

Einheit im Streit

Mussten die reformatorischen Kirchen dogmatische Orthodoxien ausbilden? Eine <Rettung>

Alle verfassten reformatorischen Kirchen haben im Laufe des 16. Jahrhunderts ihren Glauben und ihre Lehre nicht nur in Bekenntnissen niedergelegt, sondern «theologisch» oder, wie man später sagte, «positiv», «dogmatisch» oder «systematisch» ausformuliert – orthodox natürlich, was denn sonst?

Dass ein Christ sich einfallen lassen könne, nicht oder ein bisschen nicht rechtgläubig sein zu wollen, lag für die übergrosse Mehrheit der Christen in der Frühen Neuzeit ausserhalb jeder Vorstellung. Gewiss, nicht jeder und jede der «Einfachen» musste alles erklären können, was in dem neuen, d.h. wiederhergestellten alten Glauben steckte. Aber, reformatorisches Pathos von Anfang an: Man konnte nun (und musste daher auch) auf Leben und Tod wissen, woran man glaubte, da genügte nicht mehr, einfach zu «glauben was die Kirche glaubt». Die evangelischen Theologen unterschieden daher bald fundamentale Glaubensartikel, die das Heilsvertrauen in Jesus Christus direkt formulierten, und weniger fundamentale oder sogar zweitrangige Artikel, die der theologischen Genauigkeit dienten, zumal der Abgrenzung von den falschen Auslegungen des Evangeliums, je nach eigener Zugehörigkeit also von den Papisten, den Lutheranern oder den Calvinisten.

Womit wir beim Paradox der Konfessionen zwischen 16. und 18. Jahrhundert, dem Zeitalter des Barock, sind – dreimal gab es, was es, wie die Wahrheit, nur einmal geben kann: ●orthodoxie. Wie konnte es dazu kommen? Das altbekannte «Theologengezänk»? Das gab es natürlich auch; doch ungleich folgenreicher waren strukturelle Faktoren. Erstens, die Reformation der einen Kirche scheiterte zugunsten einer *Mehrzahl* von Konfessionen. Die beabsichtigte Reformation scheiterte zweitens deshalb, weil die institutionellen Alternativen zur Papstkirche theologisch strittig waren und blieben. Drittens waren die Reformation und ihre Folgen tiefgreifend in die Ausbildung der frühneuzeitlichen *Staatlichkeit* und in die Ablösung der feudalen durch eine ständische Gesellschaft verwickelt, wie das die (interdisziplinäre!) historische Forschung der letzten Jahrzehnte überaus klar gezeigt hat.

Was also tun? Wie die Reformation sich durchaus konservativ verstand, so reagierten auch noch die zweite und die dritte Generation ihrer Erben: Sie stellten das alteuropäische Modell der *einen* Kirche (in dem einen «Reich») nicht etwa in Frage, sondern versuchten, die Homogenität der religiösen Praxis und die Funktion der Kirche als *vinculum societatis*, als Kitt der Gesellschaft, im Rahmen der entstehenden Territorialstaaten und Freien Städte bzw. der evangelischen Eidgenossenschaft zu erneuern und zu sichern. Religiöse Homogenität und soziale Stabilität im jeweiligen politischen Handlungsbereich: das war die Zielsetzung aller Theologien im Zeitalter der Konfessionalisierung.

Dieses Ziel wurde keineswegs nur auf der theologischen Ebene angestrebt. Ebenso wichtig war die institutionelle Ebene: Kirchenverfassung und -leitung («landesherrliches Kirchenregiment»), Liturgie und Kirchengestaltung (hier bekanntlich sahen die Leute, ob man lutherisch oder reformiert geworden war), Katechese in Haus, Schule und Kirche sowie natürlich Seelsorge und Kirchenzucht. Das alles wird von den Historikern unter dem Titel «Sozialdisziplinierung» zusammengefasst, nicht ganz zu Unrecht. Denn die Reformation hatte die verinnerlichte persönliche Frömmigkeit, die sich im späten Mittelalter entwickelte, nochmals gewaltig verstärkt und mit einem nicht nur kirchen-, sondern auch sozialkritischen Schub versehen. Die frühneuzeitlichen, das Leben zunehmend flächendeckend regulierenden und die Individuen (z.B. steuerlich) fester erfassenden Staaten hatten ihre liebe Not, diese selbstbewusst werdenden und noch kaum von Dokumenten dingfest gemachten Individuen zu bändigen. Die Konfessionalisierung der reformatorischen Kirchen gehört in diesen Kontext sozialer Stabilisierung der frühneuzeitlichen Staaten – eine Stabilisierung, die eben durch die Konfessionalisierung zugleich bedroht war, weil sie politische Bündnisse und folgende Kriege ermöglichte oder doch zu rechtfertigen schien.

Unmögliche Homogenität

In theologischer Hinsicht war die Zielsetzung religiöser Homogenität in manchem erfolgreich, in manchem keineswegs. Erfolgreich war beispielsweise eine bis dato unerhörte Professionalisierung der Pfarrer: Die meisten, in manchen Territorien bald alle Pfarrer hatten ein Studium der Artes (Philosophie) und der Theologie absolviert: Kein Weihestatus, sondern die

methodisch erlernte und auf der Höhe der Zeit wissenschaftlich reflektierte Verkündigung des Wortes Gottes war das Distinktionsmerkmal von Pfarrern. Dieser auch kultur- und literaturgeschichtlich langanhaltende, kaum hoch genug einzuschätzende Erfolg hatte freilich auch die Bildung einer Sozialform «Geistlichkeit» zur Folge, deren gesellschaftliche Macht religiös ausgrenzend wirken konnte. Auch die theologische Konfessionalisierung hatte diesen Effekt. Schon der ersten Reformatorengeneration war es nicht gelungen, die spiritualistischen, institutionenkritischen Kräfte in der Kirche zu halten; man griff vielmehr zu politischer Gewalt. Die folgenden Generationen gaben, legitimiert durch das Augsburger Bekenntnis, die schweizerischen Bekenntnisse oder den Heidelberger Katechismus, den spiritualistischen Bewegungen allenfalls einen Platz am Rande des Möglichen, wie etwa der Rosenkreuzer-Reformbewegung und den theosophisch-hermetischen Strömungen seit Jacob Böhme.

Sogar innerhalb der Konfession konnte theologische Homogenität nur begrenzt erzielt werden. Die auch aufgrund politischen Drucks zustande gekommene Konkordienformel von 1577 wurde, wiederum aus vor allem politischen Gründen, von einigen lutherischen Ständen nicht unterzeichnet, in manchen Staaten war sie sogar verboten; aber auch innerhalb der Konkordienformel-Angehörigen gab es unversöhnliche Spaltungen in zentralen Lehren. Der Versuch in der Mitte des 17. Jahrhunderts, das Luthertum angesichts «synkretistischer», d.h. unionsfreundlicher Tendenzen mancher Theologen auf einen neuerlichen «Konsens» einzuschwören, misslang kläglich. In den reformierten Theologien, die ohnedies mit unterschiedlichen Bekenntnissen umzugehen hatten und die bis 1648 auch um ihre reichsrechtliche Anerkennung fürchten mussten, zeigen die Ergebnisse die Dordrechter Synode von 1618, dass auch auf dieser Seite Homogenität durch Ausgrenzungen erkauft, d.h. selber immer partikularer wurde.

Es mag paradox klingen, aber solche Streitigkeiten sind zugleich ein Anzeichen für Gemeinsamkeit in allen drei Konfessionen. Die wichtigste war die eines alten theologischen Themas, das im späten Mittelalter eine kritische Masse erreicht hatte, nur in konfessionell unterschiedlicher Form gelöst werden konnte und das auch innerhalb aller drei Konfessionen strittig blieb. Es handelt sich um das gemeinsame Problem, wie die göttliche Gnade und die menschliche Verantwortung sich auf

dem Weg des Heils zueinander verhalten. Da gab es die Lösung des Konzils von Trient, das die Trennung von Katholiken und Protestanten dogmatisch begründete: der Mensch arbeitet, wenn auch aufgrund der vorgängigen Initiative Gottes, mit der Gnade zusammen. Diese Lösung erwies sich als nicht endgültig, noch im 16. Jahrhundert kam es zum Streit zwischen den pädagogisch orientierten Jesuiten und den eher augustinisch denkenden Dominikanern um die «Gnadenwirkungen» – ein Streit, den der Papst schliesslich als unentscheidbar stehen lassen musste. Aber auch die Rechtfertigungslehre der Protestanten blieb in ihren Folgen strittig. Die Lutheraner entschieden sich mehrheitlich gegen Luthers (!) und Calvins Prädestinationslehre für eine pädagogisch freundlichere, an Melanchthon orientierte Lehre von der «Erwählung» aller Menschen, die dieses Angebot nicht ablehnen. Aber auch die calvinistische Prädestinationslehre blieb gegensätzlich auslegbar, wie es bald der Widerspruch der Arminianer gegen die Genfer Orthodoxie bzw. ihre Ausgrenzung durch die Synode von Dordrecht erkennbar vor Augen führte. Eine gemeinsame dogmatische Aporie in Zeiten sowohl des gesteigerten Bewusstseins der Unverdanktheit göttlicher Gnade als auch des gesteigerten Freiheits- und Verantwortungsbewusstseins der menschlichen Person.

Kommunikative Orthodoxie

Ein völliger Irrtum wäre es freilich zu meinen, die Kirchen und ihre Theologien hätten hauptsächlich um Dogmatik gestritten. Dies wurde schon vom Pietismus und von der Aufklärung in schöner Eintracht gegen die «erstarrte» und «streitsüchtige» Orthodoxie vorgebracht und im 19. Jahrhundert von Erweckung und liberaler Theologie wiederholt; es ist gleichwohl ein polemisch motiviertes Vorurteil, das von der neueren Forschung widerlegt worden ist. Zwar ist es richtig, dass viele lutherische und calvinistische Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts nicht nur «positive Theologie», sondern auch dogmatische Streitschriften verfasst haben. Richtig ist auch, dass der aus Gründen des Schriftprinzips seit etwa 1600 ausgebildete szientifische Typ von Theologie ambivalente Folgen hatte: Einerseits erreichte er einen enormen Grad an semantischer und logischer Präzision – im Unterschied zu heute wusste man immer genau, woran man war; und die dogmatische Auseinandersetzung hielt sich an strenge, allen Konfessionen gemeinsame Regeln, den «Elenchus», so dass auch hier Klarheit in viel höherem Mass als heute

erreicht wurde. Andererseits glaubte diese Theologie, alle Probleme der «Lehre» (inklusive der Verkündigung) in szientifischer Form bearbeiten, z.B. alle Glaubenssätze demonstrativ aus der Heiligen Schrift ableiten zu können (was eine besondere Theorie der Verbalinspiration erforderte); sie war daher stark vor allem in der Abgrenzung *von*, nicht in der Verknüpfung *mit* heterogenen Positionen. Die religiösen Reformbewegungen der Zeit forderten daher eine sapientale, die Vielfalt der Frömmigkeit reflektierende Theologie.

Die tonangebenden Theologen unterstützten ihrerseits diese Forderung, lösten sie aber nicht in der Richtung einer theosophischen Spekulation ein, sondern in theologischen Formen neben der Dogmatik. Und hier waren die Orthodoxien äusserst fruchtbar. Sie produzierten exegetische, homiletische, katechetische und pastorale Schriften; sie begründeten dabei sogar neue Gattungen wie die Pastoraltheologie, die Anthropologie oder, besonders folgenreich, die Hermeneutik. Ohnedies nahm die gelehrte und die volkstümliche Bibelauslegung den weitaus grössten Raum der theologischen Literatur ein. Die meisten Titel auf den Frankfurter Buchmessen stellten denn auch christliche Erbauungsliteratur dar. Und diese oft in vielen Auflagen verbreiteten Bücher hatten mit der Rezeption heterogener und fremdkonfessioneller Motive, von der paracelsischen Hermetik bis hin zur katholischen Mystik, keine Probleme, ausser bei erkennbar direktem Widerspruch gegen die Bekenntnisse, wie das bei Gottfried Arndts «Vier Bücher vom wahren Christentum» (1610) anfangs der Fall war. Aber schon im 17. Jahrhundert wurde dieses zum meistgelesenen deutschsprachigen Buch überhaupt und in viele Sprachen übersetzt (es wird noch heute nachgedruckt). Vergleichbar breit angelegte und breit rezipierte Literatur waren z.B. die Physikotheologien oder die gedruckten Leichenpredigten.

Die altprotestantischen Orthodoxien wollten alles andere als spekulative Theologie sein. Ihr Theologiebegriff war ausdrücklich kein spekulativer, sondern ein praktischer, ihr Anliegen war, Menschen durch die Verkündigung des Wortes Gottes zum heilsamen Christusglauben zu führen. Die Theologie war daher durchweg kommunikativ angelegt, insbesondere auf die Predigt und die Katechese zentriert; von Sterilität kann man nicht reden, wenn eine Theologie so klar auf die fromme, aus persönlicher Christusliebe entspringende Lebensführung zielt. Eine Zeitlang sprach die Forschung daher von «Reformorthodoxie»

und meinte damit die Autoren, die nach der Reformation der Lehre auch die «Reformation des Lebens» betrieben – aber das taten alle Autoren, von denen wir wissen. Das Programm der Heiligung, der Besserung des Lebens in der Gemeinschaft mit Christus gehört zur konfessionellen Orthodoxie als solcher. Nicht zufällig verdankt sich die Bildung des dogmatischen Lehrstücks von der *unio mystica* – der «Zweieinigkeit» des Christen mit Christus – orthodoxen Theologen, in diesem Fall dem streitbaren Philipp Nicolai (dessen geistliche Lieder auch noch heute sehr beliebt sind). Kurz, die «tote» Orthodoxie war überaus lebendig.

Das Ende einer Epoche

Wie war es dann aber möglich, dass die reformierten und lutherischen Orthodoxien zum Popanz aufgeputzt und zum Abschuss freigegeben wurde? Die einfachste und wahrscheinlichste Antwort ist: Die altprotestantischen Orthodoxien repräsentierten eine bestimmte religiöse, theologische und kulturelle Welt, und diese kam im Übergang von der Frühen Neuzeit zur Aufklärung ans Ende ihrer Plausibilität. Ihre Zeit lief ab seit dem Ende des aus konfessionellen Gründen geführten europäischen Krieges, zuerst langsam, nach 1700 zunehmend schnell und unumkehrbar. Die unterschiedlichsten Neuerer konnten sich dann einigen auf den Gegensatz gegen das Alte: «Orthodoxie» wurde zum Schimpfwort.

Die vielleicht wichtigste Veränderung, die zur Verabschiedung der konfessionellen Theologien führte, war deren konstitutive Verbindung mit der frühneuzeitlichen Staatlichkeit. Die Entwicklung absolutistischer Herrschaftsformen instrumentalisierte die Kirchen, und gerade aus religiösen Gründen begannen zunächst kleine Gruppen, ihre kritische und gestaltende Rolle in der Gesellschaft neu zu bestimmen. Das konnte sich innerhalb, musste sich teils auch schon ausserhalb der Kirchen realisieren; die pietistischen Bewegungen und Erweckungen kennzeichnet beides. Im weiteren 18. Jahrhundert gerieten die ständisch-statisch organisierten Gesellschaften in eine Krise; an ihre Stelle traten bürgerliche Leistungs- und Verdienstgesellschaften, in denen der bisherige, repräsentative Typ von Öffentlichkeit sich transformierte in diskursive Formen; ethisch-politische und religiöse Fragen sollten diesseits institutioneller Steuerung öffentlich diskutiert werden. Während z.B. die entkanonisierende Bibelübersetzung der «Wertheimer Bibel» noch durch das pie-

tistische Netzwerk politisch mundtot gemacht werden konnte, gelang das dem Hamburger Hauptpastor J.M. Goeze nicht mehr: Dank Lessings Appell an das Publikum blieben die deistischen, heterodoxen «Wolfenbütteler Fragmente» öffentlich präsent und wirksam. Goeze vertrat die alte Orthodoxie übrigens auch darin, dass er auf dem «Elenchus» bestand, den Lessing ihm verweigerte zugunsten der freien Meinungsbildung der Bürger. Es ist leicht nachzuvollziehen, dass die bisherige Bekenntnisbindung der Pfarrer in ihrer repräsentativen Formalität unangemessen erschien; beginnend mit dem «helvetischen Triumvirat» (J.-A. Turretini; J.F. Ostervald; S. Werenfels) arbeitete das protestantische 18. Jahrhundert erfolgreich an der Auflösung dieser Bekenntnisbindung.

Sowohl gesamtgesellschaftlich als auch theologisch von allergrösster Bedeutung war sodann die Transformation der apokalyptischen, die baldige Wiederkunft Christi erhoffende Weltanschauung, die von der Reformation massiv bekräftigt worden war (einer der Gründe für den Verzicht auf Mission), in eine chiliasistische Sicht der Geschichte als frommer Arbeit an der religiösen und sittlichen, aber auch wissenschaftlichen und technischen Verbesserung der Verhältnisse: die Erwartung substantiellen Fortschritts noch vor der Wiederkunft Christi. Im englischen Puritanismus wurde diese neue Sicht politisch aktiv; auf dem Kontinent wurde sie zum Ende des 16. Jahrhunderts im lutherischen Pietismus, gegen das Augsburger Bekenntnis, theologisch und kirchenreformerisch aktiviert, in manchen Strömungen des Calvinismus auch schon früher.

Schliesslich vollzogen sich innerhalb der Theologie starke Verschiebungen, welche die Orthodoxie als gelehrte Denkform hinter sich liessen. An ihre Stelle traten etwa platonisch-idealistische Orientierungen oder die Abgrenzung der Offenbarungstheologie gegenüber jeglicher «Hellenisierung» des Christentums. Bewusst platonisierend verstand sich die aufklärerische Theologie, die religiöse Praxis und Pädagogik ausschliesslich auf individuelle Empfindung und Erfahrung konzentrierte. Die von den Orthodoxen selber geförderte Subjektivierung des Glaubens emanzipierte sich jetzt von den ganz anders begründeten traditionellen Dogmen; überdies machte die «Neologie» die bisherige «biblische» Begründung der Dogmen unmöglich, weil sie die Bibel nichtkanonisch, d.h. auch als historisches Dokument las.

Eine Rettung unserer Vergangenheit

Die frühneuzeitlichen Orthodoxien hatten ihren historisch nachvollziehbaren Sinn; er gehört definitiv der Vergangenheit an – aber unserer Vergangenheit. Niemand muss mehr gegen sie kämpfen; aber man braucht sie auch nicht mit Missachtung zu strafen. «Rettungen» hat Lessing seine Versuche genannt, Personen und Positionen, die selbstverständlich und politisch korrekt in ein Gruselkabinett abgelegt waren, eines nochmaligen, vorurteilsfreieren Blickes zu würdigen. Eine solche Rettung verdienen auch jene Orthodoxien, deren Bezeichnung als «altprotestantisch» seit Ernst Troeltsch ihre Bedeutung aufs Museale beschränkt hat. Wie es albern wäre, das Zeitalter des Barock mit strafendem Vergessen zu belegen, nur weil niemand mehr barock baut oder barock dichtet oder barocke Theologie betreibt, so wäre es leichtfertig, sich der strengen dogmatischen Disziplin der im übrigen durchaus erbaulichen frühneuzeitlichen Theologien nicht auszusetzen. Sie bereichern nämlich unser theologisches Orientierungsgedächtnis.