

Christian V. Witt

Das Christentum als »bekennende Religion«. Cursorische Überlegungen zu Formen und Formeln christlicher Bekenntnisse

Der evangelische Theologe und Kirchenhistoriker Hans von Campenhausen (1903–1989), einer der bedeutendsten Vertreter seiner Zunft im 20. Jahrhundert, hat einmal an prominenter Stelle erklärt: »Das Christentum ist seinem Wesen nach eine bekennende Religion.«¹ Diese These, die analytisch leitend ist für seine eigene Rekonstruktion der Entstehung und Entwicklung des Bekenntnisses in den ersten Generationen des noch jungen Christentums, erhebt den Akt des Bekennens und damit das Bekenntnis zu Grundsignaturen christlicher Religion. Entsprechend geht von Campenhausen davon aus, dass man nicht erst und nicht nur da von Bekenntnissen zu sprechen braucht, wo wörtlich ausformulierte und inhaltlich durchkomponierte Glaubensbekenntnisse als Resultate ausgefeilter theologischer Reflexionsprozesse vorliegen und dann irgendwann kirchenrechtlich in Geltung stehen.²

Die bereits damit unzweideutig herausgestellte Komplexität des Zusammenhangs von Christentum und Bekenntnis als geschichtlichen Phänomenen ist mitbedingt durch die Grundannahme, dass sich das Christentum in seiner geschichtlichen Eigenart vielleicht am besten als spannungsreiche Fülle in ihrer zeitlichen Erstreckung verstehen und beschreiben lässt. Genau diese Grundannahme – das sei eingangs offengelegt – ist für meine anschließenden cursorischen Überlegungen leitend, sie steht heuristisch hinter den folgenden Ausführungen, was vor keineswegs leicht zu meisternde Herausforderungen stellt, will man auf gedrängtem Raum einen gleichermaßen konzisen wie einführenden Überblick über ausgerechnet jenen Zusammenhang bieten. Demnach besteht bei einem Thema wie dem vorliegenden die eigentliche Herausforderung in erster Linie darin, aus der Menge des Möglichen das als relevant Erachtete auszuwählen und für die eigene Darstellung fruchtbar zu machen. Es ergibt sich also ganz grundlegend die Notwendigkeit, aus der Masse des Möglichen dasjenige auszuwählen, das der eigenen fachlichen Bindung genauso

1 Hans von Campenhausen: Das Bekenntnis im Urchristentum, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 63, 1972, S. 210.

2 Vgl. ebd.

Rechnung trägt wie den eigenen Darstellungsanliegen, die ihrerseits naturgemäß beide sowohl in der Begrenztheit der eigenen Perspektive als auch in der Ausformung der eigenen Interessen wurzeln.

Aus den Voraussetzungen, die diese Gemengelage notgedrungen aufgibt, sind nun die folgenden Ausführungen mit ihrem passagenweise hohen Abstraktionsgrad erwachsen. Mit anderen Worten: Aufgrund der eigenen Standortgebundenheit und des eigenen Geschmacksempfindens als Protestant und Kirchenhistoriker sind bestimmte thematisch-inhaltliche Schwerpunktsetzungen und die daraus resultierenden Einschränkungen unvermeidbar. Selbstverständlich dürfte vieles von dem, was im Folgenden gesagt wird, aus Sicht anderer konfessioneller, wissenschaftlicher oder auch lebensweltlicher Gebundenheiten oder auf dem Boden anderer Grundannahmen ganz anders darzustellen sein oder andere inhaltliche Prioritäten mindestens nahelegen. Wir schlagen uns demnach lediglich eine exemplarische, durch ein bestimmtes Christentumsverständnis in spezifischer Weise konfigurierte Schneise durch einen vielschichtigen Themenkomplex – nicht mehr, aber eben auch nicht weniger.

Nur zur terminologischen Konkretisierung: Angesichts der schwerlich zu überblickenden Vielfalt der Formen und Formeln christlichen Bekenntens,³ die wiederum mit der angeführten spannungsreichen Fülle in ihrer zeitlichen Erstreckung direkt zusammenhängt, erfolgt notgedrungen eine Beschränkung, nämlich auf das Bekenntnis in seiner institutionalisierten Form, dessen Formeln Glaubensaussagen gliedernd bündeln und das dann als kondensierte Glaubensnorm einer Institution fungiert, in dem ganz grundsätzlichen Bestreben, »dem Glauben [...] eine feste, resp. festere Gestalt«⁴ zu geben. Es geht somit in erster Linie um historisch kontextualisierbare Texte, die institutionentheoretisch unter bestimmten geschichtlichen

3 Einen ersten Eindruck davon vermitteln Reinhart Staats: Bekenntnis, III. Kirchengeschichtlich, 1. Alte Kirche, in: Hans D. Betz (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, 1998, Sp. 1249–1251; Heinrich Holze: Bekenntnis, III. Kirchengeschichtlich, 2. Mittelalter, in: ebd., Sp. 1251 f.; ders.: Bekenntnis, III. Kirchengeschichtlich, 3. Reformation, in: ebd., Sp. 1252 f. Auch Campenhausen (1972), S. 210, Anm. 4, verweist auf die genannte Vielfalt, allerdings mit kritischem Impetus: »Natürlich kann man in einem übertragenen Sinne jeden religiösen Text, der eine religiöse Überzeugung zum Ausdruck bringt, ein ›Bekenntnis‹ nennen, also auch Hymnen, Prophetien, mythische Erzählungen und Berichte«. Wie weit sich vor diesem Hintergrund der Begriff des Bekenntnisses grundsätzlich dehnen lässt, ohne dabei seine religionstheoretische oder theologische Berechtigung einzubüßen, veranschaulicht exemplarisch Günther Bornkamm: Ein Glaubensbekenntnis des alten Goethe und das Neue Testament, in: ders.: *Geschichte und Glaube*, 2. Teil, München 1971, S. 249–260. Dort heißt es beispielsweise: »So geht es nicht an, ihn [scil. Goethe, C. V. W.] auf ein eindeutiges Credo festzulegen. Sie werden auch der Aussage, die uns sogleich näher beschäftigen soll, selbst abspüren, daß sie ein Credo in diesem strengen Sinne nicht sein will und allenfalls in der Verweigerung eines solchen nun doch auch ein Credo heißen mag« (ebd., S. 250).

4 Adolf Harnack: Anhang. Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte, in: August Hahn/G. Ludwig Hahn (Hg.), *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche. Mit einem Anhang von Dr. Adolf Harnack*, Hildesheim 1962 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe Breslau 1897), S. 364.

und konfessionellen Voraussetzungen gleichermaßen herausfordernd wie unverzichtbar sind.

Vor diesem Hintergrund rücken zuerst einmal die im biblischen Doppelkanon bezeugten Anfänge der christlichen Bekenntnisbildung in den Mittelpunkt, um mit ausgewählten Urformen des Bekenntnisses vertraut machen zu können (I). Sodann nehmen wir mit dem *Apostolischen Glaubensbekenntnis* als reiferem, ausgefeilterem Produkt der christlichen Bekenntnisbildung ein nicht nur historisch besonders prominentes Beispiel in den Blick (II), um uns anhand bestimmter frühneuzeitlicher – angesichts der üblichen Beispiele auf den ersten Blick vielleicht exotisch anmutender – Debatten, die um seinen Inhalt, seine Interpretation und seinen Geltungsanspruch entstehen, einige Probleme und Fragen des Umgangs mit Normativität beanspruchenden Bekenntnistexten im lutherischen Bereich zu verdeutlichen (III). Abschließend seien einige wiederum perspektivisch gebundene Überlegungen zum bis dorthin Gesagten erlaubt (IV).

I

Rufen wir uns noch einmal das Zitat von Campenhausens ins Gedächtnis, das seine 1972 publizierte Studie *Das Bekenntnis im Urchristentum* eröffnet: »Das Christentum ist seinem Wesen nach eine bekennende Religion.«⁵ Aus dieser essenziellistischen Annahme folgt, dass sich schon in den frühesten Zeiten des Christentums Bekenntnisformeln identifizieren lassen (müssen), und zur Bewährung dieser These entwickelt von Campenhausen ein Dreiphasenmodell der Bekenntnisgenese:

»Das christliche Bekenntnis ist ursprünglich keine Aufzählung der dem Glauben wesentlichen Überlieferungsstücke und Lehrwahrheiten (die vielmehr ihre eigenen Wege gegangen sind), sondern die ebenso kurze wie unmißverständliche Bezeichnung des einen göttlichen Gegenübers, dessen Bejahung den einzelnen Christen zum Christen macht und von jedem Nichtchristen unterscheidet, also der Person Jesu. In einem zweiten Stadium wird es, gegen christliche Irrlehren gewandt, gleichzeitig zu einem Panier, um das sich die Gläubigen scharen und so von den Irr- und Ungläubigen getrennt halten können. Endlich kann das sich ausweitende Bekenntnis auch zu einem Leitfaden der Lehre werden und allgemein-katechetische, unter Umständen auch liturgisch-doxologische Bedeutung gewinnen.«⁶

5 Campenhausen (1972), S. 210.

6 Ebd., S. 211 f.

Als biblisch dokumentierter Ausgangspunkt fungiert nun das Jesus-Wort vom Bekennen in Matthäus 10,32 f.,⁷ wo für »bekennen« das altgriechische Verb *ὁμολογεῖν*⁸ Verwendung findet, mittels dessen sich im Zusammenhang mit den überlieferten Worten Jesu bereits entscheidende Charakteristika christlichen Bekennens herausstellen lassen: »Das Bekennen ist von Anfang an als ein aktives, nach außen gewandtes Bezeugen gemeint, ein persönliches Eintreten für den Herrn, auf den sich der Glaube verläßt, und erscheint, lockend und drohend zugleich, in durchaus apokalyptischer Beleuchtung.«⁹ Dieses persönliche, anfänglich eben nach außen gewandte Bezeugen musste sich notwendig auf Jesus und dessen geglaubte Besonderheit beziehen, um seinen Zweck, die ersten sich als christlich verstehenden Generationen von ihrem nichtchristlichen Umfeld abzugrenzen, überhaupt erfüllen zu können. Schließlich konnte nur ein inhaltlicher Bezugspunkt des Bezeugens identifikatorische Kraft entfalten, der frühzeitig als Proprium der jungen Religion in ihrer Eigenart gelten konnte und sie entsprechend von den umlebenden Andersgläubigen markant unterschied. Doch jenes

»Urwort Jesu hatte die Frage, wie ein solches Bekennen gegebenenfalls zu lauten habe, gänzlich offen gelassen. Wenn wir trotzdem schon in den synoptischen Evangelien auf bestimmte, stereotyp geformte Sätze stoßen, die sich nur als »Bekennensätze« verstehen lassen, so befinden wir uns bereits auf einer späteren Stufe der Entwicklung; damit beginnt das wörtlich gefaßte Bekenntnis. Es handelt sich um zwei denkbar einfache Aussagen, die in ihrer knappen Geschlossenheit schwerlich unmittelbar aus der konkreten und bewegten Auseinandersetzung mit der Umwelt erwachsen sind. Der Name Jesu wird hier jeweils mit einer bestimmten »Prädikation«, einem Hoheitstitel, in Verbindung gebracht, der seinen Rang und Anspruch bestätigt: »Jesus ist der Christus« und »Jesus ist Gottes Sohn«. [...] In dieser Prädikation sieht der Christ das Wesentliche seines Glaubens ausgedrückt: dies ist also das, was er von Jesus »bekennt.«¹⁰

Das persönliche, offen artikulierte Zeugnis, an Jesus zu glauben als den Christus und Gottessohn, markierte unzweideutig die Grenze, die zwischen den ersten ChristInnen

7 Mt 10,32 f. lautet nach der Luther-Übersetzung: »Wer nun mich bekennt vor den Menschen, zu dem will ich mich auch bekennen vor meinem Vater im Himmel. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den will ich auch verleugnen vor meinem Vater im Himmel.«

8 Einschlägig zu den Gehalten und Deutungsebenen des genannten altgriechischen Verbs und des dazugehörigen Nomens *ὁμολογία*, die ihrerseits aus rechtlich-politischen Zusammenhängen stammen und wichtige Charakteristika (früh-)christlichen Bekennens – wie Öffentlichkeit, Verbindlichkeit und Endgültigkeit – offenlegen, sind Otto Michel: *ὁμολογέω*, in: Gerhard Friedrich (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 5, 1954, S. 199–213; Günther Bornkamm: *Homologia. Zur Geschichte eines politischen Begriffs*, in: ders., *Geschichte und Glaube*, 1. Teil, München 1968, S. 140–156.

9 Campenhausen (1972), S. 213.

10 Ebd., S. 215 f.

und ihren nichtchristlichen ZeitgenossenInnen bestand, und zwar keineswegs nur im Empfinden der ersten ChristenInnen selbst. »Das Bekenntnis [...] drängt auf das Wesentliche, Unverrückbare und Entscheidende, bei dem es bleiben soll.«¹¹ Der damit schon frühzeitig an den Tag gebrachte Exklusivitätsanspruch christlicher Religion in Form jener Bekenntnissätze stammt, so von Campenhausen, der seine These zur Herkunft selbst als »ketzerische Antwort«¹² markiert, aus dem alltäglichen Lebensvollzug des jungen Christentums. Es lasse sich eben kein bestimmter »Sitz im Leben« identifizieren; vielmehr müsse davon ausgegangen werden, dass die angeführten Prädikationen »überhaupt nicht an einen bestimmten Ort und Text gebunden, sondern sozusagen überall zu Hause« waren:

»Überall, in Predigten, Unterweisungen, Gebeten, Auseinandersetzungen und erbaulichen Gesprächen, gab es genug Gelegenheiten, auf solche Sätze zurückzukommen. [...] Es bedeutet m. E. eine Unterschätzung der Beweglichkeit und der erstaunlichen geistigen Lebendigkeit der frühen Gemeinden, wenn man die festen Elemente ihrer Sprache ständig nach vermeintlichen Formularen und Fragmenten liturgischer (oder katechetischer) Texte absucht, in denen sie uns erst viel später als biblische Reminiszenzen zum Teil wiederbegegnen. Im wiederholten Gebrauch stumpft sich der ursprünglich aktuelle Sinn der Bekenntnissätze allmählich ab. Hatten sie einst als Zeichen mutiger Entscheidung gegolten, so werden allmählich zum festen geistlichen Besitz des traditionellen Gemeindeglaubens.«¹³

Die ganz alltägliche religiöse Kommunikation und Glaubenspraxis sich religiös dezidiert als neuartig anders, nämlich als christlich verstehender Menschen und Gemeinden bildete folglich den geschichtlichen Rahmen, in dem es angesichts des religionsgeschichtlichen Kontexts zu gleichermaßen riskanten wie notwendigen Abgrenzungsbestrebungen kam. Diese Bestrebungen resultierten aus der religiösen Selbstwahrnehmung der entsprechend disponierten ZeitgenossenInnen und schlugen sich dann in rekonstruierbarer Weise in den, im Verhältnis zur umlebenden andersgläubigen Mehrheit, exklusiven Prädikationssätzen »Jesus ist der Christus« und »Jesus ist Gottes Sohn« nieder.¹⁴

11 Ebd., S. 217.

12 Ebd., S. 231.

13 Ebd., S. 231 f.

14 Eine Zwischenbilanz seiner Überlegungen zieht von Campenhausen selbst: »Jesus der Herr, der Christus und Gottessohn, ist die einzige Wirklichkeit, zu der man sich als Christ ›bekennt‹. Die beiden Bekenntnissätze, die sich aus der Fülle bekenntnishafter Prädikationen herausheben, sind nur die bevorzugte, standardisierte Bezeichnung für den allen Christen gemeinsamen Glauben an Jesus. Dabei tritt das Bekenntnis zu Christus in der heidnischen Umwelt zurück, jedoch ohne zu verschwinden, und das Bekenntnis zum ›Gottessohn‹ gewinnt ein deutliches Übergewicht. Andere, differenziertere ›Bekenntnisse‹ lassen sich nicht feststellen« (ebd., S. 234).

Damit sind zentrale *Propria* einerseits der frühen Form, andererseits der anfänglichen Formeln christlichen Bekenkens benannt.

»Diese Einfachheit der beiden einander ähnlichen und grundsätzlich gleichwertigen Bekenntnissätze ist soziologisch wie theologisch aufschlußreich. Noch fühlt sich die Christenheit, die Kirche als ein einziges christusgläubiges Volk; alle Spannungen und Gegensätze heben seine durch Jesus gleichsam vorgegebene Einheit nicht auf. Der einzigartige Name, die Person, zu der sie sich vor aller Welt bekennt, reicht in diesem ersten Stadium aus, um die christliche Einheit öffentlich und unübersehbar herauszustellen. [...] Allein dieser Zustand kann nicht dauern und endet, noch ehe das Urchristentum zu Ende geht. Spätestens um die Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert machen sich in der Christenheit Gegensätze bemerkbar, die nicht mehr als Irrtümer und Verfehlungen innerhalb ihrer Gemeinschaft, sondern schlechthin als deren Aufhebung erscheinen.«¹⁵

Und damit betreten wir das zweite eingangs genannte Stadium: Nach der überlebensnotwendigen Profilierung nach außen kam es zu Ausdifferenzierungen und Auseinandersetzungen im Innern der jungen christlichen Gemeinden, die sich ihrerseits auf die komplexe Entwicklung des Bekenntnisses auswirken sollten. Der Streit entzündet sich nach biblischem Zeugnis an der Frage nach der menschlichen Wirklichkeit Jesu, die von einigen bestritten, von anderen umso entschlossener verteidigt und entsprechend ins Zentrum christlicher Bekenntnissätze aufgenommen wird. Gegen die als bedrohlich empfundene Leugnung, mindestens aber Verkürzung der Menschheit Jesu, die schwerlich zu überbietende inhaltlich-argumentative Konsequenzen für weiteste Teile der als rechtgläubig erachteten Lehre zeitigen musste, wird gleichsam das Bekenntnis zur Realität des Menschen Jesus entgegengestellt.¹⁶

»Dennoch ist dieses nicht als bloßer Zusatz zum Bisherigen zu verstehen, sondern ist – in der antihäretischen Front – nicht minder ein echtes Bekenntnis, das den ganzen Jesus Christus bezeichnet. [...] So tritt neben die zwei älteren Bekenntnisformeln über Jesus als Christus und Jesus als Gottessohn, den Heiland der Juden und der Heiden, ein drittes, durchaus polemisches Bekenntnis, das gegen falsche Christen die Grenze setzt. Es steht in der Defensive und lenkt den Blick weniger auf die Heilserfüllung und Heilsverheißung, die Jesus ist und bringt, als auf die Wirklichkeit und das Wesen seiner Person, die hierzu die Voraussetzung bilden. Es entsteht also eine dritte Front des christologischen Bekenkens, die gewissermaßen

15 Ebd., S. 234 f.

16 Vgl. ebd., S. 236 f.

›innerchristlich‹ ist. Von jetzt an hat sich die weitere dogmatische Entwicklung der Bekenntnisse fast ausschließlich an solchen ›innerchristlichen‹ Gegensätzen orientiert. Gleichzeitig gewinnt das Bekenntnis in den eigenen Reihen eine neue, sammelnde Funktion.«¹⁷

Und damit ist der Punkt erreicht, an dem die weitere Geschichte des christlichen Bekenntnisses und folglich auch unser Parforceritt den direkten geschichtlichen Kontext des biblischen Doppelkanons verlassen. Ab dem 2. Jahrhundert schritt die Entwicklung christlicher Bekenntnisformeln und -texte auf verschlungenen, keinesfalls leicht oder einlinig zu rekonstruierenden Pfaden voran, die die Sphäre des privaten Bekennens genauso umfassten wie die des kirchlich-offiziellen oder liturgischen und so ganz unterschiedliche Bekenntnistypen hervorbrachten.¹⁸

Maßgeblich dynamisiert wurde der Prozess der Bekenntnisbildung eben durch innerchristliche Konflikte rund um die Frage, was eigentlich rechter Glaube sei und was rechte Lehre, was also als Orthodoxie zu gelten habe und wie diese formelhaft zu artikulieren sei. Während der »Ursprung christlicher Bekenntnisbildung [...] nicht in bestimmten Bekenntnisformeln, sondern im existentiellen Bekenntnisakt, unabhängig von einer besonderen liturgischen Situation,«¹⁹ lag, ist der weitere Gang der Entwicklung wesentlich an die aufgrund innerchristlicher Pluralisierungsprozesse nicht minder existenzielle Frage nach der Rechtgläubigkeit geknüpft. Zur Erklärung dieser Pluralisierungsprozesse und ihrer Wirkung nicht nur auf dem Feld der Geschichte des christlichen Bekenntnisses ist festzuhalten, dass die zentrale organisatorische Einheit im Kontext der Ausbreitung des Christentums die Einzelgemeinde war, die damals noch ganz unterschiedlich strukturiert sein konnte. Wir müssen uns grundsätzlich klarmachen, dass es so etwas wie eine umfassende, großkirchliche Institution gleichsam als zentralisierter und normative Gewalt beanspruchender Dachverband der einzelnen Gemeinden anfangs noch nicht gab und erst einmal auch nicht geben sollte. Die Einzelgemeinden waren relativ selbstständig und erledigten ihre Angelegenheiten weitgehend autonom. Erst allmählich entstand durch die Ausbildung bestimmter Instanzen und durch äußere wie innere Herausforderungen die Tendenz zur Zentralisierung und Institutionali-

17 Ebd., S. 238 f.

18 Einen konzentrierten Überblick über die komplexen Entwicklungen der ersten christlichen Jahrhunderte und die daraus resultierenden Bekenntnistypen bieten Adolf M. Ritter: Glaubensbekenntnis(se), V. Alte Kirche, in: Gerhard Müller/Horst Balz/Gerhard Krause (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13, 1984, S. 399–412, und Karlmann Beyschlag: *Grundriß der Dogmengeschichte*, Bd. 1: Gott und Welt, Darmstadt 1982, S. 83–90. Eine die ganze Vielfalt christlicher Bekenntnisse veranschaulichende Sammlung entsprechender Texte liefert August Hahn/G. Ludwig Hahn (Hg.): *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche. Mit einem Anhang von Dr. Adolf Harnack*, Hildesheim ³1962 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe Breslau 1897).

19 Beyschlag (1982), S. 86 f.

sierung der vorhandenen Strukturen, und am Ende dieses seinerseits hochgradig komplexen Prozesses stand dann irgendwann das, was historiografisch als »früh-katholische Kirche« oder »Großkirche« unter der Leitung der Bischöfe bezeichnet werden kann.²⁰ Nun gehört in die Entwicklung vom losen Mit- und vor allem Nebeneinander autonomer Einzelgemeinden mit unterschiedlichen Organisationsformen hin zur zunehmend straff organisierten, zentralisierten und hierarchisierten Bischofskirche wiederum die Genese der christlichen Glaubensbekenntnisse an zentraler Stelle mit hinein.

Denn mit der wachsenden Uniformierung der institutionellen Instanzen in den ersten Jahrhunderten sollte naturgemäß das wachsende Bedürfnis nach Reduzierung der lehrmäßigen Vielstimmigkeit innerhalb des Christentums und später der Kirche einhergehen, was sich auch und vor allem in den vehementer werdenden Tendenzen zur Formulierung und Etablierung von Bekenntnistexten mit universalem Geltungsanspruch niederschlug.²¹ Schließlich musste zur Abwehr der aus Sicht der sich bildenden Großkirche bedrohlichen »Ketzereien« den Gläubigen Orientierung darüber geboten werden, was die Kirche in ihrem Selbstverständnis als *communio sanctorum* glaubt, was genau also rechtgläubige Glaubensaussagen sind. Die Notwendigkeit der Orientierung und Profilierung verlangte die lehrmäßige Kondensierung und normative Festlegung als orthodox erachteter Glaubensinhalte, die dann wiederum durch die hierarchisch-institutionalisierte Kirche primär als Heils-, sekundär dann als Rechts- und Lehranstalt autoritativ ausgelegt und zum Wohle der Gläubigen verbürgt wurden. Dahinter liegt ungeachtet aller kirchlichen Selbstwahrnehmungsmuster und Geltungsansprüche selbstverständlich ein historisch nachzeichenbarer Prozess der Konstruktion von Rechtgläubigkeit. Um es zusammenfassend zu sagen: »Orthodoxie« ist nicht von Anfang an als überzeitliches Faktum gesetzt, sondern religionsgeschichtlich ein Konstrukt, welches seinerseits als Abgrenzungssphänomen fungiert. Als solches geht die Bestimmung von »Orthodoxie« mit der von »Häresie« einher; folglich gehört die Reklamation der Rechtgläubigkeit religionsgeschichtlich hinein in die umfassenden diskursiven Ausmittlungsprozesse, in deren Verlauf sich eine bestimmte Richtung gegen andere Strömungen durchsetzt und als Legitimationsbasis für diesen Durchsetzungsprozess und für dessen erfolgreichen Verlauf den eigenen Standpunkt als »orthodox« bezeichnet. Entsprechend gilt: »In sum, the statement that orthodoxy triumphed is apparently tautological; for it seems that orthodoxy became such by virtue of its tri-

20 Zu den angerissenen Entwicklungen s. Karl Müller: Die Kirchenverfassung im christlichen Altertum (1929), in: ders.: *Aus der akademischen Arbeit. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1930, S. 101–134; Carl Andresen: *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart u. a. 1971, S. 17–324.

21 Grundlegend bleibt zu diesen theologie- und institutionengeschichtlich hochkomplexen Prozessen Adolf M. Ritter: Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in: ders./Carl Andresen (Hg.): *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, Göttingen 1999, S. 99–283.

umph.«²² Und in diesen umfassenden Konstruktionsprozess ist auch und vor allem die kirchliche Fixierung, normative Durchsetzung und autoritative Auslegung von Bekenntnistexten einzuzeichnen.

II

Allerdings hallen die herausgestellten Charakteristika des christlichen Bekenntnisses, die sich schon in den ersten Generationen der werdenden Weltreligion herausgebildet haben und entsprechend früh zu identifizieren sind, nach – und das nicht irgendwo, sondern bezeichnenderweise in der legendarischen Überlieferung, die die Entstehung des sogenannten *Apostolischen Glaubensbekenntnisses*, des wohl berühmtesten Bekenntnisses überhaupt, zu erklären sucht. »Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn« – mit diesen Worten beginnt der im heutigen kirchlichen Leben unseres Kulturraumes wohl am häufigsten wiederholte und eingeprägte Text nach dem *Vaterunser*.²³

Die Antwort auf die Frage, warum nun ausgerechnet das *Apostolische Glaubensbekenntnis*, kurz auch *Apostolikum* genannt, eine solche Karriere machen konnte, liegt bereits in seinem Namen: Das *Apostolikum* wurde *Apostolikum* genannt, weil es Anspruch auf Apostolizität erhob. Und in der Tat stand ausgesprochen lange außer Frage, dass in neutestamentlicher Zeit bereits ein fest formuliertes Glaubensbekenntnis existiert habe, ja ein Glaubensbekenntnis, das die zwölf Apostel selbst als erste Zusammenfassung des wahrhaft christlichen Glaubens gemeinsam verfasst und autorisiert hätten. Der vor diesem Hintergrund symptomatische Titel *Apostolisches Glaubensbekenntnis*, *symbolum apostolorum*, verdankt sich also dem Bild, welches man sich von den Anfängen der Bekenntnisse machte, und unterstreicht den Anspruch, von den Aposteln als schwerlich zu überbietender Autorität formuliert worden zu sein. Die dazugehörige Legende findet sich in der Auslegung des Bekenntnisses, die Tyrannius Rufinus um 404 n. Chr. verfasste – eine der frühesten, die wir aus dem Westen besitzen. Er erklärt, dass das Bekenntnis, das er auslegt, aufgrund der Autorenschaft der Apostel durch den Heiligen Geist selbst autorisiert worden sei.²⁴ Nun

22 John B. Henderson: *The Construction of Orthodoxy and Heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*, Albany 1998, S. 44. Vgl. Walter Bauer: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, hg. v. Georg Strecker, Tübingen 1964.

23 Der vollständige Text des wirkmächtigen, seinen festen Platz im allsonntäglichen Gottesdienst konfessionsübergreifend behauptenden Bekenntnisses ist online leicht greifbar, beispielsweise unter URL: <https://www.ekd.de/Apostolisches-Glaubensbekenntnis-10790.htm> (05.02.2018).

24 Vgl. dazu Rufinus: *Commentarius in Symbolum apostolorum 2*, in: *Rufini Aquileiensis Homiliarum Basilii Magni interpretatio latina*, hg. v. Carla Lo Cicero, Turnhout 2008, S. 134 f.: »Wie eine alte Tradition meldet, gab der Herr nach seiner Himmelfahrt den Aposteln [...] den Auftrag, einzeln zu den verschiedenen

war Rufinus nicht der Erfinder der dahinterstehenden Geschichte. »Im Gegenteil: diese stellte in seinen Augen eine sehr alte und geheiligte Tradition dar.«²⁵ Der Bericht des Rufinus, dass jeder einzelne Apostel seinen persönlichen Beitrag zu der Formel des Apostolikums beigesteuert habe, wird dann später jedenfalls mit geradezu malemrischen Einzelheiten ausgeschmückt. In entwickelter Form finden wir diese Legende in einer fälschlicherweise dem Kirchenvater Augustin zugeschriebenen Predigtreihe, die wahrscheinlich ins 8. Jahrhundert zu datieren ist. So ist in der ersten dieser Predigten zu lesen:

»Am zehnten Tag nach der Himmelfahrt, als sich die Jünger aus Furcht vor den Juden versammelt hatten, sandte der Herr ihnen den verheißenen Paraklet. Bei seiner Herabkunft wurden sie entflammt wie glühendes Eisen und, da sie mit der Kenntnis aller Sprachen erfüllt waren, verfassten sie das Glaubensbekenntnis. Petrus sagte: ›Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater [...] Schöpfer des Himmel und der Erde [...]. Andreas sagte: ›Und an Jesus Christus, Seinen Sohn [...] unseren einzigen Herrn‹. Jacobus sagte: ›Der empfangen wurde vom Heiligen Geist [...] geboren von der Jungfrau Maria.‹ Johannes sagte: ›Gelitten unter Pontius Pilatus [...] gekreuzigt, gestorben und begraben‹«

– und so weiter, und so fort.²⁶ Am Ende haben alle zwölf Apostel unter dem Druck des nichtchristlichen Umfelds persönlich etwas beigetragen, und fertig ist das *Apostolikum* nahezu in dem Wortlaut, den wir heute kennen.

So weit jedenfalls die Legende. Die genauen Ursprünge des *Apostolischen Glaubensbekenntnisses* liegen nach wie vor im Dunkeln und sind Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion.²⁷ Zum aktuellen Konsens bezüglich des Ursprungs der Glaubensbekenntnisse zählt nicht zuletzt folgende Annahme: »Es hat vor dem 4. Jahrhundert kein fixiertes deklaratorisches Glaubensbekenntnis gegeben, son-

Nationen hinauszuziehen, um ihnen das Wort Gottes zu predigen. Im Begriff nun, voneinander zu scheiden, einigten sie sich zunächst auf eine Norm für ihre zukünftige Predigt, damit sie nicht etwa, wenn der Eine vom Andern getrennt wäre, denen, welche zum christlichen Glauben eingeladen werden sollten, verschiedene Lehren geben müssten. Also traten sie an einem Ort zusammen und verfassten, vom Heiligen Geist erfüllt, dieses kurze Erkennungszeichen [...] ihrer zukünftigen Predigt, indem jeder dazu beitrug, was er für angemessen hielt. Und sie setzten fest, dass es überall als gültige Lehre den Gläubigen gegeben werden sollte«.

25 John N. D. Kelly: *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Berlin 1971, S. 10.

26 *Sermo* 240; Übersetzung zitiert nach Kelly (1971), S. 11.

27 Ein den Forschungs- und Diskussionsstand veranschaulichender Beitrag zur aktuellen Debatte liegt vor mit Wolfram Kinzig: *Neue Texte und Studien zu antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen*, Berlin u. a. 2017. Wichtige Quellentexte zur Geschichte des *Apostolikums* nebst einer kurzen Einleitung zu derselben bietet Adolf M. Ritter: Die altkirchlichen Symbole. Texte und Kontexte, in: Irene Dingel (Hg.): *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien Bd. 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Luthers*, Göttingen 2014, S. 5–13.

dem nur ad hoc formulierte, bekenntnisartige Texte.«²⁸ Doch abgesehen davon ist die erwähnte Legende zur Entstehung des *Apostolikums* in unserem Kontext bemerkenswert: Sie gleicht einem Bernstein, in dem zentrale Momente der ursprünglichen Eigenart christlichen Bekenkens erhalten geblieben sind. Bestimmte von von Campenhausen zum einen von dem Begriff Homologia und seiner Geschichte, zum anderen aus der neutestamentlichen Überlieferung abgeleitete Charakteristika der frühesten christlichen Bekenntnisformeln und -formen finden sich in jener Legende wieder. Erinnerung sei an die existenzielle Bedrohungssituation, die zum je eigenen Glauben profilierenden Bekenntnis nötigt, an den Ort des Bekenkens fernab liturgischer Einhegungen oder an den öffentlichen Rahmen, in dem der Akt des Bekenkens stattfindet; man denke zudem an den gleichermaßen persönlichen wie verbindlichen Zug, der dem Bekenntnisakt eignet, an die deklaratorische Prägnanz, mit der der Gegenstand des eigenen Glaubens individuell-aktiv bezeichnet wird und die auch die Form einer Prädikation haben kann, oder an die soziale Dynamik, mittels derer so etwas wie eine Gruppenidentität überhaupt erst geschaffen wird. All diese *Propria* christlicher Bekenntnispraxis wurden folglich im Zuge frommer Legendenbildung gleichsam konserviert, wenn es darum ging, die Herkunft komplexerer Bekenntnistexte zu erklären und darüber deren Autorität und Verbindlichkeitsgrad abzusichern.

So unterhaltsam die Vorstellung heutzutage auch sein mag, dass sich unter dem Eindruck des Pfingstwunders die Jünger Jesu erst mal zusammenstellen, um, bevor sie in die Welt ziehen, in verteilten Rollen das *Apostolikum* zu erfinden: Die dazugehörige Legende verschaffte sich in den kommenden Jahrhunderten fast allgemeine Geltung, auch wenn »die Namen der Apostel und die ihnen zugeschriebenen Artikel wiederholt wechselten«²⁹; ja nicht einmal die Zwölfzahl der Artikel erfreute sich allgemeiner Zustimmung, und so wundert es nicht, dass das dazugehörige Narrativ seit dem Spätmittelalter zunehmend infrage gestellt wurde. Denn obgleich jene Legende durch die Behauptung des apostolischen Ursprungs des Glaubensbekenntnisses dessen Autorität erheblich stärkte, wird doch langsam, aber sicher Kritik an ihr laut, der wir hier nicht im Detail nachzuspüren brauchen. Im Ergebnis gelangte man jedenfalls langfristig zu der Einsicht, dass es kein fest formuliertes, dogmatisch reflektiertes Bekenntnis im Urchristentum gab und geben konnte. Das *Apostolikum* geht – davon sind schon Größen wie Laurentius Valla und Erasmus von Rotterdam überzeugt – eben nicht auf eine entsprechende Zusammenkunft mit anschließender Absprache der Apostel zurück, sondern verdankt sich ganz anderen und vor allem jüngeren Entwicklungen.³⁰

28 Kinzig (2017), S. 269.

29 Markus Vinzent: *Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung*, Göttingen 2006, S. 28.

30 Zu den lediglich angerissenen Entwicklungen bis ins 16. Jahrhundert vgl. überblicksartig ebd., S. 29–35.

Trotz der aufkommenden historischen Kritik an der Apostolizität der Verfasserschaft ist allerdings die Hochschätzung des Bekenntnisses auch über das Spätmittelalter hinaus ungebrochen. Denn neben der historischen Qualität steht noch immer die theologische, die durch erstere ja nur flankiert werden soll. So geht die theologisch-normative Potenz des *Apostolikums* mitnichten in der und durch die Reformation unter, ganz im Gegenteil. Erinnerung sei an dieser Stelle nur an seine Inanspruchnahme im Zuge der protestantischen Bekenntnisbildung oder an seine Wertung durch Luther. Dem Reformator waren zwar vor allem die kritischen Anmerkungen des Erasmus nachweislich bekannt,³¹ und entsprechend vorsichtig geht er mit der Annahme der apostolischen Verfasserschaft um; gleichwohl ist seine inhaltlich-theologische Hochschätzung des Bekenntnisses kaum zu überbieten. Beide Facetten lassen sich am Beispiel einer *Trinitatis*-Predigt von 1535 verdeutlichen, wo Luther ausführt:

»Das [...] bekentnis haben wir nicht gemacht noch erdacht, die vorigen Veter auch nicht, sondern wie eine bine das honig aus mancherley schönen, lustigen blümlin zu samen zeucht, also ist dis Symbolum aus der lieben Propheten und der Apostel büchern, das ist: aus der gantzen Heiligen Schrift, fein kurtz zusammen gefasset für die kinder und einfeltigen Christen. [...] Und ist also das feine symbolum oder der glaube so meisterlich und rein gefasset, das man es nicht hette können feiner fassen. [...] Darumb sollen wir auch also einfeltig dabey bleiben und nicht klug sein.«³²

Man könnte es vielleicht so auf den Punkt bringen: Die Qualität der Inhalte rechtfertigt für Luther die Rede von der Apostolizität des Textes – und nicht das Postulat der apostolischen Verfasserschaft. Und die Qualität der Inhalte wiederum hat ihren alleinigen Bemessungsgrund in der Bibel. So überrascht es nicht, dass er das *Apostolikum* wiederholt an prominenter Stelle zum Gegenstand der Interpretation macht; man denke nur an seine wirkmächtigen Katechismen.

Anders akzentuiert ist die Hochschätzung auf papstkirchlicher Seite: Ungebrochen behauptet das Trienter Konzil mit dem *Catechismus Romanus* die apostolische Verfasserschaft des Bekenntnisses.³³ Zu den entschiedensten Verteidigern dieser Tradition werden dann die Jesuiten, die allen kritischen Einsprüchen gegen die apostolische Männerrunde zur Bekenntnisformulierung auch und vor allem im eigenen konfessionellen Lager entgegneten. Die berühmten Katechismen Robert Bellarmins – eines jesuitischen kontroverstheologischen Großkalibers also – halten sogar

31 Vgl. ebd., S. 35.

32 Martin Luther: Ein Sermon auff das fest der heiligen Dreifaltigkeit (1535), in: *Dr. Martin Luther's Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 41, hg. v. Johann K. Irmischer, Weimar 1847, S. 275–277.

33 Pars I, cap. 1, qu. 2 f.

an der Einteilung des *Apostolikums* in zwölf Artikel fest.³⁴ Ja, der stupend belesene, argumentativ gewandte und rhetorisch begabte Jesuit und spätere Kardinal vermag sogar die schwerlich zu überblickende Vielzahl der im Laufe der Christentumsge-
schichte auftauchenden Ketzereien entlang der – nach seiner Zählung – ersten zehn Artikel des Bekenntnisses beziehungsweise entlang der gegen sie vorgebrachten theologischen Einsprüche zu identifizieren und zu sortieren.³⁵ Damit erwächst aus dem formelhaften Bekenntnistext, dessen rechtläubige Auslegung allein die Kirche garantieren und durchsetzen kann, nicht weniger als der hermeneutische Schlüssel zum rechtläubigen Verständnis der Geschichte der hierarchischen, nach ihrer Lesart des biblischen Doppelkanons von Gott durch Jesus selbst begründeten und hierarchisch im Papst gipfelnden römischen Kirche eben als Heilsanstalt mit universalem Geltungsanspruch.

So scheint doch aufgrund der unleugbaren Hochschätzung des *Apostolischen Glaubensbekenntnisses* unter einschlägigen Größen auf beiden Seiten des sich auf-tuenden und stetig verbreiternden konfessionellen Grabens trotz aller Akzentunter-schiede der Gedanke nahezuliegen, gerade diesen traditionsreichen und theologie-wie liturgiegeschichtlich bewährten Text zum Ausgangspunkt des ökumenischen Dialogs machen zu können: In der Besinnung auf das *Apostolikum* und auf die in und mit ihm artikulierten Glaubensinhalte könnte nicht weniger als der entscheidende Schritt hin zum Gelingen des interkonfessionellen Dialogs liegen. Allein, dieser Ge-danke ist genauso wenig originell wie unproblematisch, wie bereits ein kurzer Blick auf das protestantische, genauer: das lutherische Lager verdeutlicht.

Schließlich steht das *Apostolikum* in der sich im 16. Jahrhundert herausbilden-
den Bekenntnisgrundlage der reformatorischen Konfessionskirchentümer nicht al-lein, ganz im Gegenteil:

»Wir treffen im 16. Jahrhundert auf eine singuläre Bekenntnisvielfalt, die sich nur schwer strukturieren läßt. Denn ihr Zustandekommen hängt mit den unterschied-
lichsten politischen, gesellschaftlichen und theologischen Faktoren zusammen, wie umgekehrt die Bekenntnisbildung vielfältige, im Blick auf Europa höchst unter-schiedliche Rückwirkungen auf Politik, Gesellschaft und Theologie ausgeübt hat. Die öffentliche Definition von Glauben und Lehre wird seit der Reformation nicht mehr, wie bisher, ausschließlich dem Lehramt der kirchlichen Hierarchie überlas-sen, sondern findet jetzt, alternativ dazu, ihren Ausdruck in Bekenntnisformulierun-gen, die ihrerseits auf Zusammenkünfte synodalen Charakters, Aktivitäten weltlich-

34 Vgl. dazu Robert Bellarmin: *Kurze christliche Lehre, zum Auswendiglernen geeignet*, in: ders.: *Katechismen, Glaubensbekenntnis, Vaterunser*, übers. u. hg. v. Andreas Wollbold, Würzburg 2008, S. 40; ders.: *Ausführliche Erklärung der christlichen Lehre*, in: ebd., S. 68.

35 S. dazu Robert Bellarmin: *Disputationen über die Streitpunkte des christlichen Glaubens Bd. I: Über das geschriebene und ungeschriebene Wort Gottes*, übers. v. Viktor Ph. Gumposch, Malsfeld 2012, S. XV f.

politischer Autoritäten, das Anliegen einer städtischen Pfarrerschaft oder Initiativen einzelner, reformatorisch gesinnter Persönlichkeiten zurückgehen. Deshalb können wir wohl zu Recht [...] vom gesamten 16. Jahrhundert als einem Zeitalter der Bekenntnisbildung [...] sprechen.«³⁶

Der Pluralisierung der Akteure entspricht die Pluralisierung der Bekenntnisformeln, wobei im Kontext des Prozesses der reformatorischen Bekenntnisbildung seit Mitte der 1520er-Jahre reichsrechtliche, konfessionspolitische und theologische Anliegen und Zwänge aufs Engste miteinander verzahnt sind. Denn da

»der Schutz der Kirche und die Förderung der wahren christlichen Lehre gemäß der politiktheoretischen und juristischen Tradition sowie der zeitgenössischen Überzeugung zu den Hauptaufgaben einer guten Obrigkeit gehörte, besaß der durch die Reformation ausgelöste Religionsstreit erhebliche politische und juristische Auswirkungen.«³⁷

Vor diesem Hintergrund spiegelt sich die nicht nur bei Luther feststellbare, sondern verbreitete reformatorische Hochschätzung des *Apostolikums* dann auch in bestimmten Produkten der reformatorischen Bekenntnisbildung wider, die später selbst in den Rang von Bekenntnisschriften erhoben werden sollten: In der Absicht, die eigene Lehre angesichts der massiven papstkirchlichen Infragestellungen und der bündnispolitischen Notwendigkeiten als wahrhaft und ursprünglich christlich, als mit der *sancta antiquitas* übereinstimmend zu erweisen, dieser gegenüber die Papstkirche und ihre dogmatischen Grundpfeiler als schädliche Neuerung zu entlarven, rekurrieren beispielsweise einschlägige lutherische Bekenntnisschriften wie die *Confessio Augustana*, deren Apologie, die *Schmalkaldischen Artikel* und schließlich die Konkordienformel auf das *Apostolikum*, das seinerseits Aufnahme findet in das Konkordienbuch – und zwar nicht zufällig an erster Stelle.³⁸ Die gleichermaßen apologetische wie polemische Stoßrichtung liegt auf der Hand: Wenn auch

36 Irene Dingel: Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert, in: Johanna Loehr (Hg.): *Dona Melancthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, Stuttgart u. a. 2005, S. 61 f.

37 Jan M. Lies/Hans-Otto Schneider: Medienereignis und Bekenntnisbildung: Das Interim im Heiligen Römischen Reich, in: *Religion und Politik. Eine Quellenanthologie zu gesellschaftlichen Konjunkturen in der Neuzeit*, URL: http://wiki.ieg-mainz.de/konjunkturen/index.php?title=Medienereignis_und_Bekenntnisbildung:_Das_Interim_im_Heiligen_Römischen_Reich (03.02.2018).

38 Vgl. dazu jüngst Irene Dingel (Hg.): *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Göttingen 2014, S. 42 f. (*BSELK*). Einen luziden Überblick über die Geschichte des *Apostolikums* bietet die Einleitung von Adolf M. Ritter in: ebd., S. 37–41.

»die Epoche der ersten Concilien mit großer Pietät beurteilt wurde: so sollte damit zwar kein Grundsatz ausgesprochen, wohl aber eine wichtige Hilfskraft gewonnen sein, und der altkirchliche Hintergrund diene als Waffe zur Bekämpfung der jüngeren Tradition und des Papismus sammt seinen Verderbnissen.«³⁹

Ogleich somit die Legende von der Verfasserschaft der Apostel keine gewichtige Rolle zur Legitimierung der Bindekraft des *Apostolikums* mehr spielt, eben weil es der Heiligen Schrift eindeutig untergeordnet wird, bleibt es als normativer Referenzpunkt der eigenen Rechtgläubigkeit und zum Beleg derselben in den reformatorischen Kirchentümern erhalten, sei es aus katechetischen, sei es aus dogmatischen, sei es angesichts drängender rechtsrechtlicher oder konfessionspolitischer Fragen aus argumentationsstrategischen Gründen.

Gleichwohl beginnt mit der und durch die Reformation »in der G.[eschichte] des B.[erkenntnisses] eine neue Epoche.«⁴⁰ Bei aller ihm auch im protestantischen Lager zugesprochenen Ehrwürdigkeit und Autorität wird das *Apostolische Glaubensbekenntnis* im Laufe des 16. Jahrhunderts in eine stattliche Reihe jüngerer und teilweise bereits genannter Bekenntnistexte eingestellt. Seine Autorität bleibt zwar grundsätzlich gewahrt, aber es wird inhaltlich aufgenommen, formal gerahmt und theologisch ausgelegt durch andere Texte ganz unterschiedlicher Form und unterschiedlichen Charakters, die ebenfalls Anspruch darauf erheben, die Botschaft des Evangeliums Jesu Christi in rechtgläubige und rechtskonforme Lehrgehalte zu überführen, und die sich direkt aus den reformatorischen Auf- und Durchbrüchen speisen. Dahinter steht eine institutionelle Notwendigkeit: Als es »die Kirche« faktisch nur noch in der Mehrzahl der Kirchentümer gab, als in den neu entstehenden reformatorischen Lebens- und Glaubensformen des Christentums die kirchliche Institution eben als sichtbare und hierarchisch aufgebaute Heilsanstalt, die bisher das *Apostolikum* letztverbindlich auslegte, wegbrach, bedurfte es neuer institutioneller Formen und Formeln, die die Rechtgläubigkeit beanspruchende, aktualisierende Auslegung der alten Glaubenssätze steuerten und nach den Maßgaben des eigenen theologischen Fundaments garantierten. Und so traten die im 16. Jahrhundert entstehenden und schließlich im lutherischen *Konkordienbuch* versammelten Bekenntnisschriften gleichsam an die Stelle, die zuvor und im römischen Katholizismus weiterhin die Kirche als Heils-, Rechts- und Lehranstalt einnahm.

Die durch die jüngeren Bekenntnisschriften anstelle der Kirche gewährleistete Auslegungs- und Wahrnehmungssteuerung war vom reformatorischen Standpunkt aus letztlich unvermeidbar. Denn betrachtet man den Text des *Apostolikums*, handelt es sich inhaltlich wie formal um ein eigenartiges Konstrukt: Fußend auf

39 Wilhelm Gaß: Die Stellung des apostolischen Symbols vor zweihundert Jahren und jetzt, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 3, 1879, S. 66.

40 Holze (1998), Sp. 1252.

biblischen Texten des Alten und des Neuen Testaments führt das Bekenntnis eine Reihe von Behauptungen an, die derjenige, der es mitspricht, bejaht. Bei diesen Behauptungen handelt es sich *prima facie* um ein ziemlich buntes Sammelsurium von Aussagen, die aneinandergereiht teils Übergeschichtliches, teils Geschichtliches behaupten. Den Bereich des Metaphysischen betreffende Aussagen zur Existenz Gottes oder zu der des Heiligen Geistes stehen neben solchen, die Anfang und Ende von Welt und Geschichte betreffen, Gegenstandszusammenhänge also, über die uns keine Urteile aus Erfahrung möglich sind. Wieder andere behaupten geschichtliche Tatbestände: Geburt, Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi, und auch hier sind wieder geschichtliche Aussagen und solche, die sich der geschichtlichen Nachprüfung entziehen – wie Jungfrauengeburt und Himmelfahrt – auf den ersten Blick ohne erkennbare Systematik zusammengestellt. Wir selber, die dieses Bekenntnis sprechen, kommen in ihm nur indirekt, gleichsam randständig vor, nämlich, wenn von der Vergebung der Sünden, der Auferstehung der Toten oder dem ewigen Leben die Rede ist. Insgesamt entwerfen die im Bekenntnis gebündelten Glaubensaussagen ein Rahmenbild von der Menschheitsgeschichte, und in diesen Rahmen werden die Grunddaten der Geschichte Jesu Christi hineingestellt. Wo allerdings der Bekennende steht, was das alles wie mit ihm zu tun hat, das bleibt völlig unerörtert.

Nun hatte man die Inhalte des *Apostolikums* in der durch den Text geformten Weise schon vor der Reformation freilich nicht einfach so, gleichsam voraussetzungslos oder willkürlich »bekannt«; vielmehr war ein bestimmtes Vorverständnis der dort formelhaft fixierten Glaubenssätze unabdingbar, das wiederum durch die Kirche konstituiert und sanktioniert werden musste und wurde. Schließlich ging es essenziell darum, den rechten Glauben als Teil der *communio sanctorum* zu bekennen. Unter diesen Vorzeichen schien nun zur Absicherung dezidiert reformatorischer Lehrgehalte und *Propria* eine hermeneutische Einhegung, mindestens aber eine theologisch-dogmatische Flankierung des *Apostolischen Glaubensbekenntnisses* durch normative Gleichrangigkeit und theologische Deckungsgleichheit beanspruchende Texte dringend geboten. So wurde für das Rechtgläubigkeit beanspruchende Verständnis der formal unverändert bleibenden Lehraussagen ein neues Grundverständnis der christlichen Religion leitend, ohne der Normativität der altehrwürdigen Formeln Abbruch tun zu wollen. Daraus ergab sich eine grundsätzliche Spannung, die mit wachsender Bedeutung der schließlich Ende des 16. Jahrhunderts selbst wieder kanonisierten reformatorischen Bekenntnisschriften im Kontext lutherischer Identitätsstiftung noch erheblich zunehmen musste.⁴¹ Davon zeugen nicht zuletzt die

41 Für die Analyse der entsprechenden theologie- und institutionengeschichtlichen Prozesse, die in das lutherische *Konkordienbuch* münden sollten, ist einschlägig Irene Dingel: *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 1996. Über die innerprotestantischen Auswirkungen und die daraus resultierenden reichsrechtlichen und theologischen

bereits im 17. Jahrhundert aufkommenden innerlutherischen Auseinandersetzungen um Wert und Geltung, ja um die grundsätzliche Satisfaktionsfähigkeit des Apostolikums.

III

Angesichts des ungebrochenen, sich weit über die theologischen Fachkreise hinaus erstreckenden Renommées des *Apostolikums* sowohl in der Papstkirche als auch in den reformatorischen Konfessionskirchentümern⁴² beanspruchten die konfessionellen Lager die alleinige Deutungshoheit über den traditionsreichen Text; beide Lager waren bestrebt, ihre eigene exklusive Legitimität durch jenen Anspruch zu unterstreichen, was den interkonfessionellen Streit naturgemäß nicht unerheblich verschärfte. Aber genau dieses Streitthema trug auch dazu bei, dass sich Katholiken und Protestanten gleichermaßen mit der Auslegung und historischen Erläuterung des Bekenntnisses wie auf einem Arbeitsfeld beschäftigten. Und damit stehen wir am Ausgangspunkt des ersten innerprotestantischen, genauer: innerlutherischen, Apostolikumsstreits.⁴³

Kurz zum Hintergrund: In beiden Lagern gab es schon im 16. und besonders im 17. Jahrhundert Stimmen, die ein Ende des konfessionellen Haders und der scharfen Polemik forderten und offensiv nach Wegen suchten, die streitenden Kirchentümer wieder zusammenzuführen. Dazu bedurfte es nach damaliger Einschätzung eines konsensfähigen Lehrfundaments, von dem aus die Gemeinsamkeiten identifiziert und die Differenzen behutsam ausgelotet sowie in ihrer Qualität bewertet werden konnten. Dass sich den entsprechend gestimmten Zeitgenossen als Verfechtern von Konsens und Aussöhnung nun ausgerechnet der traditionsreiche Text des *Apostolischen Glaubensbekenntnisses* wegen seiner überkonfessionellen Hochschätzung aufdrängte, ja geradezu aufdrängen musste, wird nach dem bisher

Konflikte zwischen Lutheranern und Reformierten informiert entlang begriffsgeschichtlicher Beobachtungen auch Christian V. Witt: *Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffs in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2011.

42 Vgl. dazu exemplarisch den Hinweis von Karl Holl: Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus (1917), in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd. 3: Der Westen*, Tübingen 1928, S. 316.

43 Der erste Apostolikumsstreit ist dabei nicht irgendeine randständige Auseinandersetzung, sondern ein Zentralstück der umfassenden sogenannten »Synkretistischen Streitigkeiten«. Vgl. dazu Otto Ritschl: *Dogmengeschichte des Protestantismus Bd. IV: Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie (Schluss). Das orthodoxe Luthertum im Gegensatz zu der reformierten Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus*, Göttingen 1927, S. 245–268, S. 290–363. Konzise Überblicke bieten Gottfried Hornig: *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus*, in: Carl Andresen/Adolf M. Ritter (Hg.): *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, Göttingen 1998, S. 86–88; Ernst Koch: *Das Konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563–1675)*, Leipzig 2000, S. 304–306.

Gesagten kaum überraschen. Und so hatte jener erste innerlutherische Apostolikumsstreit, der dann Mitte des 17. Jahrhunderts entbrannte,⁴⁴ seinen Anlass in dem Vorschlag, das *Apostolikum* zur Grundlage des interkonfessionellen Austauschs mit dem Fernziel der Reunion zu machen.⁴⁵ Die irenische Argumentation der Wahl ist dabei gerade auf lutherischer Seite eine primär historische: Die miteinander ringenden konfessionellen Parteien, die nicht müde werden, um die rechthgläubige Auslegung der gemeinsamen Glaubensgrundlagen zu streiten, blicken gemeinsam zurück auf eine Jahrhunderte währende Zeit der völligen Einigkeit. Diese Zeit wiederum wird mit den ersten Jahrhunderten der Christentumsgeschichte identifiziert. Gelänge es, den streitenden Konfessionen das gemeinsame Erbe der *sancta antiquitas* wieder ins Gedächtnis zu rufen, gelänge es, ihnen bewusst zu machen, dass sie ein und dieselbe historische Wurzel teilen, sei der Grund gelegt für das versöhnende Gespräch.

Das *Apostolikum* soll somit als Instrument fungieren, mittels dessen jenes Bewusstsein der gemeinsamen Verwurzelung in den rechthgläubigen Anfängen, der gemeinsamen christlichen Tradition herzustellen ist. Auf der Grundlage des altherwürdigen Symbols sollen die getrennten Kirchen sich die Hand reichen und ihrer gemeinsamen dogmatisch-orthodoxen Heimat wieder innwerden. Auf dem Boden der offenkundig beidseitig akzeptierten rechthgläubigen Formeln könnten und würden sich die Parteien eben als christliche wieder- und anerkennen, was dann erst zur Annäherung führen und – mit Gottes Segen – letztendlich in die Wiedervereinigung münden könne. Allein mit der Besinnung auf das in den Bekenntnisformeln Fixierte sei es möglich, strittige Glaubenssätze, wenn nicht gänzlich zu beseitigen, so doch weit nüchterner und unter Wahrung christlicher Nächstenliebe zu beurteilen. Anders formuliert: Die Rückbesinnung auf die im *Apostolikum* kondensierte und konservierte gemeinsame Tradition schaffe den Ermöglichungsgrund für die Scheidung funda-

44 Zum Verlauf, zu den Teilnehmern, zu deren Voten und zur historisch-theologischen Einbettung s. die luziden Studien von Gaß (1879), S. 63–92; Georg Hoffmann: Die altlutherische Orthodoxie vor 250 Jahren im Kampfe wider das Apostolicum, in: *Preußische Kirchenzeitung* 29–33, 1912, S. 449–453, S. 465–469, S. 481–485, S. 497–502, S. 515–522. Überblickartig informieren über den ersten Apostolikumsstreit auch Hans Leube: *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie, Bd. I: Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland* (einziger Band), Leipzig 1928, S. 341–345, S. 349 f.; Ritschl (1927), S. 429–434. Die sich anschließenden Ausführungen folgen im Wesentlichen den Beobachtungen der vier letztgenannten Beiträge.

45 Auf lutherischer Seite sind die Bemühungen um interkonfessionellen Ausgleich auf dem Boden des *Apostolikums* im 17. Jahrhundert prominent mit dem Namen Georg Calixt verbunden. Über Leben, Werk und Programm des Helmstedter Theologen informiert ausführlich Ernst L. Th. Henke: *Georg Calixtus und seine Zeit*, 2 Bde., Halle 1853/1860. Vgl. zum irenischen Programm vor seinem theologie- und institutionengeschichtlichen Hintergrund auch Leube (1928), S. 257–350; Johannes Wallmann: Zwischen Reformation und Humanismus. Eigenart und Wirkungen Helmstedter Theologie unter Berücksichtigung Georg Calixts, in: ders.: *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1995, S. 61–86. Für die katholische Perspektive bleibt erhellend Christoph Böttigheimer: *Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt*, Münster 1996.

mentaler Glaubenslehren von eben nicht fundamentalen und liefere so den hermeneutischen Schlüssel für den dauerhaften konfessionellen Ausgleich. Dahinter steht die grundlegende Annahme, dass die Alte Kirche wirklich den reinen, den wahrhaft christlichen Glauben besessen und ihn auch im *Apostolischen Glaubensbekenntnis* einstimmig niedergelegt hat, dass folglich das *Apostolikum* – gemeinsam mit den anderen beiden ökumenischen Symbolen⁴⁶ – in aller gebotenen Kürze und leicht fasslich die Kerngehalte des christlichen Glaubens darbietet und Unchristliches entsprechend ausschließt.

Der Rekurs auf die Tradition steht folglich im Dienst der Beweisführung, welche biblisch begründete Einstimmigkeit in den fundamentalen, das heißt für die Erlangung des Seelenheils unabdingbaren Glaubenssätzen bereits in den ersten Jahrhunderten des Christentums erreicht worden sei. Alles, was in den traditionsreichen Formeln, die einst gerade wegen ihrer Einfachheit die Christenheit zusammenzuhalten vermochten und daher noch immer als kleinster gemeinsamer Nenner fungieren können, nicht enthalten ist und erst in jüngeren Bekenntnisdokumenten Aufnahme oder Niederschlag findet, wird deshalb zwar längst nicht zum überflüssigen dogmatischen Ballast; es soll allerdings im interkonfessionellen Austausch nur eine nachgeordnete Wichtigkeit einnehmen, damit über dieses Nichtfundamentale eine ruhigere, die Möglichkeit der Einigung offenlassende Diskussion Raum gewinnen kann. Einer solchen Urkunde des reinen Glaubens gegenüber können Produkte späterer, dezidiert reformatorischer Bekenntnisbildung dann nur zu stehen kommen als sekundäre Verifikationsinstanzen christlicher Glaubensgehalte. Aus solchen jüngeren Dokumenten das dem christlichen Glauben Fundamentale mühsam herauszuschälen, könne man sich also getrost sparen und gleich zu den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen greifen, vorneweg natürlich zum *Apostolikum*, da es als authentische Bündelung rechtgläubiger Glaubensaussagen zu gelten habe, die grundsätzlich keiner genuin reformatorischen Einhegung durch andere Bekenntnistexte bedürfe.⁴⁷ Vielmehr verhalte es sich andersherum: Das *Apostolische Glaubensbekenntnis* biete den lehrmäßigen Zugang zum rechtgläubigen Verständnis der im 16. Jahrhundert entstandenen lutherischen Bekenntnisschriften – und nicht umgekehrt.

46 Konkret gemeint sind das sogenannte *Nicaeno-Constantinopolitanum* und das sogenannte *Athanasianum*; zum Text dieser beiden ihrerseits wirkmächtigen Bekenntnisse s. *BSELK*, S. 45–60.

47 Um Calixt selbst zu Wort kommen zu lassen, seien hier exemplarisch seine entsprechenden Ausführungen aus seiner *Theologia moralis* von 1634 zitiert, die im Grunde selbst wieder Bekenntnischarakter haben: »Fragt man uns nach unserem Glauben und unserer Lehre, so antworten wir: Jene sind es, welche enthalten sind im apostolischen, nicenischen, constantinopolitanischen und athanasianischen Symbol [...]; diese enthalten nicht nur, was jeder Christ kennen und glauben muss, und ohne dies nicht selig werden kann, sondern schreiben auch denen, welche dies lehren und andern auslegen wollen, einen »Grundtypus gesunder Lehre« vor, »woran sie festhalten sollen«. Ihr Inhalt ist aus der Heiligen Schrift geschöpft [...]; mit allen übrigen Christen [...], welche den bezeichneten Glauben festhalten und bekennen, [...] sind wir [...] im Geist und in einer Zuneigung verbunden, welche wir gern durch die Tat erweisen möchten« (*Theologia moralis*, S. 396 f., zitiert nach: Henke (1853), S. 535 f.).

Gegen diese Verhältnisbestimmung regt sich dann allerdings im ebenfalls lutherischen Lager massiver Widerspruch, denn die soeben skizzierte Argumentation in irenischer Stoßrichtung hat vor dem Hintergrund protestantischer Bekenntnishermeneutik eine empfindliche Schwachstelle, die ihren aufmerksamen Gegnern kaum entgehen konnte und die sich in folgende Frage überführen lässt: Was an lehrmäßigen Bekenntnisaussagen kann eigentlich warum als fundamental für den christlichen Glauben, als für das Seelenheil notwendig gelten und was aus welchen Gründen nicht? Daran hängt unmittelbar noch ein weiteres, nicht minder schwerwiegendes Problem: Wenn das *Apostolikum* und damit der Rückzug auf einen vorreformatorischen Standpunkt als einziger Weg hin zum Frieden ausgegeben wird, was sagt das dann eigentlich über die ganze protestantische Bekenntnisbildung des 16. Jahrhunderts und über ihren dezidiert reformatorischen Gehalt? Aufgrund dieser offenen argumentativen Flanke provoziert der gleichsam apostolikumsgestützte konfessionell-irenische Vorstoß – wie die meisten irenischen Unternehmungen seiner Zeit⁴⁸ – scharfen Einspruch, wobei sich die Argumente gegen jene programmatische Hochschätzung des *Apostolikums*, will man sie sachgerecht bündeln, grob drei Feldern zuordnen lassen, die wiederum inhaltlich untereinander eng verschränkt sind.

Erstens: Das *Apostolikum* reicht materialiter zur Explikation des christlichen Glaubens nicht hin. Es weist zahlreiche Lücken auf und lässt Hochwichtiges vermissen. So findet sich – nüchtern betrachtet – von der Bedeutung des Glaubens oder vom gnadenhaft erlösenden Evangelium Jesu Christi erst einmal kein Wort. Zur Erlangung der Seligkeit unabdingbare, das heißt aus der Sicht weiter Teile der frühneuzeitlichen lutherischen Universitätstheologie fundamentale Lehrgehalte stehen im *Apostolikum* also gar nicht drin. Es bedarf daher in ganz zentralen Punkten der ergänzenden Interpretation durch andere, jüngere Bekenntnisse und Bekenntnisschriften, deren dogmatische Festlegungen dann bestenfalls auch den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der altkirchlichen Formel liefern. Das *Apostolikum* beinhaltet – sodann – Sätze, die mit Sicherheit vieles sind, aber nicht notwendig zu glauben, und die somit im Zuge der Identifikation dessen, was als fundamental, als der christlichen Heilsbotschaft wesentlich zu gelten hat, getrost entfallen können. Und drittens – damit kommen wir zum eigentlich zentralen Punkt: Der theologisch fundierte Einspruch rügt neben dem inhaltlichen Zuviel und Zuwenig ein tiefer lie-

48 Vgl. zur Konkretisierung exemplarisch die ganz unterschiedlichen Diskurszusammenhängen entnommenen Fallstudien von Irene Dingel: *Pia et fidelis admonitio. Eine Werbung für Einheit von Luthertum und europäischem Calvinismus*, in: Herman J. Selderhuis/Martin Leiner/Volker Leppin (Hg.): *Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters*, Göttingen 2013, S. 50–65; Mona Garloff: *Irenik, Gelehrsamkeit und Politik. Jean Hotman und der europäische Religionskonflikt um 1600*, Göttingen 2014; Martin Ohst: *Einheit in Wahrhaftigkeit. Molans Konzept der kirchlichen Reunion*, in: Hans Otte/Richard Schenk (Hg.): *Die Reunionsgespräche im Niedersachsen des 17. Jahrhunderts. Rojas y Spinola – Molan – Leibniz*, Göttingen 1999, S. 133–155; Christian V. Witt: *Keine Irenik ohne Polemik. Konfessionelle Wahrnehmungsformationen am Beispiel des David Pareus*, in: ders./Malte van Spankeren (Hg.): *Confessio in Barock. Religiöse Wahrnehmungsformationen im 17. Jahrhundert*, Leipzig 2015, S. 17–53.

gendes theologisches Problem, nämlich, dass im *Apostolikum* dasjenige gar nicht hervortritt, geschweige denn Erwähnung findet, was den Inhalt eines Bekenntnisses überhaupt erst zur Sache des christlichen Glaubens erhebt. Die Rede ist von der innerlichen Aneignung des Artikulierten durch das glaubend bekennende Subjekt. Die Notwendigkeit seiner individuell-subjektiven Wirksamkeit und Inkraftsetzung bleibt schlechterdings unausgesprochen. Dieser Einwand hängt spürbar – um es vom Standpunkt einer deutlich jüngeren Spielart protestantischen Denkens aus zu sagen – mit einem Kerngehalt der reformatorischen Neuaufbrüche und des protestantischen Bewusstseins zusammen: Es schlägt der religiöse Grundgedanke der Reformation durch, dass der seligmachende Glaube das individuell unvertretbare, nicht delegierbare Vertrauen auf die sich grundlos in Christus selbst schenkende Gnade Gottes ist. Bei allen Erwägungen über den Wert einzelner Glaubenssätze bleibt damit protestantischerseits das entscheidende Kriterium, ob sie jenem Glauben eben als Vertrauen in die göttliche Gnadenzusage Ausdruck zu verleihen vermögen. Indem nun dieser Maßstab immer wieder aufs Neue angelegt wird, treten alle Dogmen, die zu jenem Vertrauen in erkennbarer Weise nicht beitragen können, in verschiedenen Abständen voneinander mehr und mehr in den Hintergrund.

Damit schließt sich der Kreis zum ersten und zum zweiten genannten Einwand. Den frühneuzeitlichen lutherischen Kritikern des *Apostolikums* ist schlicht aufgefallen, dass in dessen Formeln das bekennende Subjekt lediglich randständig, die Frage nach seinem Standpunkt hingegen – also danach, was das zu Bekennende wie und warum mit ihm zu tun hat – überhaupt keine Beachtung findet. Und genau aus diesem Defizit speist sich der reformatorisch verantwortete Einspruch. Denn wie soll ein Glaubenssatz oder eine dogmatische Formel jenes Vertrauen auf die in Christus dargebotene und erkannte Gnade Gottes erwecken oder erwecken helfen, wenn die wesentlichen Aussagen etwa über Wort und Werk Christi oder über den durch das gottgewirkte Zusammenspiel von Gesetz und Evangelium geweckten und erfassten Glauben fehlen – Aussagen, die ja immer auch den von Gott in und durch Jesus Christus angesprochenen Menschen als Objekt des göttlichen Gnadenhandelns im Blick haben?⁴⁹ Der so auf den Punkt gebrachte Einspruch versteht sich seinerseits

49 Vgl. dazu *BSELK*, S. 123–125: Schon die wichtigste Bekenntnisschrift des Luthertums, das *Augsburger Bekenntnis*, erklärt in Artikel 20: »Es geschicht auch underricht, das man hie nicht von solichem glauben rett, den auch die teuffel oder gotlosen haben, die auch die historien glauben, das Christus geliden habe und aufferstande sei von dodten, sonder man redet von warem glauben, der do glaubt, das wir durch Christum gnade und vergebung der sunde erlangen und der nu weis, das er ein gnedigen Got durch Christum hat [...]. Und also, wie itzo angetzeigt ist, redet die schrifft vom glauben, und heist nicht glauben ein solichs wissen, das teufel und gotlosen menschen haben, dan also wirt vom glauben geleret zum Hebreern am eilfften, das glauben sei nicht allein di historien wissn, sondern zuversicht haben zu Gott, seine zusage zuentpfafen. Und Augustinus erinnert uns auch, daß wir das wortt glauben in der schrifft verstehen sollen, das es heiß, zuversicht zu Gott, das er uns gnedig sei«. Doch genau diesen Glauben, wie ihn schon das *Augsburger Bekenntnis* als wahr identifiziert, vermag das *Apostolikum* nach Einschätzung seiner frühneuzeitlichen lutherischen Kritiker nicht zu evozieren, weil ihm dazu die entscheidenden Gehalte völlig abgehen.

als Artikulation rechtgläubiger Grundpositionen und gipfelt darin, dass letztlich jede Beanspruchung des *Apostolikums* als Urkunde lehrmäßiger Vollkommenheit theologisch reflektiert zurückgewiesen wird. Mit anderen Worten: Allein unter den Bedingungen reformatorischen Denkens, das wiederum seine lehrmäßige Fixierung in den Formen und Formeln der lutherischen Bekenntnisbildung gefunden hat, scheint das *Apostolische Glaubensbekenntnis* nach entsprechender Interpretations- oder Ergänzungsleistung theologisch satisfaktionsfähig – und nicht umgekehrt, wie die Verfechter des sich auf das *Apostolikum* stützenden konfessionellen Ausgleichs meinten.

So weit in aller Kürze zum allerersten protestantischen Apostolikumsstreit. Halten wir für unseren Zusammenhang in unserer Zeit entstammenden Formulierungen fest: Die frühneuzeitlichen Kritiker der auf alten Bekenntnisformen und -formeln aufruhenden Ökumene erweisen sich im Zuge der Auseinandersetzung als Verfechter einer echten methodisch und theologisch reflektierten Bekenntniskritik. Sie erhoben Einspruch, weil sie doch sehr genau spürten, dass in den gewiss in versöhnlicher Absicht gemachten Vorschlägen zur Wertung und zum Verständnis des *Apostolikums* im Grunde eine Entwertung der Bedeutung der Reformation sowie ihrer theologischen Um- und Aufbrüche lag. Schließlich wird in den Kreisen der lutherischen Ireniker inhaltlich-argumentativ das höherwertige Alte dem entsprechend minderwertigen Neuen entgegengestellt. Bei dieser Entgegensetzung lässt sich vor dem Hintergrund des aufgezeigten protestantischen Bewusstseins fragen: Was, wenn dem Alten Veraltetes anhaftet, während das Neue die Erneuerung eines Ursprünglichen in sich trägt? Was also, wenn das Neue nicht bloß das Nichtfundamentale, sondern vielmehr die Erneuerung des Allerfundamentalsten ist? Und so bekommen Kritik und Polemik, die gegen das *Apostolikum* in seiner Wertung als in sich vollkommene Urkunde der Rechtgläubigkeit eröffnet wird, einen berechtigten reformatorischen Zug: Wenn das Unionsstreben mit seinem Votum für den Rückgang auf die altkirchliche Tradition gegen den vermeintlichen Konfessionalismus der eigenen Zeit auftritt, droht die Gefahr, dass entscheidende Teile des Erbes der Reformation verloren gehen. Wenn sich nun das Neue und Reformatorische als Wiederbelebung eines Ursprünglichen dagegen wehrt, dem Alten, Vorreformatorischen untergeordnet zu werden, dann geht es doch vor allem darum, jenes Erbe zu verteidigen. Und unter diesen Vorzeichen erscheint die skizzierte Absage an das *Apostolikum* und an die ihm beigemessene exklusive Bedeutung dann geradezu als zwangsläufig.

IV

Kehren wir damit abschließend noch einmal auf die bereits angeführte empfindliche Schwachstelle des Vorstoßes zu Versöhnung und Reunion zurück, die wir in eine Frage gefasst haben: Was kann eigentlich warum als fundamental für den christlichen Glauben gelten und was aus welchen Gründen nicht? Die Antwort der lutherischen Irenik des 17. Jahrhunderts lautet: Als fundamental, also zur Erlangung des Seelenheils unabdingbar, gilt der lehrmäßige Konsens der *sancta antiquitas*, wie er sich im *Apostolikum* artikuliert. Dieser Bekenntnistext umfasst als erhabenes Band und Zeugnis einer Zeit, in der die ChristInnen noch in einträchtiger Liebe zusammenstanden, die wesentlichen Gehalte christlichen Glaubens und ist daher das ideale Mittel, im Rahmen der interkonfessionellen Aussöhnung das dogmatisch-theologisch Wichtige vom Unwichtigen zu scheiden. Doch die Kritiker dieses Verständnisses des *Apostolischen Glaubensbekenntnisses* verweigern gleichsam die Unterschrift unter diese Antwort – und geben eine eigene: Fundamental sind nicht irgendwelche formelhaften Aussagen über Gott, über die Trinität oder über Eckdaten des Lebens Jesu, die es für wahr zu halten gilt. Fundamental sind allein solche Lehrsätze, die in dem Menschen, dem sie vorgelegt werden, rechtfertigenden und seligmachenden Glauben zu wecken vermögen.

Die auf beiden Seiten festzustellende – und im 16. sowie 17. Jahrhundert konventionelle – Koppelung des wie auch immer näher zu bestimmenden Fundamentalen an den Begriff der Lehre kommt nun dem heutigen Betrachter des allerersten Apostolikumsstreits mit einigem Recht befremdlich vor. Nichtsdestotrotz kommt man bei nüchterner Durchsicht der Quellen doch nicht umhin anzuerkennen, dass die frühneuzeitlichen Kritiker doch etwas Bemerkenswertes gesehen haben: Jenes Versöhnungsprogramm mutete dem Luthertum seiner Zeit zu, sich im Dienste des interkonfessionellen Friedens auf die wenigen Aussagen eines alten Symbols zu beschränken, die – wenn überhaupt – nur einen allgemeinen christlichen Charakter bezeugen, und zwar ohne jede Bürgschaft für die genuin reformatorische schöpferische Neubestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch und ihre Konsequenzen für die Bestimmung dessen, was christlicher Glaube ist. Die formelhaften Aussagen des *Apostolikums*, so fürchtete man, würden, für sich gelassen, nichts weiter ermöglichen als bloße Formelkompromisse, die in ihrer je konkreten, konfessionell gebundenen Ausdeutung irrigen Meinungen Tür und Tor öffnen. Das *Apostolikum* ist eben ein altkirchliches Bekenntnis, in welchem sich neben dem allgemeinen zugleich ein besonderes und geschichtlich bedingtes religiöses Bedürfnis zu erkennen gibt – und eben nicht ein idealer, historisch unbedingter Ausdruck dessen, was als wahrhaft Christliches gleichsam über dem Wechsel der Zeitalter schwebt.

Die Gegner des apostolikumsgestützten konfessionellen Versöhnungsprogramms fanden daher ihren eigenen Glaubens- und Lehrbedarf, ja die christliche Wahrheit, für die sie einstanden, bedrohlich unvollständig in der vorreformatorischen

Form mit ihren prägnanten Formeln niedergelegt und gingen entsprechend von der Überzeugung aus, dass auch das, was sie als wahr erkannt und angenommen hatten, ein Recht der Bezeugung, ein Recht auf Bekenntnis hat, auch wenn es in seiner Ausformulierung und Fixierung im Gegenüber zum Alten als das Neue zu stehen kommt. Entkleidet man sie aller sie flankierenden Polemik, stehen jene Bedenken und Einwände nun vor uns als bedenkenswerte, ja nicht nur im Rahmen kommender Apostolikumsstreitigkeiten zukunftsweisende Monita.⁵⁰ Diese zeugen ihrerseits nicht nur von sensibler Wahrnehmung bestimmter programmatischer Interessenlagen, sondern lassen auch auf ein erhöhtes theologisches Reflexionsvermögen schließen, das sich historisch und dogmatisch gleichermaßen versiert an virulenten Problemen im Rahmen des protestantischen Umgangs mit kirchlichen Autoritäts- und Traditionsstücken abarbeitet.

Denn unbenommen des schwerlich zu überschätzenden Renommees, welches das *Apostolische Glaubensbekenntnis* noch heutzutage überkonfessionell genießt, geben schon die frühneuzeitlichen Auseinandersetzungen um seinen Inhalt, seine Interpretation und seinen Geltungsanspruch zentrale Gehalte historisch-theologischer Bekenntniskritik unzweideutig zu erkennen. Zwar gehört das *Apostolikum* zu den Bekenntnisgrundlagen sowohl vieler protestantischer Kirchen als auch der Papstkirche, und es hat seinen festen Ort in der Feier des sonntäglichen Gottesdienstes beiderseits der konfessionellen Grenzen, nicht zuletzt, weil es einer Zeit entstammt, die lange vor der endgültigen Spaltung des lateinischen Christentums liegt und so zum gemeinsamen historischen Erbe beider genannten Spielarten christlichen Denkens sowie Lebens gehört. Doch lassen sich die aufgezeigten Einwände gegen seine unumwundene Hochschätzung als allein satisfaktionsfähiger Urkunde ursprünglicher Rechtgläubigkeit auch als Versuch lesen, die Dimension des persönlichen von Gott Angesprochenseins und mit ihr das Element der individuell-subjektiven Aneignung des zu Bekennenden, das gerade reformatorisch verstandener Glaube verlangt und betont, sicherzustellen – ein Element, das, folgt man den Thesen und dem Ansatz von Campenhausens, von Anbeginn an zu den entscheidenden Charakteristika christlicher Bekenntnispraxis gehört.

So wurde bereits seit dem 16. Jahrhundert die Unumgänglichkeit der Einhegung uralter Bekenntnisaussagen durch andere Formeln in anderen Formen lebhaft empfunden, und dieses Empfinden war eine der Triebfedern protestantischer Bekenntnisbildungsprozesse überhaupt. Jenes Bemühen um Sicherstellung genuin reformatorischer Propria, ohne die alten, als Ausweis der Rechtgläubigkeit erachteten

50 Vgl. dazu beispielsweise Claus-Dieter Osthövener: Bekenntniskritik im Namen des Evangeliums – am Beispiel des Apostolikumstreits, in: Peter Gemeinhardt/Bernd Oberdorfer (Hg.): *Gebundene Freiheit? Bekenntnis-tradition und theologische Lehre im Luthertum*, Gütersloh 2008, S. 184–204, sowie jüngst ausführlich Julia Winnebeck: *Apostolikumsstreitigkeiten. Diskussionen um Liturgie, Lehre und Kirchenverfassung in der preußischen Landeskirche 1871–1914*, Leipzig 2016.

Texte aufzugeben, ist aber eben auch wieder problematisch, sobald es selbst wieder in Formen mit objektiv-normativem Geltungsanspruch gegossen wird, wie sie sich institutionell im Kontext des Aufbaus neuer Konfessionskirchentümer allerdings als unverzichtbar erweisen sollten. Denn obgleich der kirchlich-institutionell sanktionierte normative Anspruch sehr alter und wirkmächtiger Formeln darauf abzielt, das wesentlich Christliche in bestimmte rechtgläubige Formen gefasst auszusprechen, ist die Bestimmung dessen, was wesentlich christlich sein, was also den unabdingbaren Kern christlichen Glaubens bilden könnte, seit der Reformation und den mit ihr vielfältig verflochtenen Pluralisierungsprozessen konfessionsspezifischen, ja spätestens seit dem 18. Jahrhundert vielleicht sogar individuell-subjektiven Urteilsmechanismen unterworfen.

Vom heutigen Standpunkt aus leuchtet unmittelbar ein, dass eine Institution notwendig und im Sinne ihrer Überlebensfähigkeit Formeln braucht, die gleichsam ihre Spielregeln fixieren, wobei die Produkte dieser Fixierung dann wieder der Notwendigkeit der aktualisierenden Plausibilisierung unterliegen, sobald die je zeitgenössischen Bedingungen und mit ihnen die an die entsprechenden Texte herangetragenen Anfragen nicht mehr mit den Entstehungskontexten oder -gründen identisch sind. Im Sinne ihrer Beständigkeit, ihrer Stabilität und ihrer Identifizierbarkeit bedürfen auch die protestantischen Konfessionskirchentümer und ihre spezifischen institutionellen Ausformungen noch heutzutage – und seit dem theologisch begründbaren Wegbrechen des hierarchischen und unfehlbaren Lehramtes – einer klar bestimmbar und konsensfähigen Grundlage zur verbindlichen Bestimmung dessen, wofür sie überhaupt stehen, zur Begründung der Antwort auf die Frage, was sie eigentlich in ihrer theologischen und geschichtlichen Eigenart ausmacht, zur Klärung des lehrmäßigen Fundaments für interne Diskurse und für interkonfessionelle oder -religiöse Debatten. Die institutionentheoretische Herausforderung dürfte in neuzeitlich-protestantischer Perspektive deshalb vorwiegend in dem Spannungsverhältnis von kollektiv-organisatorischer Notwendigkeit regulierender und profilierender Formeln für die jeweilige religiös-konfessionelle Vergemeinschaftungsform einerseits, individueller Aneignung und subjektiver Plausibilisierung jener Formeln aufseiten derjenigen, die die Gemeinschaft konstituieren, andererseits bestehen.

Festzuhalten bleibt angesichts dieses Spannungsverhältnisses jedenfalls, dass die Formeln und Formen Verbindlichkeit beanspruchender Überführungen von Glaubenssätzen in knappe Lehraussagen geschichtliche Zeugnisse einer bestimmten Zeit – und in ihrer spannungsreichen Pluralität ganz verschiedener Zeiten – bleiben, dass sie somit inhaltlich-argumentativ und formal gebunden sind an ihren historischen Entstehungszusammenhang. Nur in demselben und durch denselben sind sie verstehbar, also durch die gewissenhafte Rekonstruktion der kontextgebunden Anliegen, die sich in ihnen niedergeschlagen haben, sowie durch sachgerechte Nachzeichnung der spezifischen Bedingungsgefüge, denen sie sich in ihrer Form

und mit ihren Formeln verdanken. Die sich aus überzeitlich-normativem Anspruch und geschichtlich-situativer Gebundenheit unter der Voraussetzung der Notwendigkeit individuell-subjektiver Aneignung oder Plausibilisierung ergebende Spannung ist und bleibt daher ein zentrales Proprium des Umgangs mit Bekenntnisdokumenten im eingangs genannten Sinn, und dies dürfte für die Ebene der kollektivierenden Institutionen genauso gelten wie für die des eigenverantworteten und unvertretbaren Glaubens.

Literatur

- Andresen, Carl: *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971.
- Andresen, Carl/Ritter, Adolf M. (Hg.): *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, Göttingen ²1998.
- Andresen, Carl/Ritter, Adolf M. (Hg.): *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, Göttingen ²1999.
- Bauer, Walter: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, hg. von Georg Strecker, Tübingen ²1964.
- Bellarmin, Robert: Kurze christliche Lehre, zum Auswendiglernen geeignet, in: ders.: *Katechismen, Glaubensbekenntnis, Vaterunser*, übers. u. hg. v. Andreas Wollbold, Würzburg 2008, S. 37–63.
- Bellarmin, Robert: Ausführliche Erklärung der christlichen Lehre, in: ders.: *Katechismen, Glaubensbekenntnis, Vaterunser*, übers. u. hg. v. Andreas Wollbold, Würzburg 2008, S. S. 65–207.
- Bellarmin, Robert: *Disputationen über die Streitpunkte des christlichen Glaubens Bd. 1: Über das geschriebene und ungeschriebene Wort Gottes*, übers. v. Viktor Ph. Gumposch, Malsfeld 2012.
- Beyschlag, Karlmann: *Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. 1: Gott und Welt*, Darmstadt 1982.
- Böttigheimer, Christoph: *Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt*, Münster 1996.
- Bornkamm, Günther: Homologia. Zur Geschichte eines politischen Begriffs, in: ders., *Geschichte und Glaube*, 1. Teil, München 1968, S. 140–156.
- Bornkamm, Günther: Ein Glaubensbekenntnis des alten Goethe und das Neue Testament, in: ders., *Geschichte und Glaube*, 2. Teil, München 1971, S. 249–260.
- Campenhausen, Hans von: Das Bekenntnis im Urchristentum, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 63, 1972, S. 210–253.
- Dingel, Irene: *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 1996.
- Dingel, Irene: Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert, in: Loehr, Johanna (Hg.), *Dona Melancthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, Stuttgart u. a. ²2005, S. 61–81.
- Dingel, Irene: Pia et fidelis admonitio. Eine Werbung für Einheit von Luthertum und europäischem Calvinismus, in: Selderhuis, Herman J./Leiner, Martin/Leppin, Volker (Hg.), *Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters*, Göttingen 2013, S. 50–65.
- Dingel, Irene (Hg.): *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Göttingen 2014.
- Dingel, Irene (Hg.): *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien, Bd. 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Luthers*, Göttingen 2014.
- Garloff, Mona: *Irenik, Gelehrsamkeit und Politik. Jean Hotman und der europäische Religionskonflikt um 1600*, Göttingen 2014.

- Gaß, Wilhelm: Die Stellung des apostolischen Symbols vor zweihundert Jahren und jetzt, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 3, 1879, S. 63–92.
- Gemeinhardt, Peter/Oberdorfer, Bernd (Hg.): *Gebundene Freiheit? Bekenntnistradition und theologische Lehre im Luthertum*, Gütersloh 2008.
- Hahn, August/Hahn, G. Ludwig (Hg.): *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche. Mit einem Anhang von Dr. Adolf Harnack*, Hildesheim ³1962 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe Breslau 1897).
- Harnack, Adolf: Anhang. Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte, in: Hahn, August/Hahn, G. Ludwig (Hg.), *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche. Mit einem Anhang von Dr. Adolf Harnack*, Hildesheim ³1962 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe Breslau 1897), S. 364–390.
- Henderson, John B.: *The Construction of Orthodoxy and Heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*, Albany 1998.
- Henke, Ernst L. Th.: *Georg Calixtus und seine Zeit*, 2 Bde., Halle 1853–1860.
- Hoffmann, Georg: Die altlutherische Orthodoxie vor 250 Jahren im Kampfe wider das Apostolicum, in: *Preußische Kirchenzeitung* 29/30/31/32/33, 1912, S. 449–453, S. 465–469, S. 481–485, S. 497–502, S. 515–522.
- Holl, Karl: Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus (1917), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3: Der Westen*, Tübingen 1928, S. 302–384.
- Holze, Heinrich: Bekenntnis, III. Kirchengeschichtlich, 2. Mittelalter, in: Betz, Hans D. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, ⁴1998, Sp. 1251 f.
- Holze, Heinrich: Bekenntnis, III. Kirchengeschichtlich, 3. Reformation, in: Betz, Hans D. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*, ⁴1998, Sp. 1252 f.
- Hornig, Gottfried: Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: Andresen, Carl/Ritter, Adolf M. (Hg.): *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, Göttingen ²1998, S. 71–287.
- Kelly, John N. D.: *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Berlin 1971.
- Kinzig, Wolfram: *Neue Texte und Studien zu antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen*, Berlin u. a. 2017.
- Koch, Ernst: *Das Konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563–1675)*, Leipzig 2000.
- Leube, Hans: *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie, Bd. I: Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland* (einziger Band), Leipzig 1928.
- Lies, Jan M./Schneider, Hans-Otto: Medienereignis und Bekenntnisbildung: Das Interim im Heiligen Römischen Reich, in: *Religion und Politik. Eine Quellenanthologie zu gesellschaftlichen Konjunkturen in der Neuzeit*, URL: http://wiki.ieg-mainz.de/konjunkturen/index.php?title=Medienereignis_und_Bekenntnisbildung:_Das_Interim_im_Heiligen_Römisches_Reich (03.02.2018).

- Loehr, Johanna (Hg.): *Dona Melancthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, Stuttgart u. a. 2005.
- Luther, Martin: Ein Sermon auff das fest der heiligen Dreifaltigkeit (1535), in: *Dr. Martin Luther's Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 41, hg. v. Johann K. Irmischer, Weimar 1847, S. 275–277.
- Michel, Otto: ὁμολογέω, in: Friedrich, Gerhard (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 5, 1954, S. 199–213.
- Müller, Karl: Die Kirchenverfassung im christlichen Altertum (1929), in: ders., *Aus der akademischen Arbeit. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1930, S. 101–134.
- Ohst, Martin: Einheit in Wahrhaftigkeit. Molans Konzept der kirchlichen Reunion, in: Otte, Hans/Schenk, Richard (Hg.): *Die Reunionsgespräche im Niedersachsen des 17. Jahrhunderts. Rojas y Spinola – Molan – Leibniz*, Göttingen 1999, S. 133–155.
- Osthöwner, Claus-Dieter: Bekenntniskritik im Namen des Evangeliums – am Beispiel des Apostolikumstreits, in: Gemeinhardt, Peter/Oberdorfer, Bernd (Hg.): *Gebundene Freiheit? Bekenntnistradition und theologische Lehre im Luthertum*, Gütersloh 2008, S. 184–204.
- Otte, Hans/Schenk, Richard (Hg.): *Die Reunionsgespräche im Niedersachsen des 17. Jahrhunderts. Rojas y Spinola – Molan – Leibniz*, Göttingen 1999.
- Ritschl, Otto: *Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. 4: Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie (Schluss). Das orthodoxe Luthertum im Gegensatz zu der reformierten Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus*, Göttingen 1927.
- Ritter, Adolf M.: Glaubensbekenntnis(se), V. Alte Kirche, in: Müller, Gerhard/Balz, Horst/Krause, Gerhard (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13 1984, S. 399–412.
- Ritter, Adolf M.: Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in: ders./Andresen, Carl (Hg.): *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, Göttingen 1999, S. 99–283.
- Ritter, Adolf M.: Die altkirchlichen Symbole. Texte und Kontexte, in: Dingel, Irene (Hg.): *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien, Bd. 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Luthers*, Göttingen 2014, S. 5–34.
- Rufinus: Commentarius in Symbolum apostolorum 2, in: *Rufini Aquileiensis Homiliarum Basilii Magni interpretatio latina*, hg. v. Carla Lo Cicero, Turnhout 2008.
- Selderhuis, Herman J./Leiner, Martin/Leppin, Volker (Hg.): *Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters*, Göttingen 2013.
- Staats, Reinhart: Bekenntnis, III. Kirchengeschichtlich, 1. Alte Kirche, in: Betz, Hans D. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, ⁴1998, Sp. 1249–1251.
- Vinzent, Markus: *Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung*, Göttingen 2006.
- Wallmann, Johannes: Zwischen Reformation und Humanismus. Eigenart und Wirkungen Helmstedter Theologie unter Berücksichtigung Georg Calixts, in: ders.: *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1995, S. 61–86.
- Winnebeck, Julia: *Apostolikumsstreitigkeiten. Diskussionen um Liturgie, Lehre und Kirchenverfassung in der preußischen Landeskirche 1871–1914*, Leipzig 2016.

Witt, Christian V.: *Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffs in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2011.

Witt, Christian V.: Keine Irenik ohne Polemik. Konfessionelle Wahrnehmungsformationen am Beispiel des David Pareus, in: ders./van Spankeren, Malte (Hg.): *Confessio im Barock. Religiöse Wahrnehmungsformationen im 17. Jahrhundert*, Leipzig 2015, S. 17–53.