *Verschiedenheit* freiläßt.

Anders als das Dogma unterscheidet ein Glaubensbekenntnis, und hierin dürfte also die kategoriale Differenz liegen, die *Wahrheit* und die *Gültigkeit* des Bekannten, wenngleich auch es sie nicht trennt. Denn den je eigenen Glauben verantwortend bringt das Bekenntnis zu einem bestimmten *Jetzt* der Geschichte des Glaubens die Erfahrungen dieses Jetzt zum Ausdruck, einerseits im Rückblick auf ihre biblischen und kirchlichen Voraussetzungen, die ja selbst Glaubenserfahrungen ausdrücken, und andererseits im Vorblick auf solche Erfahrungen, die aufgrund der im Jetzt des Glaubens gegenwärtigen Vergangeheit erst noch zu erwarten und zu erhoffen sind. Die Gegenwart eines Glaubensbekenntnisses enthält somit in sich den Unterschied zwischen *Erinnerung* und *Verheißung*, und zwar nicht bloß überhaupt, sondern so, wie er zu seiner Zeit jeweils tatsächlich gegeben ist. Es repräsentiert ein *geschichtlich bestimmtes Verhältnis* zwischen einem bestimmten *Erfahrungsbestand* und einem bestimmten *Erwartungshorizont*; dieses Verhältnis verändert sich gerade wegen seiner zeitlichen Bestimmtheit mit der Zeit und den Erfahrungen, die sie bringt²⁰. Das Jetzt eines Bekenntnisses des Glaubens existiert daher zwischen Erfahrung und Erwartung gleichsam ausgespannt, und dementsprechend wandert es nicht in unberührter Selbigkeit durch die Zeit, sondern verändert sich, dh. das in ihm ausgespannte Verhältnis von Erfahrung und Erwartung verändert sich mit der Zeit. Kurz, dieses Jetzt ist des Fortschreitens, ist *neuer Erfahrung fähig*. Die Erfahrungsfähigkeit des Glaubens, der im Laufe der Geschichte die Vielzahl und die Verschiedenheit von Glaubensbekenntnissen entspricht, verlangt von jedem Bekenntnis als solchem, daß es hermeneutisch offen ist für eine zukünftige, Erfahrung und Erwartung verändert zuordnende Gegenwart; es muß geschichtliche Verschiedenheit ‚vorsehen‘ und freilassen. So aber unterscheidet es die Unbedingtheit seiner *Wahrheit* von der geschichtlichen Bestimmtheit seiner *Gültigkeit* – der gewiß nicht einfach Ungültigkeit nachfolgt, die aber doch immer auf die geschichtliche Situation des bekennenden Glaubens bezogen bleibt. Erst in dieser Unterscheidung können Absolutheit und Relativität zusammenbestehen, ohne sich gegenseitig zu dementieren. Denn erst dort, wo Einheitsforderung der Glaubenswahrheit verendlicht ist, wird deren Geschichtlichkeit realisiert.

²⁰ Eine ähnliche Charakteristik des Bekenntnisses hat m. W. zum ersten Mal G. Sauter in dem Anm. 6 genannten Aufsatz (bes. 229–234) vorgelegt, ohne allerdings die kategoriale Bedeutung der Verknüpfung von Erfahrung und Erwartung für die Erkenntnis und den Vollzug geschichtlich bestimmter und mit der Zeit anders werdender Erfahrung eigens herauszustellen. Die kategoriale Analyse geschichtlichen Erfahrungswandels hat bislang wohl am weitesten vorangetrieben R. Koselleck, ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘ – zwei historische Kategorien (1976), in: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979, 343–375.

So richtig dies theoretisch sein mag, so nötig scheint doch praktisch die Erinnerung daran. Nicht nur, daß die neuzeitliche Abneigung gegen vorgegebene Inhaltlichkeit überhaupt jedes einzelne Bekenntnis ganz ohne Rücksicht auf dessen besonderen Inhalt trifft; auch die kirchliche Handhabung der überlieferten Bekenntnisse als Lehrnorm legt nicht selten „das“ Bekenntnis zugrunde. Die Unterstellung, die Tradition stelle „das“ Bekenntnis der Kirche bereit, ersetzt aber die Vielzahl der wirklich tradierten Bekenntnisse durch ein Abstraktum, in dem sie auf ihren dogmatischen, *kognitiven Gehalt* und entsprechend auf ihre *normative Brauchbarkeit* reduziert sind. Die Rede von „dem“ Bekenntnis hindert die Wahrnehmung der evangelischen Bedeutung der überlieferten Bekenntnisse, denn deren Vielzahl, in der die qualitative Bestimmtheit jedes einzelnen Bekenntnisses seine quantitative Entsprechung findet, ist ein Moment ihres evangelischen Charakters. Wird dies verdrängt, so wird ihr gleichwohl festgehaltener normativer Gebrauch aus dem Zusammenhang mit ihrer evangelischen Bedeutung herausgebrochen und schlechter Gesetzlichkeit ausgeliefert.

3. Die Vielzahl der überlieferten Bekenntnisse ist die äußere Erscheinung eines diesen Bekenntnissen selbst innewohnenden Sachverhalts, eben ihrer geschichtlichen Bestimmtheit. Darin ist sie immerhin ein Aspekt ihrer evangelischen Bedeutung. Jene Bestimmtheit, an der die evangelische Bedeutung der Bekenntnisüberlieferung überhaupt hängt, oder anders gesagt: die *Konkretheit des Konsens*, den die einzelnen Bekenntnisse jeweils repräsentieren, hat eine Reihe von Merkmalen, die jedenfalls grundsätzlich berücksichtigt werden müssen, wenn der normative Gebrauch der Bekenntnisüberlieferung im Zusammenhang mit ihrer evangelischen Bedeutung bleiben soll.

Beiläufig sei auf einige Selbstverständlichkeiten hingewiesen. Die reformatorischen Bekenntnisse geben deutlich zu erkennen, daß sie jeweils den augenblicklichen Stand einer fortgehenden Entwicklung wiedergeben, ohne daß doch dieser Fortgang in die Schematik von Verbesserung oder Verschlechterung gepreßt werden könnte. Die einzelnen Bekenntnisse sind in hohem Maß füreinander Vor- und Nachgeschichte, nicht nur dort, wo die späteren die früheren „wiederholen“ und „erklären“, sondern auch, ja gerade dort, wo Brüche zwischen ihnen liegen²¹. Jedem einzelnen Bekenntnis für sich haftet daher eine gewisse Unvollständigkeit an, und ihre Trennung voneinander, auch die Kürzung ihres Korpus (zB. auf die CA oder aber auf die FC) hätte inhaltliche Folgen für das abgetrennte oder übrigbleibende Bekenntnis. Diese Unvollständigkeit hängt auch damit zusammen, daß jedes Bekenntnis nicht nur einen bestimmten Stand des gelebten Glaubens und der Lehre dieses Glaubens, sondern zugleich einen bestimmten Stand der kirchlichen und der politischen Entwicklung wiedergibt und sich in seinen Zielsetzungen, seinen Aussagen, seinen Begrün-

²¹ Vgl. FC, Solida Declaratio. Allgemeine, lautere, richtige und endliche Wiederholung . . . 6–10, in: BSLK, 831f.

dungen und nicht zuletzt in seiner sprachlichen Gestalt auf diesen Umstand bezieht. Man denke nur an die jetzt vielberufene unionistische Tendenz der CA, um zu sehen, wie verschieden, ja widersprüchlich die Beweggründe und Gesichtspunkte für konfessorische Formulierungen sein konnten. Dazu kommt, daß die einzelnen Bekenntnisse in unterschiedlichen Beziehungen zum gelebten Glauben selbst stehen, zur Erfahrung des Gewissens, zum Gottesdienst, zur christlichen Erziehung, zum ethischen und politischen Handeln; ferner, daß sie im Blick auf exzeptionelle Situationen der Entscheidung einerseits, auf die alltägliche Übung des Glaubens andererseits recht verschiedene Stellungen einnehmen. Man vergleiche etwa den „Tractatus de potestate et primatu papae“ mit dem Kleinen Katechismus oder mit den altkirchlichen Symbolen! Die hier zu machenden Beobachtungen zeigen, daß die Bekenntnisse tatsächlich einen offenen hermeneutischen Kontext darstellen, offen sowohl füreinander als auch gegenüber der Überlieferung des Glaubens und gegenüber der Zeit des jetzt bekannten Glaubens.

Mit diesen Andeutungen ist die Konkretheit des Konsens, den die reformatorischen Bekenntnisse in der Situation ihrer Formulierung repräsentieren, weder im einzelnen zureichend noch im ganzen vollständig beschrieben. Es läßt sich aber festhalten, daß sich dieser Konsens auf viele Momente der jeweiligen geschichtlichen Bestimmtheit des Glaubens bezieht, oder richtiger: alle Momente der konkreten Situation dieses Glaubens umfaßt. Die Tatsache, daß dieser Konsens in Gestalt von *dogmatischen Sätzen* formuliert und in *kognitiver Gestalt* über die zeitlichen Grenzen seiner geschichtlichen Situation hinaus tradiert wird, darf nicht zu der Annahme verleiten, daß er immer nur in diesen dogmatischen Sätzen bestanden habe. Der kognitive Inhalt der Bekenntnisse ist nicht der gesamte Gehalt des konkreten Konsens des Glaubens, den er darum nicht nur unmittelbar, sondern auch mittelbar und stellvertretend repräsentieren und tradieren muß. Er stellt keineswegs den dichtesten ‚Aggregatzustand‘²² des bekannten Glaubens dar. Zur Konkretheit des Konsens im Glauben gehören nicht nur dessen kognitive Inhalte, sondern auch seine affektiven Äußerungen und seine praktischen Umstände; er ist nicht bloß ein intellektuelles, auch nicht bloß ein ethisches, sondern ebensogut ein ästhetisches Phänomen. Wie die Erfahrung des Glaubens ist auch deren *Sitz im Leben* dem Bekenntnis dieses Glaubens nicht einfach äußerlich, sondern macht einen wesentlichen Bestandteil seines Gehalts aus: biographische Individualität, gottesdienstliches Ritual, religiöse Sozialisation, politische Praxis. Der Umgang mit einem Glaubensbekenntnis ist in seiner ganzen Vielfalt selbst Bestandteil der geschichtlichen Bestimmtheit des Konsens, den dieses Bekenntnis in dogmatischen Sätzen zum Ausdruck bringt und erkennbar erhält.

Die reformatorischen Bekenntnisse entsprechen diesem Sachverhalt darin, daß sie, so wie sie ein Jetzt des Glaubens zwischen Erfahrungen und

²² W. Jentsch, Aktuell und konkret. Zum Gebrauch der Bekenntnisbriefe in Gruppenarbeit und Seelsorge, in: Wir glauben und bekennen. Zugänge zum Augsburger Bekenntnis, hg. von L. Mohaupt, Göttingen 1980, 47.62.

Erwartung situieren, dieses Jetzt im Übergang vom praktischen zum theoretischen Verhalten qualifizieren und im Übergang vom theoretischen zum praktischen Verhalten orientieren. In dieser ihrer *orientierenden Funktion* vermitteln die Bekenntnisse Lehre und Leben²³, und genau indem sie diese Vermittlung benennen, entsprechen sie der Konkretheit des zu ihrer Zeit bestehenden Konsens. Dies bringen sie auch ausdrücklich zur Sprache; nicht nur (wie selbstverständlich, aber viel zu wenig berücksichtigt) in ihren Vorreden, sondern auch in vielen einzelnen Artikeln; beispielsweise in solchen, welche die Öffentlichkeit des Glaubens und deren Verhältnis zur gesellschaftlichen Öffentlichkeit überhaupt beschreiben, oder in denen, die den Zusammenhang und den Unterschied zwischen dem Glauben und der ethischen Praxis begründen. Wie eng der kognitive Inhalt der Bekenntnisse mit dem Leben des darin bekannten Glaubens zusammenhängt, zeigt beispielsweise das Argument der CA, daß ohne die Anfechtung, ohne die „*Erfahrung*“ des „Kampfes des erschrockenen Gewissens“ die reformatorische Lehre vom Glauben und deren Unterschied zur scholastischen „Werklehre“ ganz unverständlich bleiben müsse; ein Argument, das die Apologie der CA dann in der durchgehenden Verknüpfung der biblischen Begründung für die Aussagen des Bekenntnisses mit dem Befund der im Gewissen zusammenkommenden Erfahrungen zum Zuge bringt²⁴.

Der ‚Rückstand‘ des *kognitiven Inhaltes* der überlieferten Bekenntnisse gegenüber der Konkretheit des Konsens, den sie zur Zeit ihrer Formulierung repräsentieren, nimmt diesem Inhalt allerdings nicht die Bedeutung, die ihm im Blick auf die Überlieferung dessen, was an diesem Konsens überhaupt überlieferungsfähig ist, immerhin zukommt. Denn zweifellos ist dieser Inhalt in seiner Eigenschaft, den gelebten Glauben sprachlich-vernünftig mitzuteilen, zu erklären und zu begründen, nicht nur ein wichtiges Medium der Verständigung und Übereinkunft im Bekenntnis des Glaubens, sondern ist wohl das wichtigste der Elemente einer konfessorischen Situation, die über die geschichtliche Bestimmtheit und Begrenztheit dieser Situation hinaus *fortdauern* können. Deshalb steht er nicht nur stellvertretend für andere Elemente der Situation des Bekenntnisses, sondern verkörpert überdies die Fähigkeit des bekannten Glaubens, im geschichtlichen Fortgang einen Zusammenhang bilden und sich verändern zu können (was nicht dasselbe ist wie das verlustreiche Erleiden von Veränderung). Insofern damit ein Korrektiv sowohl gegenüber der ins Positivistische tendierende Selbstgenügsamkeit der fortdauernden Institutionen des Glaubens als auch gegenüber der ins Ideologische tendierenden

²³ Vgl. G. Sauter, Bekenntnis heute, 210.218ff; Baur, Bekenntnis und Kirche, 14ff; beide sprechen hier auch von der entlastenden Bedeutung des sozial und praktisch geltenden Bekenntnisses, aaO. 216f bzw. 15f. – Vgl. auch K.-F. Daiber, Der Glaube hängt vom Zeugen ab. Bekenntnisbindung verpflichtet zur gemeinsamen Suche, in: LuMo 19, 1980, 343–346.

²⁴ *Verf.*, Begründung und Verwirklichung. Zur anthropologischen Thematik der lutherischen Bekenntnisse, in: Bekenntnis und Einheit der Kirche, 129–153, hier: 147ff.

Unmittelbarkeit des jeweils gelebten Glaubens gegeben ist, kann man sagen, daß der kognitive Inhalt und die ihm zugeordnete normative Bedeutung der überlieferten Bekenntnisse der Freiheit des Glaubens zugute kommen, also selbst einen *evangelischen Aspekt* haben.

Nichtsdestoweniger kann der kognitive Charakter der Bekenntnisüberlieferung nicht als zureichender Grund der Kontinuität des Bekenntnisses der Einheit im Glauben beansprucht werden. Denn er kann niemals mehr bedeuten, als er innerhalb des konkreten Konsens bedeutet, der seine Formulierung hervorgebracht hat – den er benennen, den er aber nicht als solchen überliefern kann, weil wohl der Ausdruck der Vermittlung von Lehre und Leben, die sich im Bekenntnis der Einheit im Glauben verdichtet, nicht aber diese Vermittlung selbst auf Dauer gestellt werden kann. Dementsprechend kann die normative Bedeutung des kognitiven Inhalts der überlieferten Bekenntnisse nicht absolut, sondern immer nur relativ zu dem konkreten Konsens in Anspruch genommen werden, der auch diesem ihrem kognitiven Inhalt seine Bedeutung, nämlich seine geschichtliche bestimmte Bedeutung gegeben hat.

These III: Die Unterscheidung des konkreten Konsens, den die überlieferten Bekenntnisse repräsentieren, und ihres kognitiven Inhalts wird jedoch erst dann wirklich vollzogen, wenn ihre geschichtliche Bestimmtheit zugleich in ihrer *Begrenztheit* und in ihrem *Überschuß* gegenüber der gegenwärtigen Situation des Bekenntnisses des Glaubens und deren geschichtlicher Bestimmtheit in Erinnerung gebracht wird. Ist die Überlieferung derart in ihrer *Perfektibilität* gegenwärtig, so vermag ihre ursprüngliche, evangelische Bedeutung die gegenwärtige Situation zu erreichen und zu bestimmen, ohne deren Verschiedenheit verdrängen zu müssen. Diese Erinnerung an die Bekenntnisse ist daher ein dritter Schritt zur Lösung der Probleme, die mit ihrem normativen Gebrauch in der Gegenwart verbunden sind.

1. Im allgemeinen wird niemand die Behauptung bestreiten wollen, daß die von den reformatorischen Bekenntnissen artikulierte Übereinkunft im Glauben geschichtlich bestimmt sei (freilich steht zu befürchten, daß unter „geschichtlich“ notorisch nicht das Bestimmte, sondern das existential oder strukturell beschreibbare Allgemeine verstanden wird). Die Behauptung aber, daß auch die mögliche Normativität der überlieferten Bekenntnisse geschichtlich bestimmt sei, wird schnell ihre Gegner finden. Denn in diesem Fall läßt sich nicht mehr übersehen, daß geschichtliche Bestimmtheit immer auch zeitliche und räumliche *Begrenztheit* bedeutet; eine Begrenztheit, die nicht zuläßt, die Überlieferung beliebig, für jede Zeit und in jeder Hinsicht zu verallgemeinern, die vielmehr verlangt, sie in *veränderlicher*, die eingetretene Veränderung berücksichtigender Weise zu gebrauchen. Diese Veränderung muß keineswegs den Zusammenhang mit der Überlieferung zerreißen, und ebensowenig löst sie ohne weiteres deren Normativität überhaupt auf. Aber sie ordnet die beanspruchte Wahrheit einem konkreten Konsens zu, und erst diese Zuordnung stellt die Gleich-

artigkeit von Maß und Gemessenem, stellt also die *Gültigkeit* des Bekenntnisses her²⁵. Sonst bleibt es bei einer scheinbar jenseits geschichtlicher Veränderungen fortdauernden dogmatischen ‚Richtigkeit‘ des kognitiven Inhalts der überlieferten Bekenntnisse, und ihre Gültigkeit, die der darin überlieferten Wahrheit entsprechen müßte, wird der tatsächlich gegebenen, praktisch vollzogenen Verständigung im Glauben autoritär übergestülpt.

Es mag gleichwohl gewagt klingen, die von der geschichtlichen Bestimmtheit der überlieferten Bekenntnisse erforderte Veränderlichkeit ihres Gebrauchs in einer *Perfektibilität* dieser Bekenntnisse zu begründen. Ist doch die „Perfektibilität des Christentums“ die Formel für die Legitimität gerade der Emanzipation des neuzeitlichen Protestantismus aus den Verpflichtungen der konfessionellen Tradition gewesen. Wenn der Ausdruck „Perfektibilität“ hier aufgegriffen und auf eben diese konfessionelle Tradition angewandt wird, dann in der Absicht, ihn gegen die Voraussetzungen jener Emanzipationsformel zu kehren, insbesondere gegen die Antithetik von heteronomer dogmatischer Fixierung und autonomem praktischem Fortschritt. Der so aufgenommene Ausdruck soll aber auch die scheinbare Alternative zur neuzeitlichen Kritik der konfessionellen Tradition, nämlich die Behauptung eines „Bekenntnisstandes“ (wo mehr damit gemeint ist als der Stand der kirchlichen Verfassung) überflüssig machen. Denn sie lebt von derselben Voraussetzung wie der emanzipatorische Wille, dem sie einen Riegel vorschieben soll, eben jener Antithetik von Subjektivität und Objektivität. Demgegenüber muß klar ausgesprochen werden, daß die reformatorischen Bekenntnisse unbeschadet, ja um willen ihr möglichen Dignität „kein definitives Fazit der Reformation“²⁶ darstellen.

Von der Perfektibilität der überlieferten Bekenntnisse in ihrer Überlieferung zu sprechen, kann allerdings nicht heißen, in ihrer zeitlichen Folge *Perfektion* entdecken zu wollen. Das widerspräche diesen Bekenntnissen selbst, insofern sie sich dem ursprünglichen, maßgebenden Bekenntnis des Glaubens in der Heiligen Schrift unterordnen. Einen linearen Progreß der Bekenntnisse anzunehmen, würde die Einheit der Geschichte des Glaubens nicht als Gegenstand des geschichtlich bestimmten Glaubens, sondern als Gegenstand des geschichtlichen Wissens reklamieren. Wie in der Geschichte des Glaubens jeder Moment in seiner geschichtlichen Bestimmtheit gleicher Authentizität fähig ist, so bleibt auch jedes Bekenntnis des Glaubens als solches authentisch und imkomparabel.

Vergleichbar sind die einzelnen Bekenntnisse jedoch darin, wie sie sich in ihrer kognitiven Ausdrücklichkeit zu dem konkreten Konsens, den sie re-

²⁵ „Das Bekenntnis ist im Prozeß der kommunikativen Verständigung über das Evangelium gültig. Es verwehrt seine legalistische Fixierung und es weist die entscheidungslose Unverbindlichkeit zurück, die sich dem Anspruch des Evangeliums entzieht.“ *Baur*, Bekenntnis und Kirche, 37.

²⁶ *Baur*, Bekenntnis und Kirche, 33; vgl. *H.-W. Schütte*, Die Vorstellung von der Perfektibilität des Christentums im Denken der Aufklärung, in: Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums, hg. von H. J. Birkner / D. Rössler, Berlin 1968, 113–126.

präsentieren, einerseits und zu der biblischen Überlieferung, die sie ihrer Lehre voraussetzen, andererseits verhalten; wie sie also, beides füreinander erschließend, beidem entsprechen. In dieser Hinsicht sind die einzelnen Bekenntnisse perfektibel und haben nicht nur eine *bestätigende*, sondern auch eine *ergänzende* und *verbessernde Bedeutung füreinander*. Dies gilt, wenn überhaupt, dann selbstverständlich nicht nur vom Korpus der rezipierten Bekenntnisschriften, das wegen der hermeneutischen Offenheit seiner einzelnen Bekenntnisse auch im ganzen nicht integralistisch abgedichtet werden kann, sondern von allen Bekenntnissen, die einen konkreten Konsens im Glauben mitteilen, erklären und begründen können. Kraft ihrer Repräsentanz liegt aber auch in den überlieferten Bekenntnissen eine Kapazität, in veränderten geschichtlichen Situationen des Glaubens und seines Bekenntnisses *heuristisch* und *kritisch* zu wirken, und zwar nicht nur im Blick auf das veränderte, vielleicht defiziente Verhältnis des jeweiligen Bekenntnisses oder seiner Ansätze und Bruchstücke zur eigenen, gegenwärtigen Situation und zur gemeinsamen biblischen Tradition, sondern, dadurch vermittelt, auch zu dieser Situation und zu dieser Tradition selbst.

Mit der Annahme der Perfektibilität der reformatorischen Bekenntnisse soll mithin auf die unerläßliche, angesichts ihres normativen Gebrauchs auch unaufschiebbare Aufgabe hingewiesen werden, ihren kognitiv-dogmatischen Inhalt nicht als Garanten einer substantiellen, allenfalls akzidentell modifizierten Identität des Glaubens durch die verschiedenen Situationen seiner Geschichte hindurch zu überfordern, diese ihre inhaltliche Bestimmtheit vielmehr als wirkungsvolles Mittel der gegenwärtigen Ausbildung einer ausdrücklichen Übereinstimmung im Glauben in Gebrauch zu halten.

2. Der Versuch, das heuristische und kritische Potential der Bekenntnisüberlieferung für eine veränderte Situation des Glaubens und seines Bekenntnisses zu erschließen, unterstellt eine *funktionale Äquivalenz* der überlieferten Bekenntnisse und ihres gegenwärtigen Gebrauchs bzw. des gegenwärtigen Bekenntnisses hinsichtlich des jeweiligen konkreten Konsens im Glauben. Das scheint wenig zu sein, ja zu wenig.

In der Tat ist hier keine dogmatische Identität postuliert, vielmehr wird auf jegliche *substantialistische* Interpretation verzichtet – aus gutem Grund. Denn eine solche Interpretation verfehlt von vornherein die evangelische Bedeutung, die im Bezug der Bekenntnisse auf den konkreten Konsens liegt, dem sie zugehören. Noch die Rede von der „Mitte“ der Bekenntnisse dürfte, wo sie nicht geschichtlich bestimmt gebraucht wird, dem nicht entgehen; die Sanktionierung einer solchen Mitte unter dem Titel „Christusbekenntnis“ macht leicht vergessen, daß jeder dogmatische Satz, wie ‚richtig‘ er *in abstracto* auch sein mag, erst im Zusammenhang eines solchen Konsens *in concreto* zum Christusbekenntnis werden kann²⁷. Zwar wird die mögliche dogmatische Kontinuität, die jene Rede-

²⁷ Vgl. Sauter, Bekenntnis heute, 213.234ff.

weise meint, in einer historisch-funktionalen Interpretation der Bekenntnisüberlieferung nicht tabuiert, aber ihr dogmatischer Inhalt wird nicht, auch nicht unter Pressionen, wie sie mit der Forderung nach dem „Christusbekenntnis“ ausgeübt werden können, um ihrer selbst, sozusagen gerade um ihrer Sperrigkeit willen, ausgezeichnet und einer unempfindlichen Gegenwart trotzigt vor Augen gehalten.

Die Voraussetzung einer funktionalen Äquivalenz von geschichtlich bestimmten Bekenntnissen in verschiedenen geschichtlichen Situationen kann aber ebenso, und mit größerem Recht, als zu anspruchsvoll erscheinen. Die *hermeneutische Aufgabe*, die sie stellt, besteht weniger darin, die historische Differenz zwischen dem 20. und dem 16. Jahrhundert festzustellen und zu fragen, wie die Zeugnisse einer vergangenen Zeit heute verstanden werden können; jedenfalls nicht im Sinn der Frage, was aus ihnen angeeignet und was, als zeitbedingt, dahinten gelassen werden dürfe und müsse. Das Verstehensproblem besteht hier vielmehr sowohl angesichts *dogmatischer Kontinuität* als auch angesichts *dogmatischer Diskontinuität* in der Frage, welche *orientierende Funktion* die überlieferten Bekenntnisse in dem und für den jeweils zugehörigen konkreten Konsens gehabt haben. Die mögliche Aneignung ihrer dogmatischen Inhalte besteht darin, daß sie Defizite und Aporien in der gegenwärtigen Situation des Bekenntnisses des Glaubens nicht einfach dogmatisch anmahnen, sondern vielmehr ihre schwer erkennbaren Voraussetzungen durchsichtig machen; Voraussetzungen, die eben nicht einfach dogmatische Entscheidungen darstellen, sondern schon in deren weitläufiger ausgedehnten und längerfristig aufgebauten praktischen und theoretischen Funktionszusammenhängen liegen. So verstanden und angeeignet, vermögen die überlieferten Bekenntnisse, indem sie *mittelbar*, kraft funktionaler Äquivalenz in einer veränderten Situation orientieren, die Arbeit an der Ausbildung und am Ausdruck des gegenwärtigen Bekenntnisses des Glaubens in Gang bringen und in Bewegung halten, und zwar nicht nur dort, wo sich im einzelnen dogmatische Kontinuität herstellt, sondern auch dort, wo neuerliche Diskontinuität der dogmatischen Position auftritt.

Eine solche historisch-funktionale Hermeneutik ist allerdings eine schwierige Angelegenheit. Denn sie setzt nicht fixe, substanzhafte Größen, sondern Verhältnisse in Beziehung, die sie wiederum nicht als substanzhaft existierend, sondern als veränderliche, also in einer geschichtlichen Bestimmtheit betrachtet, die mit den Veränderungen ihrer einzelnen Faktoren selbst verändert wird. Erst die geschichtliche Erfassung ihrer Funktionszusammenhänge ermöglicht, in den überlieferten Bekenntnissen mehr als entweder das für immer Fremde oder das immer schon Eigene zu finden, vielmehr sowohl das dogmatisch nah als auch das dogmatisch fern Erscheinende in seiner gegenwärtigen Bedeutung für die Entdeckung und für die Begründung des konkreten Konsens im Glauben wahrzunehmen.

Eine solche, mit der Bekenntnisüberlieferung so schöpferisch wie erwartungsvoll umgehende Hermeneutik erfordert kaum weniger als eine

„Umorientierung des historischen Bewußtseins“²⁸. Denn deren Vergegenwärtigung ist nur möglich, wenn ihnen Perfektibilität zugeschrieben werden darf. Die hierzu gehörige historisch-funktionale Interpretation ist dementsprechend ein Stück *Erinnerungsarbeit*. Es handelt sich gewiß um *kritische* Erinnerung, jedoch nicht einfach um die Auflösung einer konfessionell-dogmatischen Tradition, sondern um die funktional äquivalente Zuordnung dieser Tradition zu verschiedenen geschichtlichen Situationen des Glaubens und seines Bekenntnisses. Diese Weise der Erinnerung vermeidet die Extreme historistischer Distanzierung einerseits, romantischer Identifikation oder reaktionärer Statutarik andererseits. Denn sie nimmt die geschichtliche Bestimmtheit und Begrenztheit der Bekenntnisüberlieferung wahr, ohne doch die Überlieferung abzubrechen und die Bekenntnisse zu verabschieden. Vielmehr nutzt sie deren eigene kritische Offenheit für neues, einer veränderten Situation entsprechendes Bekenntnis des Glaubens.

Eine solche Erinnerung braucht nichts zu vergolden, braucht aber auch nichts ins Grau einer fabelhaften Unzeit versinken zu lassen. Ihr Gegenstand braucht daher auch nicht mit der Angst vor Selbstverlust besetzt und braucht nicht projektiv mißdeutet zu werden. Anders gesagt: Die überlieferten Bekenntnisse können allerdings nicht mehr als Mittel der konfessionellen Selbsterhaltung der Kirche und zum Zweck der Sicherung ihres dogmatischen Besitzstandes eingesetzt werden, aber sie behalten gleichwohl ihre Bedeutung für die „rechte Lehre“ der Kirche, dh. für ihre Selbstübereinstimmung im Blick auf ihren Auftrag, der immer neuen Übereinstimmung im Glauben zu dienen – also für die *Selbstübereinstimmung in ihrer Veränderlichkeit*²⁹. Die vorgeschlagene Erinnerungsarbeit verschleiert m. a. W. nicht den Bezug der Bekenntnisüberlieferung auf den Fortbestand der Kirche, bezieht sie aber statt auf eine substanzhafte (daher immer auf Abgrenzung angewiesene) Identität auf eine funktionale, ihrer Handlungs- und Dienstfähigkeit zugeordnete Identität. Damit arbeitet sie der in der Kirche als Institution strukturell gegebenen Tendenz entgegen, daß die *Erhaltung* des kirchlichen Konsens im Glauben sich vom Prozeß seiner immer neuen *Entstehung* ablöst, daß die kognitiven, justiziablen Mittel einer Kirchenleitung sich also gegenüber dem konkreten Konsens der Kirche verselbständigen und nur in abstrakter Gesetzmäßigkeit zum Zuge kommen können. Gelingt es, diese Gefahr zu begrenzen, so gewinnt umgekehrt der normative Gebrauch der Bekenntnisüberlieferung seine Verbindlichkeit nicht nur aus der Legalität eines rechtsförmigen Verfahrens, sondern ebenso und noch mehr aus der Plausibilität des hermeneutischen Weges, der von allen Beteiligten dabei gemeinsam, in einem

²⁸ Baur, Kirchliches Bekenntnis und neuzeitliches Bewußtsein, 270.

²⁹ Vgl. Baur, Bekenntnis und Kirche, 20.29.31f.35. Als „Kriterium wahrer Theologie“ gilt dabei, daß diese „ihre Wahrheit nicht bei sich selbst“ hat; Lehre, Irrlehre, Lehrzucht . . ., 238. Vgl. auch W. Lohff, Konsensus und Konflikt. Zur Methode der Lehrentscheidung in der Konkordienformel, in: Widerspruch, Dialog und Einigung, 65–86, hier: 72ff.82.

offenen „Geflecht von Ansprechbarkeit“³⁰ begangen werden kann. Der *Autoritätsgewinn*, der dann der Bekenntnisüberlieferung zuwächst, ist freilich nur um den Preis zu haben, daß sie gerade nicht als unfehlbare Instanz gebraucht, dh. nicht auf ihren kognitiven Inhalt abgeflacht und durch Subsumtion dogmatischer Streitfälle ‚angewandt‘ wird. Dann jedoch, wenn sie nicht als Lehrgesetz überlastet, sondern *mutatis mutandis*: in funktional äquivalenter Zuordnung zur konkreten konfessorischen Situation normativ gebraucht wird, ist es sehr wohl möglich, daß dieser Gebrauch *prophetische Legitimität* erhält³¹.

Nicht erst an diesem Punkt dürfte sich herausstellen, daß die Erinnerung der reformatorischen Bekenntnisse in ihrer Perfektibilität ein sachlich angemessener Umgang mit diesen Bekenntnissen ist. Denn nur in dieser Erinnerung werden ihre dogmatischen Einsichten nicht, wie dies allerdings bei ihrer platten, lehrgesetzlichen ‚Anwendung‘ der Fall ist, formalisiert und funktionalisiert, sondern in ihrer Eigenschaft als Aussagen eines *Bekenntnisses des Glaubens* ernstgenommen. Ihr Gebrauch in der Bemühung darum, die gegenwärtige Situation des Glaubens und seines Bekenntnisses, insbesondere das gegenwärtige Verhältnis zwischen den Erfahrungen und den Erwartungen des Glaubens, ja erst diese selbst in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit zu entdecken und kennenzulernen, versteht die überlieferten Bekenntnisse in ihrer eigentümlichen Bedeutung, den Glauben, den sie bekennen, zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Denken und Handeln, zwischen dem Einzelnen und der Kirche zu orientieren und so einen geschichtlich bestimmten konkreten Konsens im Glauben zu repräsentieren. Dieses Vermögen kommt in einer veränderten geschichtlichen Situation erst dann, aber gerade dann zur Auswirkung, wenn die Veränderungen in den Erfahrungen und Erwartungen des Glaubens und die Veränderung in ihrer Zuordnung nicht von außen festgestellt, sondern vermittels dieser Bekenntnisse selbst erfaßt und angenommen werden.

Die Aufgabe, Evangelium und Norm zusammenzureimen, ist damit nicht ein für allemal gelöst. Um nochmals J. Baur zu zitieren: „Die Kirche kann die Spannung zwischen Einheit und Trennung von sich aus nicht zugunsten der einen Größe auflösen“ – ja, aber sie kann mit dieser Spannung schlechter oder besser, ihrer Unlösbarkeit angemessener umgehen; und bei der Unfähigkeit der Theologie, „die Thematik auch nur zu erörtern“³², muß es nicht bleiben. Denn die Vergangenheit der überlieferten Bekenntnisse kann auch noch werden: in ihrer jetzigen und zukünftigen Überlieferung. Die Präsenz des Evangeliums in der Norm braucht nicht verschenkt, für die Erinnerung kann etwas getan werden.

³⁰ Baur, aaO. 238; „... offene(s) System von Befragung und Gegenfrage“, aaO. 238; die Folge hiervon ist, daß Lehrverfahren nicht ketzerrichtend urteilen können, sondern zu theologischer Arbeit nötigen – sie sind „der negative Extremfall des permanent in der Christenheit zu führenden Lehrgesprächs“, aaO. 243.

³¹ Diese von Baur, aaO. 229, an R. Rothe kritisierte Auffassung wird so gewendet vielleicht doch seine Zustimmung finden!

³² S.o. Anm. 7, Anm. 1.