

BENJAMIN DAHLKE

Konfessionskunde

Anliegen und Herausforderungen einer Teildisziplin Ökumenischer Theologie

Abstract: In this article, the intend and history of denominational studies is being treated. Nowadays, they are an integral part of Ecumenical Theology as several publications give proof to. The task of this sub-discipline is to portray the various Christian denominations, both in their historical development and their current state. Beside this, denominational studies are supposed to evaluate the relation of one particular church to other church bodies, that is inhowfar there is common ground between them. Nevertheless, the discipline demands further elaboration.

Zur Fachgruppe der Systematischen Theologie zählen wenigstens die mit Grundlegungsaufgaben befasste Fundamentaltheologie sowie die Dogmatik, welcher die Darlegung der Glaubenslehre obliegt. In der Regel kommt noch die Moraltheologie hinzu, häufig außerdem die Ökumenische Theologie.¹ Diese thematisiert allgemein das Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit des Christentums, wie sie im Besonderen Fragen in den Blick nimmt, die zwischen den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften strittig sind.² Um einen solch umfassenden Anspruch einlösen zu können, bedarf die Ökumenische Theologie unterschiedlicher, funktional differenzierter Teildisziplinen. Eine dieser Teildisziplinen ist die Konfessionskunde.³ Wissenschaftsgeschichtlich ist sie ziemlich jung, hat sie sich doch erst im 19. Jahrhundert ausgebildet, wie zunächst gezeigt werden soll (Abschnitt 1). Einen neuen Akzent bekam die Konfessionskunde unter dem Eindruck der Ökumenischen Bewegung. Ihre hauptsächliche Aufgabe besteht seither darin, die Einheit der Christen zu fördern (Abschnitt 2). Sie bedarf trotzdem der Weiterentwicklung (Abschnitt 3).

¹ Vgl. Klaus von STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie (UTB 2819), Paderborn³2014, 8f.

² Vgl. Karl RAHNER, Zur Theologie des ökumenischen Gespräches, in: Otto SEMMELROTH (Hg.), *Martyria – Leiturgia – Diakonia* (FS Hermann Volk), Mainz 1968, 163-199; Frederike NÜSSEL / Dorothea SATTLER, Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008; Thomas BREMER, Ökumene und ökumenische Theologie im Umbruch, in: DERS. / Maria WERNSMANN (Hg.), *Ökumene – überdacht. Reflexionen und Realitäten im Umbruch* (QD 259), Freiburg i. Br. u. a. 2014, 18-36.

³ Einen ersten Überblick bieten Peter HAUPTMANN, Konfessionskunde, in: TRE 19 (1990) 431-442; Friedrich Wilhelm GRAF, Konfessionskunde, in: RGG⁴ 4 (2001) 1552f.

1. Zur Entstehung der Konfessionskunde

Nachdem sich im Zuge der Reformation zahlreiche Kirchen und Gemeinschaften formiert hatten, entstand eine neuartige Gattung theologischer Literatur, nämlich die kontroverstheologisch motivierte konfessionelle Polemik.⁴ In Absetzung vom jeweils anderen sollte die Überlegenheit der eigenen Position gezeigt werden. Allmählich, bedingt nicht zuletzt durch die Akademisierung der Theologie seit der Frühen Neuzeit im Verbund mit der Aufklärung⁵, entwickelte sich die Polemik zur Symbolik weiter. Gemeint ist die wissenschaftlich-reflektierte Darstellung der einzelnen Lehrdifferenzen, die zwischen den verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften bestehen. Pionierarbeit haben in diesem Zusammenhang mehrere deutschsprachige, lutherische Universitätsprofessoren geleistet. Hintergrund ist die hohe Bedeutung, welche den Bekenntnisschriften im Luthertum zukommt.⁶ So publizierte Gottlieb Jakob Planck (1751-1833) im Jahr 1796 einen *Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien*.⁷ Auf dieser Arbeit konnte Philipp Konrad Marheineke (1780-1846) aufbauen, als er im Jahr 1810 eine *Christliche Symbolik* vorlegte.⁸ Georg Benedikt Winer (1789-1858) schließlich verfasste eine *Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiede-*

⁴ Vgl. Kai BREMER, Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert (Frühe Neuzeit 104), Tübingen 2005; Malte van SPANKEREN / Christian Volkmar WITT (Hg.), Religiöse Wahrnehmungsformationen im 17. Jahrhundert, Leipzig 2015.

⁵ Vgl. Gottfried HORNIG, Das Abflauen der konfessionellen Polemik in der protestantischen Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts, in: Harm KLUETING (Hg.), Ireunik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, Hildesheim u. a. 2003, 177-192.

⁶ Vgl. Gunther WENZ, Evangelium und Bekenntnisschriften. Zur Konfessionshermeneutik des Luthertums, in: Cath(M) 59 (2005) 36-50.

⁷ Gottlieb Jakob PLANCK, Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien, 1796. Zum Hintergrund siehe Christoph T. NOOKE, Gottlieb Jakob Planck (1751-1833). Grundfragen protestantischer Theologie um 1800 (BHTh 170), Tübingen 2014, 365-393.

⁸ Philipp Konrad MARHEINEKE, Christliche Symbolik oder historischkritische und dogmatischkomparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs, Heidelberg 1810. Für die Vorlesungen: Institutiones Symbolicae, doctrinarum Catholicorum, Protestantium, Socinianorum, ecclesiae Graecae, minorumque societatum christianarum Summam et Discrimina exhibentes, Berlin 31830. Zuvor hatte sich Marheineke bereits mit Planck auseinandergesetzt, und zwar in: Philipp Konrad MARHEINEKE (Hg.), Ueber das wahre Verhältniß des Catholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung. Briefe an Herrn Consistorialrath Planck, Heidelberg 1810.

nen christlichen Kirchenpartheien.⁹ Eine gewisse Aufmerksamkeit erfuhr auch die Auseinandersetzung des Anglikaners Herbert Marsh (1757-1839) mit dem Katholizismus, die ebenso in deutscher Übersetzung erschien wie ein ganz ähnlich angelegtes Werk des dänischen Lutheraners Henrik Nicolai Clausen (1793-1877).¹⁰ Zwar verschwand bei keinem der genannten Theologen das Bemühen um Profilierung der eigenen konfessionellen Tradition, doch geschah dies auf wissenschaftliche Weise, also unter Angabe von Gründen und möglichst nuanciert. Nun ging es darum, den anderen zuerst einmal zu verstehen, obwohl man selbstverständlich von der Richtigkeit des eigenen Standpunkts ausging.¹¹

Von daher war es konsequent, vermehrt auf die faktische Existenz der anderen Kirchen zu schauen. Das tat Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834). Bald nachdem er eine Professur an der Berliner Universität übernommen hatte, nämlich im Jahr 1811, legte er eine *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* vor, welche seine theologiethoretischen Überlegungen bündelt. Vollständig überarbeitet, erschien die *Kurze Darstellung* erneut im Jahr 1830. Schleiermacher subsummierte zwei Disziplinen unter dem Stichwort „Historische Theologie“ und wies ihnen die Aufgabe zu, den gegenwärtigen Zustand des Christentums zu erheben: zum einen die Dogmatik, zum anderen die als solche benannte kirchliche Statistik.¹² Letztere stellt ebenso die innere Beschaffenheit wie die äußeren Verhältnisse einer bestimmten

⁹ Georg Benedikt WINER, *Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenpartheien*, nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben in der Ursprache, Leipzig 1824.

¹⁰ Herbert MARSH, *A comparative view of the Churches of England and Rome*, London 1816 bzw. Henrik Nicolai CLAUSEN, *Catholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus*, Kopenhagen 1825. Beide Werke erschienen auch in deutscher Übersetzung: *Vergleichende Darstellung der protestantisch-englischen und römisch-katholischen Kirche oder Prüfung des Protestantismus und Catholicismus nach dem gegenseitigen Gewicht der Grundsätze und Lehren dieser beyden Systeme*, Sulzbach 1821 bzw. *Kirchenverfassung, Lehre und Ritus des Catholicismus und Protestantismus*. Übers. von G. Fries, 3 Bde., Neustadt an der Orla 1828.

¹¹ So meinte WINER, *Comparative Darstellung* (s. Anm. 9), III: „Seitdem die theologische Polemik aus der Reihe der akademischen Wissenschaften verschwunden ist und der Vortrag der Glaubenslehre einen bloß thetischen, ja hier und da selbst historischen Charakter angenommen hat: ist auch die gründliche Kenntniss der dem protestantischen gegenüberstehenden Lehrsysteme bei einem grossen Theile unserer Geistlichen, ja sogar bei vielen gelehrten Theologen untergegangen und nicht mit Unrecht haben insbesondere katholische Schriftsteller den protestantischen zum Vorwurf gemacht, dass diese den römischen Lehrbegriff nicht in seinem organischen Zusammenhange überschauten und oft selbst über Hauptdogmen ganz irrige Vorstellungen an den Tag legten.“

¹² Vgl. Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I/6, Berlin / New York 1998, 207-230 (§§ 195-256).

Kirche dar, und das in evangelischer Perspektive.¹³ Sie tritt an die Stelle der Symbolik, ist aber umfassender, weil nicht allein auf das Bekenntnis bezogen, und sie geht rein historisch vor.¹⁴ Was Schleiermacher theoretisch vorschwebte, löste er schließlich praktisch ein, als er in den Jahren 1826, 1827, 1833 und 1834 an der Berliner Universität Vorlesungen konzipierte bzw. hielt, in denen er die Ausbreitung und das Profil der einzelnen Kirchen darlegte.¹⁵ Monographisch ausgearbeitet hat Schleiermacher sie allerdings nicht, obwohl er bereits einiges Material zusammengetragen hatte. Manches wirkt dabei kurios, zumindest aus heutiger Sicht. Mit Blick auf die katholische Kirche heißt es beispielsweise: „In Spanien verkaufen bisweilen Freudenmädchen Beichtzettel die sie von Geistlichen erhalten haben. – In Spanischen Kalendern sind gewisse Tage besonders bezeichnet an denen man durch eine Anzahl Gebete eine Seele aus dem Fegefeuer ziehen kann.“¹⁶

Freilich waren es nicht allein evangelische Autoren, die sich der Symbolik widmeten. Auf katholischer Seite ist allen voran Johann Adam Möhler (1796-1838) zu nennen. Zwar legten auch andere Theologen oder theologisch interessierte Laien entsprechende Werke vor, doch standen sie allesamt in seinem Schatten.¹⁷ Damals noch Professor in Tübingen, publizierte Möhler im Jahr

¹³ Vgl. ebd., 222-227 (§§ 232-250).

¹⁴ Vgl. ebd., 226f. (§ 249).

¹⁵ Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, Kritische Gesamtausgabe, Bd. II/16, Berlin / New York 2005. Siehe dazu Simon GERBER, Schleiermacher und die Kirchenkunde des 19. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Neuere Theologieggeschichte 11 (2004) 183-214.

¹⁶ SCHLEIERMACHER, Kritische Gesamtausgabe (s. Anm. 15), 77.

¹⁷ Bernhard Joseph HILGERS, Symbolische Theologie, oder die Lehrgegensätze des Catholicismus und Protestantismus dargestellt und gewürdigt, Bonn 1841; Friedrich Leopold Graf ZU STOLBERG, Unterricht über einige Unterscheidungslehren der katholischen Kirche, Münster 1842; Jacob BUCHMANN, Populärsymbolik, oder: Vergleichende Darstellung der Glaubensgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten nach ihren Bekenntnißschriften, Mainz 1843; Ignaz DÖLLINGER, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen, München 1861. Weitere Werke sind nicht zu verzeichnen, folgt man Bernhard FECHTRUP, Symbolik, WWKL 11 (1899) 1046-1050. Welcher Rang Möhler damals eingeräumt wurde, zeigt sich beispielsweise an der Einschätzung von BUCHMANN (ebd., III): „Diese Schrift soll, wie der Titel sagt, eine Darstellung der zwischen der katholischen Kirche und dem Protestantismus bestehenden Glaubensgegensätze, so weit dieselben durch Bekenntnißschriften ausgesprochen sind, liefern. Eine Darstellung dieser Art kann entweder eine *wissenschaftliche* oder eine *populäre* seyn. In ersterer Beziehung ist dasjenige, was Möhler geleistet hat, bis jetzt noch nicht übertroffen und wird auch wohl sobald noch nicht übertroffen werden.“ Auf evangelisch-lutherischer Seite war man hingegen zurückhaltender. Bezugnehmend auf Möhlers *Symbolik* meinte etwa Rudolph HOFMANN, Symbolik oder systematische Darstellung des symbolischen Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchen und namhaften Sekten, Leipzig 1857, 8: „Ein Beweis von ächter Wis-

1832 eine *Symbolik*.¹⁸ Wie er ausdrücklich anmerkte, griff er damit die Praxis reformierter wie lutherischer Universitätstheologen auf, die Unterschiede zwischen den Konfessionen zu thematisieren.¹⁹ Dies sei zudem von der Sache her erforderlich; allein schon, um die Gegenwart angemessen zu verstehen:

„Gewiß wird mit Recht von Denjenigen, die sich auf die Höhe theologischer Bildung zu erheben berufen sind, gefordert, daß sie sich eine gründliche und umfassende Kenntniß der Confessionen erwerben, die sich seit so langer Zeit neben und gegen einander geltend gemacht haben, und in dieser ihrer Stellung fortwährend zu behaupten suchen; mit Recht wird von ihnen verlangt, daß sie sich keineswegs mit allgemeinen, unsichern, dunklen, halt- und zusammenhanglosen Vorstellungen über die große Frage begnügen, von welcher das kirchliche Leben Europas seit drei Jahrhunderten nicht nur fortwährend bewegt wird, sondern zum Theil so tief und mächtig erschüttert wurde.“²⁰

Die *Symbolik* hat nicht nur zahlreiche Auflagen erfahren, sondern auch eine intensive Debatte ausgelöst. Neben Möhlers unmittelbarem Kollegen an der Tübinger evangelischen Fakultät, Ferdinand Christian Baur (1792-1860), setzte sich zumal Marheineke kritisch mit ihr auseinander.²¹ Er monierte, der Protestantismus werde nicht hinreichend genug differenziert, ja sogar tendenziös dargestellt.²² Damit machte er auf ein grundsätzliches Problem aufmerksam, nämlich die Spannung zwischen notwendigem Verstehen und ebenso zwingend erforderlichem Urteilen. Ist einerseits dem jeweils anderen zuzugestehen, Gründe für

senschaft auch unter den Katholiken, aber auch von kathol. Entstellung; oft unrichtiges Verständniß, selbst unbewußt ketzerische Ausdeutung kathol. Dogmen.“

¹⁸ Johann Adam MÖHLER, *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz / Wien 1843.

¹⁹ Vgl. ebd., III.

²⁰ Ebd., III.

²¹ Philipp MARHEINEKE, Ueber Dr. J. A. Möhler's *Symbolik* [...], in: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1833, Bd. 2. Die Rezension erschien außerdem im Verlag Duncker und Humblot, nämlich Berlin 1833. Nach ihr wird im Folgenden zitiert.

²² Vgl. ebd., 4f.: „Je mehr einer den Ausdruck der ausschließlichen Wahrheit seiner Confession in sein Werk legt und ihn an allen Seiten beständig hervortreten läßt, um so mehr schadet er gewiß der objectiven Erkenntniß und thut der historischen Wahrheit Eintrag und davor hat sich freilich Hr. M. nicht genugsam gehütet [...]. Ist so die rein historische Aufgabe der *Symbolik* und die wahre Geschichte des Gegensatzes dem confessionellen Interesse untergeordnet, so tritt Alles leicht in das Licht oder vielmehr in die Nacht des Dogmatismus, welches eben diese Denkart ist, nach welcher die Wahrheit allein auf der einen, der Irrthum auf der anderen Seite, aber eben damit die Wahrheit selbst nur eine Einseitigkeit ist und es geschieht die ganze Vermittelung nur durch Raisonnements aus Gründen, wobei man sich doch niemals verbergen kann, daß auch die entgegengesetzte Lehre ihre Gründe, sogar ihre guten Gründe hat.“

seine Position zu haben, kann andererseits die Überzeugung nicht aufgegeben werden, dass die eigene Position – bei allem Verständnis für den anderen – die richtige oder zumindest doch bessere ist. Ohne diese stillschweigend vorausgesetzte Asymmetrie ist die Symbolik undenkbar. Die Spannung, die von daher in ihr liegt, lässt sich wohl kaum auflösen. Sie kann aber produktiv gemacht werden, wenn sie konzeptionell gefasst wird. Gerade das geschah aber nicht. Stattdessen wurde der Ton rauer. So legte Karl Hase (1800-1890), Professor in Jena, im Jahr 1862 ein *Handbuch der protestantischen Polemik* vor.²³ Mag der Titel den Eindruck vermitteln, ein längst überwundener Ansatz werde erneut stark gemacht, verhielt es sich doch etwas anders. Einleitend meinte Hase:

„Dieses Buch hätte wohl auch wie Möhlers geistesmächtiger Angriff auf die protestantische Kirche eine Symbolik genannt werden können: ich hab’ es mit dem rechten, obwohl etwas verrufenen Namen genannt, da es ein Einfall in Feindes Land, nur die katholische Lehre und Sitte genau und ausführlich darstellt, das protestantische Wesen nur wiefern es den Gegensatz dazu bildet. Dennoch ist es gemeint als ein Buch zum Frieden, zu dem kirchlichen Frieden, dessen unser Vaterland so sehr bedarf. In der offenen Polemik, im ehrlichen angesagten Kriege liegt auch eine Irenik, nemlich als das eine Ziel die Klarheit darüber, wie weit man sich anerkennen und einander aufrichtig nähern dürfe.“²⁴

Weniger konziliant äußerte sich hingegen Paul Tschackert (1848-1911), damals Professor für Kirchengeschichte in Königsberg. Unter dem Eindruck des Kulturkampfes, der nach Gründung des Deutschen Reichs ausgebrochen war, veröffentlichte er eine im Ton kämpferische, teilweise mit antikatholischen Klischees arbeitende Polemik.²⁵ Immerhin nahm er nicht allein die Lehre samt ihres Niederschlags in der gottesdienstlichen Praxis in den Blick, sondern bezog außerdem das Staatskirchenrecht, Fragen der Mission und lebensweltliche Zusammenhänge mit ein, beispielsweise den Unterschied zwischen dem katholischen und dem evangelischen Pfarrhaus. Eine derart umfassende Betrachtung hatte nur dem Namen nach etwas mit der frühneuzeitlichen Polemik zu tun, wie sie auch über die Symbolik hinauswies, die andere Gemeinschaften ja allein unter Bezugnahme auf ihre normativen Texte, ihre Symbole verstehen wollte. Für eine umfassende Darstellung waren Fragen der Kirchenorganisation, der Frömmigkeit und Litur-

²³ Karl HASE, *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche*, Leipzig 1862.

²⁴ Ebd., V.

²⁵ Paul TSCHACKERT, *Evangelische Polemik gegen die römische Kirche*, Gotha 1885. Einleitend erklärte Tschackert (ebd., V): „Dieses Buch dient dem Kampfe des evangelischen Glaubens gegen die römische Kirche; es soll an seinem bescheidenen Teile in den Kreisen der gebildeten Evangelischen, der Theologen und der Nicht-Theologen, das protestantische Bewußtsein stärken helfen.“

gie allerdings mindestens ebenso wichtig. Von daher bedurfte es eigentlich einer Neuorientierung der Disziplin.

Um eine solche hat sich insbesondere Ferdinand Kattenbusch (1851-1935) verdient gemacht. Damals noch Professor in Gießen, plante der evangelische Systematiker ein auf mehrere Bände angelegtes *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*. Von diesem ist im Jahr 1892 allerdings nur der erste, der orientalischen Tradition gewidmete Band erschienen.²⁶ Disziplinengeschichtlich sind insbesondere die einleitenden Bemerkungen wichtig, weil Kattenbusch hier für eine neue Begrifflichkeit eintritt.²⁷ Statt wie bisher von der Symbolik solle besser von der Confessionskunde gesprochen werden, weil das sachgemäßer sei, ja zualtererst einhole, was die Symbolik selbst wolle, nämlich das ‚Wesen‘ der verschiedenen Confessionen darzustellen. Dass Gaubensbekenntnisse, Katechismen und Bekenntnisschriften dabei wichtig sind, gesteht Kattenbusch durchaus zu. Wie er zu bedenken gibt, beschreiben sie allerdings ein Ideal oder geben zumindest eine Zielvorstellung an. Das sage jedoch wenig darüber aus, wie und inwieweit diese in der Geschichte verwirklicht wird. Hieraus folgert Kattenbusch:

„Es ist unvermeidlich, dass uns die Normen einer Confession, ihr ‚Wesen‘, zu *eng* erscheint, wenn wir bloss bei ihren Symbolen verweilen. Ist die Darstellung des Inhaltes der Symbole nicht der Selbstzweck, d.h., ist die Erhebung derjenigen Gedanken, die ihre Urheber *unmittelbar* mit ihnen verbanden, also die *Exegese* der Symbole nicht das ganze Ziel der ‚Symbolik‘, wollen diejenigen, welche die vergleichende Symbolik pflegen mit ihrer Forschung die geschichtlichen Confessionen ‚principmässig‘ darstellen, so sind sie auch verpflichtet, die geschichtliche *Auswirkung* der Symbole mit in’s Auge zu fassen. Nur wenn der wirklich bewährte Gehalt der Principien aufgezeigt ist, kann die Rede davon sein, dass die Principien der Kirchen verständlich gemacht, resp. historisch in das richtige Licht gerückt sind.“²⁸

Nicht allein das Ideal, sondern zugleich seine Verwirklichung in der Geschichte ist also zu beachten, will man eine Confession zutreffend beschreiben. Das gelinge der herkömmlichen Symbolik aber nicht, weil sie zu stark einem dogmatischen Zugang verpflichtet sei. Ein konsequent historisierender Zugriff liegt Kattenbusch freilich fern, denn sonst würde er nicht auf den Wesensbegriff rekurrieren und von „Principien“ sprechen, die den einzelnen Kirchen eigen sind. Damit geht er von etwas Konstantem aus, das mehr als eine bloße Prägung darstellt; beinahe etwas wie einem feststehenden, sich durchhaltenden Kern. Ob dieser eventuell sogar zeitenthoben ist, wird von Kattenbusch offen gelassen,

²⁶ Ferdinand KATTENBUSCH, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde* (SThL), Bd. 1, Freiburg i. Br. 1892.

²⁷ Vgl. ebd., 1-20 (Erstes Kapitel. Confessionskunde und Symbolik).

²⁸ Ebd., 4.

wenngleich es sich dabei um einen virulenten Punkt handelt. Soll die Konfessionskunde mehr sein als eine Disziplin, die allerhand Interessantes ansammelt und eine Vielzahl von Erscheinungen zusammenträgt, muss sie unweigerlich Komplexität reduzieren. Allerdings darf sie eine Kirche oder Gemeinschaft nicht auf einen einzelnen Aspekt hin festlegen, weil dies eine Reduktion darstellte.

Kattenbusch identifiziert jedenfalls noch ein weiteres Problem der Symbolik. Dieses bestehe darin, verschiedene normative Texte unterschiedslos als Symbole zu bezeichnen, ohne dabei die jeweilige Gattung und die verschiedenen Verbindlichkeitsgrade zu berücksichtigen. Außerdem werde die Bedeutung des Doktrinären überschätzt. Neben der Lehre müssten auch Frömmigkeit, Kirchenverfassung und Liturgie beachtet werden. Wie das methodisch reflektiert geschehen kann, hat Kattenbusch freilich offengelassen. Wohl hat er versucht, die von ihm angemahnte umfassende, multiperspektivische Darstellung selbst vorzulegen, zumindest in Bezug auf die orthodoxe anatolische Kirche.

Dabei stützte er sich auf gedruckte Quellen und Sekundärliteratur, ohne jedoch selbst vor Ort gewesen zu sein. Auf das Defizit, das darin besteht, verwies Karl Beth (1872-1959). Kurz nach der Jahrhundertwende hatte der liberale evangelische Theologe den östlichen Mittelmeerraum bereist, ermöglicht durch ein Stipendium der Schleiermacher-Gesellschaft. Seine Eindrücke flossen in eine Monographie ein, in welcher er sich um ein differenziertes, für die kulturelle Einbettung sensibles Bild der dortigen Christen bemühte.²⁹ Bei allem Respekt vor der wissenschaftlichen Leistung Kattenbuschs sah Beth doch auch gewisse Grenzen:

„*Kattenbusch* hat in seinem ‚Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, Erster Band, 1892‘ nicht Gelegenheit nehmen können, im Einzelnen auf die Eindrücke sich zu beziehen, welche die Kirchen des Orients in der Gegenwart hervorrufen. Er bietet in erster Linie die gründlichste Darstellung von diesen Kirchen, die bisher aufgrund des litterarischen Materials aus den ältesten Zeiten möglich geworden ist. Da nun einerseits das Leben der Religion oft unvermutet fortschreitet, andererseits die confessionelle Eigenart selbst in der eigenen Litteratur oft zu ungenügender, ja falscher Darstellung kommt, so ist auch bei dieser scharfsinnigen Monographie über die Kirchen des Orients, das sie eben nur litterarisches Material verwertet, manches enthalten, das einer Ergänzung bedarf.“³⁰

Damit hat Beth auf die Bedeutung der persönlichen Begegnung im Sinne teilnehmender Beobachtung hingewiesen. Er bezog diese Einsicht allerdings nicht

²⁹ Karl BETH, *Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer. Reisestudien zur Statistik und Symbolik der griechischen, armenischen und koptischen Kirche*, Berlin 1902.

³⁰ Ebd., VIII. Indes betonte Beth auch sogleich, wie umfassend Kattenbusch recherchiert hatte (ebd., VII-IX).

in eine Theorie der Konfessionskunde ein. Keineswegs verwunderlich, sind weder der Begriff noch das Anliegen der Symbolik verschwunden, insofern sie als überholt oder wenigstens erneuerungsbedürftig gegolten hätten. Vielmehr legten Ernst Friedrich Karl Müller (1863-1935), Professor für reformierte Theologie in Erlangen, und Wilhelm Walther (1846-1924) entsprechende Darstellungen vor; Letzterer aus ausdrücklich lutherischer Sicht.³¹ Die Ablösung der Symbolik durch die Konfessionskunde erfolgte also keineswegs automatisch und in einem gradlinigen Prozess. Welche Widerstände ihr gegenüber bestanden, lässt sich anhand von Müller zeigen: Wohl kritisierte er den bisherigen Zuschnitt der Disziplin als zu eng.³² Trotzdem sperrte er sich dagegen, „die Symbolik zur Konfessionskunde in dem Sinne zu erweitern, dass dieselbe ausser der Kenntnis des Symbolinhaltes auch noch die Kunde von der theologischen Entwicklung, der Gestaltung des Kultus, der Verfassung u.s.w. zu vermitteln habe. Alle diese Dinge kommen ebenso wie die Lehre nur insoweit in Betracht, als sie der Erreichung des gesteckten Zieles dienen.“³³ Dieses Ziel sei die Erkenntnis letzter Differenzen zwischen den verschiedenen christlichen Glaubensgemeinschaften.³⁴ Müller sah die Sym-

³¹ Ernst Friedrich Karl MÜLLER, Symbolik. Vergleichende Darstellung der christlichen Hauptkirchen nach ihrem Grundzuge und ihren wesentlichen Lebensäußerungen, Erlangen / Leipzig 1896 bzw. Wilhelm WALTHER, Lehrbuch der Symbolik. Die Eigentümlichkeiten der vier christlichen Hauptkirchen vom Standpunkt Luthers aus dargestellt (SThL), Leipzig / Erlangen 1924. Müllers Position war hingegen prononciert reformiert, sofern er zwischen den faktisch existierenden Kirchen und der Kirche als solcher unterschied, Erstere also stark relativierte, sind sie doch nur Teile eines größeren Ganzen. Aus diesem Grund bestimmte Müller (ebd., 11) als Ziel der Symbolik *„den Erwerb einer umfassenden und nach den letzten Grundsätzen forschenden Erkenntnis des Unterschiedes der verschiedenen christlichen Glaubensgemeinschaften [...], mit dem Zweck der Begründung bez. Berichtigung des eignen Standpunktes. Dass jede Partikularkirche, welche ihre Sonderstellung nicht als ein brutum factum stumpf hinnehmen will, sich von ihrem Existenzrecht eine begründete Überzeugung verschaffen muss, ist unzweifelhaft. Sofern aber keine Partikularkirche sich als imperfektibel ansehen darf und jede den Blick auf die Gesamtkirche und deren Entwicklung offen halten muss, hat die Symbolik nicht bloss polemisch der Begründung, sondern auch irenisch der Berichtigung des eignen Standpunktes zu dienen. Sie verhilft dem Theologen zu einer historisch begründeten Antwort auf die Frage: warum gehöre ich eben dieser Kirche an und keiner andern? und in welcher Richtung habe ich meine Arbeit dem Verhältnis zur Gesamtkirche dienstbar zu machen?“*

³² Vgl. MÜLLER, Symbolik (s. Anm. 31), 13: *„So verständlich die herkömmliche Beschränkung auf die Symbole ist, so hat dieselbe doch lediglich als eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung von noch immer nachwirkenden Gedanken der lutherischen Orthodoxie zu gelten. Eine protestantische, ja im Grunde lediglich lutherische Eigentümlichkeit wird zum Massstab für alle Kirchen gemacht. Man braucht nur an die griechische Kirche zu erinnern, um die völlige Unzulänglichkeit der Beschränkung auf die Lehre einzusehen.“*

³³ Ebd., 14.

³⁴ Vgl. ebd., 11.

bolik also mit Grundsätzlich-Prinzipiellem befasst, während die Konfessionskunde bloß eine Vielzahl mehr oder minder interessanter Details zusammentrage. Hier begegnet erneut das Problem, wie das notwendige Verstehen des anderen mit dem ebenso erforderlichen Urteilen vom eigenen Standpunkt her vermittelt werden kann.

Beides zu berücksichtigen und endlich in ein Verhältnis zu setzen, unternahm Friedrich Loofs (1858-1928). Schon der Titel des Werkes, das der breit interessierte Hallenser Theologe im Jahr 1902 publizierte, macht dies deutlich. Er lautet nämlich *Symbolik oder christliche Konfessionskunde*.³⁵ Loofs definiert sie als „die Disziplin, welche die verschiedenen Kirchen in ihrer Eigenart zu charakterisieren sucht“.³⁶ ‚Charakterisieren‘ ist mehr, als lediglich zu beschreiben. Präzisierend erklärt Loofs deshalb, existierende Kirchen müssten so dargestellt werden, dass das, was sie ausmacht, hervortritt.³⁷ Zwar bringt er dabei nicht den Begriff des ‚Wesens‘ ins Spiel; wohl spricht er von einer jeweiligen ‚Eigenart‘. Rein historisch-deskriptiv ist die Konfessionskunde nämlich nicht angelegt, so wichtig es sein mag, um die Entwicklung und Verbreitung der jeweiligen Kirche zu wissen.³⁸ Sie ist vielmehr historisch in systematischer Absicht.

Dieses Verständnis hat sich in der Folgezeit durchgesetzt. Es prägte auch das Werk von Hermann Mulert (1879-1950), Systematiker in Kiel.³⁹ Mulerts Konfessionskunde erschien in drei Auflagen; die letzte postum im Jahr 1956, herausgegeben von seinem Hallenser Kollegen Erdmann Schott (1900-1983).⁴⁰ In sei-

³⁵ Friedrich LOOFS, *Symbolik oder christliche Konfessionskunde* (GThW IV/4), Bd. 1, Tübingen / Leipzig 1902.

³⁶ Ebd., 73.

³⁷ Vgl. ebd., 75: „Da nun die Symbolik von jeher [...] mit den Kirchen als Grössen der *Gegenwart* sich beschäftigt hat, so ist demnach die Aufgabe der Symbolik oder vergleichenden Konfessionskunde diese: die konfessionelle Eigentümlichkeit der gegenwärtigen christlichen Denominationen so zum Verständnis zu bringen, dass der unterschiedliche Konfessionscharakter der einzelnen hervortritt.“

³⁸ Im Anschluss an den Abschnitt, der zuvor zitiert ist, meint Loofs, ebd., 75: „Bei der Lösung dieser Aufgabe kann die Symbolik nicht nur auf diejenigen Schriften sich angewiesen sehen, die man als Pendants zu den lutherischen Symbolen in andern Konfessionsgemeinschaften gefunden zu haben meint. Indem sie zu zeigen sucht, was die verschiedenen christlichen Denominationen als christliche Konfessionsgemeinschaften geworden sind, kann sie und muss sie aus dem Stoff der Kirchen- und Dogmengeschichte alles das verwerten, was die gegenwärtige konfessionelle Eigentümlichkeit der verschiedenen Kirchen direkt bedingt. Sie zeichnet im Verein mit der von ihr zu unterscheidenden kirchlichen Geographie und Statistik gleichsam das Schlussbild der Kirchen- und Dogmengeschichte.“

³⁹ Hermann MULERT, *Konfessionskunde*, Berlin ²1937.

⁴⁰ Hermann MULERT, *Konfessionskunde. Die christlichen Kirchen und Sekten heute* (Sammlung Töpelmann I/5), Berlin ³1956.

nem Vorwort thematisierte Schott allerdings eine gewichtige Herausforderung, vor die sich die Disziplin damals gestellt sah: Es gab Stimmen, wonach sie sich zur Ökumenik weiterentwickeln solle.⁴¹ Zwar sah er dafür keine Veranlassung, ebenso wenig der Göttinger Systematiker Ernst Wolf (1902-1971).⁴² Doch war die Zeitstimmung eine andere.

2. Konfessionskunde im Zeichen der Ökumene

Anfang des 20. Jahrhunderts hatte der Aufstieg der Ökumenischen Bewegung eingesetzt, und das weltweit.⁴³ In der Folge wurde die Suche nach Verständigung mit dem Ziel wechselseitiger Anerkennung prioritär. Im Jahr 1947 gründete Edmund Schlink (1903-1984) an der Universität Heidelberg, wo er Systematische Theologie lehrte, beispielsweise ein Ökumenisches Institut. Speziell für den deutschen Kontext kam der unausgesprochene, nicht zuletzt von politischer Seite gewollte religiöse Friede hinzu, der es als inopportun erscheinen ließ, sich mit den Unterschieden zwischen den Landeskirchen und der römisch-katholischen Kirche statt mit den verbindenden Gemeinsamkeiten zu befassen.⁴⁴ Ein weiterer Grund für den Aufwind der Ökumenik ist das Zweite Vatikanische Konzil. Weit über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus erzeugte es eine Aufbruchsstimmung und beförderte die Hoffnung auf die Klärung all jener Fragen, die seit der Reformation strittig waren. Selbst das Konfessionskundliche Institut im hessischen Bensheim, welches im Jahr 1947 gegründet worden war und vom damals um eine dezidiert protestantische Identität besorgten Evangelischen Bund getragen wird, öffnete sich verstärkt diesem Anliegen.⁴⁵ Das gilt noch einmal mehr für das katholische Gegenstück, das Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn. Sollte es ursprünglich der Diaspora- und Konfessionskunde dienen, trat die Ökumenik immer deutlicher hervor. Zehn Jahre nach der Gründung, also 1967, wurde dem sogar durch eine entsprechende Namensände-

⁴¹ Erdmann SCHOTT, Vorwort zur 3. Auflage, in: MULERT, Konfessionskunde (s. Anm. 39), X-XI.

⁴² Ernst WOLF, Konfessionskunde, in: RGG³ 3 (1959) 1749-1752.

⁴³ Vgl. Jörg ERNESTI, Kleine Geschichte der Ökumene, Freiburg i. Br. u. a. 2008.

⁴⁴ Vgl. Thomas GROSSBÖLTING, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013.

⁴⁵ Vgl. Karl PINGGÉRA, Konfessionskunde als Begegnungswissenschaft, in: MdKI 64 (2013) 9-12. So meinte der damalige Präsident des Evangelischen Bundes Hans M. BARTH, Den Nächsten kennen wie sich selbst. Konfessionskunde zwischen Bekennen und Versöhnen, in: MdKI 48 (1997) 83f., hier 83: „Sachgemäß und sinnvoll wird ‚Konfessionskunde‘ dann, wenn sich Konfessionen, Denominationen, Kirchen als einander nahe, als ‚Nächste‘, entdeckt haben und auf dieser Basis einander kennen und verstehen lernen wollen.“

rung Rechnung getragen.⁴⁶ Unter der Leitung von Eduard Stakemeier (1904-1970), Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät Paderborn, erlangte das Institut im deutschen Sprachraum eine exponierte Stellung. Es konnte sich auch gegenüber den zur damaligen Zeit an den katholisch-theologischen Universitätsfakultäten in Tübingen, München und Münster entstehenden Ökumenischen Instituten behaupten.

Ein wichtiger Faktor dafür waren Veröffentlichungen, welche die Paderborner Einrichtung mit herausgab. Neben der weithin beachteten, die Rechtfertigungslehre betreffenden Dissertation von Hans Küng (*1928)⁴⁷ war es insbesondere der *Algermissen*, der im Jahr 1969 in neuer Form erschien.⁴⁸ Gemeint ist jene Konfessionskunde, die der Hildesheimer Priester Konrad Algermissen (1889-1964) noch zu Zeiten der Weimarer Republik erstmals publiziert und von Auflage zu Auflage immer weiter überarbeitet hatte.⁴⁹ Sie galt auf katholischer Seite

⁴⁶ Vgl. Wolfgang THÖNISSEN, Von der Konfessionskunde zum ökumenischen Dialog. Zur Geschichte des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, in: Josef MEYER ZU SCHLOCHTERN (Hg.), *Die Academia Theodoriana. Von der Jesuitenuniversität zur Theologischen Fakultät Paderborn 1614-2014*, Paderborn u. a. 2014, 415-431.

⁴⁷ Vgl. Hans KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (Horizonte 2), Einsiedeln 1957. Die Studie ist ebenfalls zugänglich in DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Freiburg i. Br. u. a. 2015. Zum Hintergrund siehe Benjamin DAHLKE, *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II* (T&T Clark Studies in Systematic Theology 17), London / New York 2012, 146-148.

⁴⁸ Konrad ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, Paderborn⁸1969.

⁴⁹ Konrad ALGERMISSEN, *Christliche Sekten und Kirche Christi*, Hannover 1923. Ab der vierten Auflage trug das Werk den neuen Titel: *Konfessionskunde*, Hannover 1930. Algermissen schrieb auch den Artikel: *Konfessionskunde*, in: *LThK* 6 (1934) 114f. Er favorisierte eine umfassende Betrachtungsweise. So erläuterte er in: *Konfessionskunde*, Paderborn⁷1957, VII-VIII: „Obwohl ich mich seit 1922 literarisch mit den einschlägigen Fragen, die das weite Gebiet der Konfessionskunde umfassen, beschäftige und das Studium der wissenschaftlichen Werke und Zeitschriften der vielen christlichen Denominationen in einem immer ausgehnteren Umfang durchgeführt habe, auch seit 1934 diese Fragen in meinen dogmatischen Vorlesungen immer von neuem in den Kreis der Betrachtung und Darlegung einbezog, würde ich mich nicht für befähigt halten, eine ‚Konfessionskunde‘ zu schreiben, wenn ich nicht von Anfang an mündlich und schriftlich persönliche Fühlung mit einfachen und führenden Mitgliedern der verschiedenen Konfessionen aufgenommen und deren gottesdienstliches Leben aus eigener Anschauung kennengelernt hätte.“ Denkbar sei dies aber nur gewesen, weil ihm sein Bischof dies gestattet habe. Hintergrund ist die Bestimmung des CIC/1917, wonach es Katholiken unerlaubt war, an Gottesdiensten anderer Kirchen teilzunehmen. Für Algermissen ermöglichte die Erlaubnis eine wichtige Erfahrung: „Christliche Gemeinschaften, die auf Grund ihrer Lehren als durchaus abwegig erscheinen und von der katholischen Kirche wie den evangelischen Kirchen mit Recht zurückgewiesen werden, haben mir in manchen Fällen durch ihr gottesdienstliches Leben ein weit günstigeres, zum Teil echt religiöses Bild geboten.“

lange Zeit als das unangefochtene Standardwerk. Deshalb wurden bei der Neuausgabe sowohl der Titel als auch der Verfassersname beibehalten, wenngleich es nun fünf ausgewiesene Autoren waren, welche die Darstellung der einzelnen Konfessionen übernahmen. Aber auch hinsichtlich der zugrundeliegenden Ekklesiologie gab es Veränderungen. Hatte *Algermissen* die *una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia* noch umstandslos mit der römisch-katholischen identifiziert, wies Stakemeier auf die bereits vorhandenen, feststellbaren Gemeinsamkeiten mit den übrigen Kirchen und Gemeinschaften hin:

„Ohne genaue Kenntnis der Ursprünge und des gegenwärtigen Standes der Glaubenslehre, des Gottesdienstes, der Ordnungen und des Lebens der christlichen Kirchen und Gemeinschaften kann der Dialog nicht geführt werden, der von einer schon vorhandenen Einheit zu jener vollen Einheit führen soll, die das Ziel aller ökumenischen Bemühungen ist. Nur so kann die ernsthafte Untersuchung theologischer Fragen unser Zusammenwachsen fördern und uns gegenseitig den Reichtum und die Vielfalt unseres gemeinsamen Erbes erkennen lassen.“⁵⁰

Damit wird die Konfessionskunde auf das ökumenische Projekt hin ausgerichtet, ja in dieses integriert.⁵¹ Dieser Linie folgen auch alle weiteren Publikationen des Möhler-Instituts, die auf katholischer Seite starke Verbreitung gefunden haben.⁵² Schule gemacht hat die überarbeitete Fassung des *Algermissen* dann noch, indem Friedrich Heyer (1908-2005) bald darauf ein evangelisches Pendant vorlegte, das diesen zum Vorbild nahm.⁵³ Heyer bekennt sich ganz ausdrücklich zu einer ökumenischen Orientierung der Konfessionskunde.⁵⁴ Gleiches gilt für Jörg Ernesti (*1966), der im Jahr 2009 aus katholischer Sicht eine stärker historische Darstellung publiziert hat.⁵⁵

⁵⁰ Eduard STAKEMEIER, *Konfessionskunde und Ökumenik*, in: ALGERMISSEN, *Konfessionskunde* (s. Anm. 48), (1969), XV-XXVIII, hier XIX. Vgl. auch ebd., XX.

⁵¹ Vgl. ebd., XXVIII.

⁵² Hans Jörg URBAN / Harald WAGNER (Hg.), *Handbuch der Ökumenik*, 3 Bde., Paderborn 1985-1987; Johann-Adam-Möhler-Institut (Hg.), *Kleine Konfessionskunde* (KS 19), Paderborn 1996; Wolfgang THÖNISSEN (Hg.), *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Freiburg i. Br. u. a. 2007.

⁵³ Auf das Vorbild von *Algermissen* verweist Friedrich HEYER, Einführung, in: DERS. u. a. *Konfessionskunde* (De-Gruyter-Lehrbuch), Berlin 1977, 1-9, hier 5.

⁵⁴ Vgl. ebd., 9.

⁵⁵ Jörg ERNESTI, *Konfessionskunde kompakt. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart* (Grundlagen Theologie), Freiburg i. Br. u. a. 2009. Wie Ernesti (ebd., 17) erklärt, wolle der von ihm verfasste „Band ein historisches Grundwissen über die verschiedenen christlichen Kirchen vermitteln, ihr Leben und ihre Lehre in Geschichte und Gegenwart darstellen. Er führt ein in ihre geschichtlich gewachsenen Besonderheiten – und das in dem Bewusstsein, dass dieses Wissen nicht nur Voraussetzung eines friedlichen Zusammenlebens, sondern auch der Beginn einer jeden ökumenischen Verständigung ist. Die Kenntnis der

Trotz vieler erfreulicher Entwicklungen und offenkundiger methodologischer Klärungen befindet sich die Konfessionskunde in einer Krise, denn schon seit geraumer Zeit verliert sie ihren institutionellen Rückhalt innerhalb der Theologie, weil die ihr gewidmeten Lehrstühle entfallen; Kirchengeschichte und Dogmatik sollen ihre Aufgaben wahrnehmen.⁵⁶ Das schleichende, selten thematisierte Verschwinden der Konfessionskunde ist ein deutliches Indiz für einen tieferliegenden Relevanzverlust. Welchen Nutzen hat sie eigentlich? Was leistet sie, was andere Disziplinen in dieser Weise nicht leisten können? Ist sie überhaupt zeitgemäß oder nicht vielmehr ein Relikt aus einer Zeit, in der die Unterschiede zwischen den Denominationen noch als lebenspraktisch-existenziell relevant erachtet wurden? Ist die Kategorie des Konfessionellen nicht längst überholt und durch eine allgemeinere wie diejenige der Religion abgelöst?⁵⁷ Zählen heute nicht eher liturgische und pastorale Stile statt begrifflich gefasste, womöglich sogar theologisch elaborierte Lehren? Für Letzteres spricht beispielsweise das weltweit rapide Wachstum pfingstlerischer Gruppen.⁵⁸ Sie lassen sich schwerlich mit dem klassischen Konfessionsbegriff erfassen, geht dieser doch von der vorrangigen

anderen Kirchen ist im günstigsten Fall eine Vorstufe des Dialogs mit ihnen. Konfessionskundliches Wissen dient heute nicht der Abgrenzung und Profilbildung, sondern der Verständigung.“

⁵⁶ Siehe den Befund von Martin SCHUCK, Konfessionskunde und Ökumene. Historische Entwicklung und gegenwärtige Herausforderungen eines theologischen Fachgebietes, in: MdKI 57 (2006) 63-67, hier 63 und Heinz OHME / Jennifer WASMUTH, Zur Lage des Faches Konfessionskunde orthodoxer Kirchen an evangelisch-theologischen Fakultäten in Deutschland, in: ThLZ 138 (2013) 1059-1070.

⁵⁷ Vgl. Reinhard THÖLE, Überlegungen zur Zukunft der Konfessionskunde oder „Liebestraum Nr. 3 in As-Dur für Streichquartett und Musikindustrie“, in: MdKI 56 (2005) 6-8; Ivana NOBLE u. a. (Hg.), Religiöse Bindungen neu reflektiert [...] (Ö.R.B 90), Leipzig 2011; Detlef POLLACK / Gergely ROSTA, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Religion und Moderne 1), Frankfurt a. M. / New York 2015. Im Übrigen meinte bereits der Hallenser Aufklärungstheologe Johann Salomo SEMLER, Versuch einer freieren theologischen Lehrart, zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buchs, Halle 1777, 16: „Wie wir *Protestanten* von den *Ketzern* nicht dieselben Urtheile fällen können, als die herrschende Kirche behauptete: so wissen wir auch, daß die Annahme und Ausübung der christlichen Religion keineswegs an eine besondere Gesellschaft der Christen, dieses oder jenes Ortes, gebunden sei.“ Zu beobachten ist allerdings, dass nicht nur das Konfessionelle, sondern auch das Religiöse massiv an Relevanz verliert. Hierauf verweist Hans Martin BARTH, Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein, Gütersloh 2013.

⁵⁸ Tobias KESSLER / Albert-Peter RETHMANN (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche (Weltkirche und Mission 1), Regensburg 2012; Cecil M. ROBECK, Jr. / Amos YONG (Hg.), The Cambridge Companion to Pentecostalism (Cambridge Companions to Religion), Cambridge u. a. 2014.

Bedeutung normativer Texte für die Identität christlicher Kirchen oder Gemeinschaften aus. Das ist aber offenbar nur bedingt der Fall.⁵⁹ Hinzu kommt die fortschreitende Ausdifferenzierung der etablierten Denominationen in entweder progressive oder aber konservative Unterströmungen – das Positionelle wird allmählich ebenso wichtig wie das Konfessionelle.⁶⁰ Unter Umständen werden ein liberaler Katholik und ein gleichgesinnter Presbyterianer in inhaltlicher Hinsicht, etwa was ethische Überzeugungen betrifft, miteinander mehr Gemeinsamkeiten haben als mit konservativen Mitgliedern ihrer eigenen Kirche. Das dürfte zumindest in den postmodernen Industriegesellschaften des Westens der Fall sein. All das wird bei der Weiterentwicklung einer bislang wichtigen und auch künftig unverzichtbaren Teildisziplin der Ökumenischen Theologie zu berücksichtigen sein.

3. Weiterführende Thesen

(1) *Die Konfessionskunde darf weder zeitenthobene Prinzipien unterstellen, um die verschiedenen Konfessionen in ihrer Eigenart zu erfassen, noch sich in bloßer Beschreibung der verschiedenen Aspekte ihres Phänomens erschöpfen.*

Anlässlich der Dreihundertjahrfeier der *Confessio Augustana*, also im Sommer 1830, hielt Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831) – zu diesem Zeitpunkt Professor an der Universität der preußischen Hauptstadt – eine Rede.⁶¹ Um die Bedeutung der lutherischen Bekenntnisschrift zu verdeutlichen, arbeitete er die seiner Auffassung nach bestehenden Unterschiede zwischen Protestantismus und Katholizismus heraus, indem er das Begriffspaar von Freiheit und Knechtschaft heranzog. Damit gelang ihm zwar eine pointierte Gegenüberstellung, aber wohl kaum eine zutreffende Beschreibung, weil beide Konfessionskulturen vielfältiger und damit auch sperriger sind. Denominationen auf den Begriff zu bringen, ihnen bestimmte Prinzipien zuzuordnen, die ihr ‚Wesen‘ fassen sollen, ist

⁵⁹ Für einen umfassenden Verstehensbegriff plädiert deshalb Martin LEINER, „... des anderen und der Zeit zu bedürfen“ (Fr. Rosenzweig) – Die Hermeneutik des anderen als Aufgabe der Konfessionskunde, in: MdKI 48 (1997) 43-47.

⁶⁰ Vgl. Johann Evangelist HAFNER / Martin HAILER (Hg.), Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen (ÖR.B 87), Frankfurt a. M. 2010.

⁶¹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Rede zur dritten Säkularfeier der Augsburgischen Konfession (den 25. Juni 1830), in: DERS., Berliner Schriften (1818-1831) [...] (PhB 504), Hamburg 1997, 429-442. Zum Hintergrund siehe Günter MECKENSTOCK, Protestantismustheorien im Deutschen Idealismus, in: Arnulf von SCHELIHA / Markus SCHRÖDER (Hg.), Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff, Stuttgart u. a. 1998, 39-54.

insofern problematisch, als dies schwerlich ihre Wirklichkeit einholt. Ein konsequent historisch-phänomenologischer Ansatz erweist sich in dieser Hinsicht als sachgemäßer. Allerdings wäre es zu wenig, trüge die Konfessionskunde bloß eine Fülle an Material zusammen. Sicherlich ist es erhellend, neben Fragen der Kirchenstatistik und der historischen Entwicklung weitere Aspekte wie die Gottesdienstgestaltung und Theologie zu berücksichtigen oder das jeweilige gesellschaftspolitische Engagement herauszuarbeiten, um eine bestimmte Denomination in einem umfassenden Sinne und in ihrer jeweiligen Eigenart besser einschätzen zu können. Doch dient die Konfessionskunde eben nicht nur dem Verstehen des anderen – mittelbar sogar des Eigenen –, sondern sie hat die darüber hinausgehende Aufgabe, zu klären, wie nah oder fern verschiedene Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften einander stehen. Sie verfährt historisch, dies aber in systematischer Absicht. Das führt zur zweiten These:

(2) *Die Konfessionskunde ist standortgebunden; sie beruht auf bestimmten ekklesiologischen Überzeugungen*

Zumal in Konfessionskunden neueren Datums ist man dazu übergegangen, Autoren, die selbst einer bestimmten Kirche angehören oder diese zumindest sehr gut kennen, mit ihrer Darstellung zu betrauen.⁶² Angesichts der Komplexität des Themas und der Fülle an Informationen, die nuanciert zu verarbeiten sind, spricht tatsächlich einiges dafür – die Autoren verfügen über eine größere, durch persönliche Erfahrung gedeckte Vertrautheit mit ihrem Gegenstand, was der größeren Anschaulichkeit dient. Damit ist aber längst nicht entschieden, wie ein entsprechender konfessionskundlicher Sammelband denn angelegt sein soll. Gerade bei der Strukturierung des Stoffes, etwa bei der Frage, in welcher Reihenfolge die einzelnen Denominationen vorgestellt werden, bedarf es einer Verständigung darüber, welche Ekklesiologie eigentlich zugrunde liegen soll. Um das zu erläutern, sei auf Jörg Ernestis *Konfessionskunde kompakt* verwiesen: Sie beginnt mit der katholischen Kirche, dann folgen die Altkatholiken, und es schließen

⁶² Das gilt etwa für HEYER u. a., *Konfessionskunde* (s. Anm. 53); Reinhard FRIELING / Erich GELDBACH / Reinhard THÖLE, *Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene* (Grundkurs Theologie 5/2), Stuttgart 1999; Markus MÜHLING (Hg.), *Kirchen und Konfessionen* (Grundwissen Christentum 2), Göttingen 2009; Johannes OELDEMANN (Hg.), *Konfessionskunde* (Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde 1), Paderborn / Leipzig 2015. Eine Ausnahme stellt insofern ERNESTI, *Konfessionskunde kompakt* (s. Anm. 55) dar. Er hat den bislang letzten Versuch unternommen, das weitläufige Feld der Konfessionskunde als einzelner zu überblicken. Seine Darstellung weist deshalb eine große Einheitlichkeit auf.

sich die Orthodoxen und Altorientalen an.⁶³ Einen eigenen umfanglichen Block bilden die ausdrücklich so benannten ‚Kirchen der Reformation‘, worunter ebenso lutherische und reformierte wie anglikanische und Freikirchen verstanden werden.⁶⁴ Am Schluss werden noch ‚christliche Sekten‘ exemplarisch vorgestellt.⁶⁵ Obwohl Ernesti mit Verweis auf den von ihm gewählten historisch-deskriptiven Ansatz reklamiert, sich weitgehend eines Urteils zu enthalten,⁶⁶ tritt in der Reihenfolge, in der er die verschiedenen Denominationen abhandelt, doch ein klar römisch-katholischer Standpunkt hervor.

Eine bestimmte Ekklesiologie ist also immer schon vorausgesetzt. Daher kann es nur darum gehen, diese möglichst transparent zu machen; eine Metaperspektive einzunehmen, ist unmöglich.⁶⁷ Man wird der Standortgebundenheit im Übrigen nicht entgehen, indem man einen vermeindlich chronologischen Ansatz wählt und die Entstehung oder wenigstens doch Formierung einer Denomination als zentral erachtet. Beispielsweise würden die allermeisten Anglikaner wohl bestreiten, dass ihre Kirche erst seit dem 16. Jahrhundert existiert. Ihnen ist es wichtig, in der schon früh beginnenden Tradition des Christentums in Großbritannien zu stehen, also die Kirche Jesu Christi in einem bestimmten räumlichen und kulturellen Kontext zu verwirklichen. Ein römischer Katholik wird das sicherlich anders sehen und den anglikanischen Anspruch auf Kontinuität als ein überaus voraussetzungsreiches Identitätskonstrukt betrachten. Umgekehrt wird er sich freilich die Frage stellen lassen müssen, ob sein Verständnis einer personal gefassten, an das Verhältnis zum Papst gekoppelten apostolischen Sukzession

⁶³ Vgl. ERNESTI, *Konfessionskunde kompakt* (s. Anm. 55), 19-110.

⁶⁴ Vgl. ebd., 111-198.

⁶⁵ Vgl. ebd., 199-204.

⁶⁶ Vgl. ebd., 16: „Wie kann ein Autor, der selbst einer bestimmten Konfession angehört, gerecht über die anderen Konfessionen urteilen? Wenn Konfessionskunde als historisch-deskriptive Disziplin aufgefasst und auf ein systematisches Anliegen (entweder kontrovers-theologischer, apologetischer oder ökumenisch-irenischer Art) verzichtet wird, mag dies leichter erscheinen. In diesem Sinne kann sie wohl auch einen Standpunkt ‚über‘ den Konfessionen einnehmen. Der Historiker kann den Spagat zwischen konfessionell geprägter Darstellung und neutralem Blickwinkel leichter vollbringen als der systematische Theologe (bzw. Dogmatiker).“

⁶⁷ Vorbildlich ist in dieser Hinsicht Markus MÜHLING, *Christlicher Glaube in ökumenischer Gemeinschaft von Kirchen und Konfessionen*, in: DERS. (Hg.), *Kirchen* (s. Anm. 62), 8-17, bes. 9-12. Mühling hat dem von ihm herausgegebenen Sammelband eine dezidiert evangelische Ekklesiologie zugrunde gelegt, die er als solche auch expliziert. Trotzdem bearbeiten Autoren die einzelnen Konfessionen, die diesen selbst angehören oder sie doch gut kennen. Verstehen und Urteilen werden also verknüpft, indem zwei Perspektiven ermöglicht werden, ohne sie doch zu verschränken.

wirklich zutreffend ist.⁶⁸ Aus anglikanischer Sicht ist das keineswegs schlüssig, ist doch schon gar nicht vollends klar, welche Letztbedeutung das Bischofsamt hat.⁶⁹ Hierüber zu diskutieren, zählt aber nicht zu den Aufgaben der Konfessionskunde, sondern fällt der Ökumenischen Theologie zu, deren Teildisziplin sie ist. Die Konfessionskunde ist jedenfalls unweigerlich standortgebunden. Von daher sei folgende, aus römisch-katholischer Perspektive formulierte These gewagt:

(3) *Die Konfessionskunde ist als eine Darstellungsform der Ekklesiologie zu verstehen*

Welchen Ort das Thema ‚Kirche‘ im Gesamt der Systematischen Theologie hat, d. h. ob es in der Fundamentaltheologie oder in der Dogmatik behandelt werden soll, ist eine Frage, die ganz unterschiedlich beantwortet werden kann.⁷⁰ In jedem Fall wird die Ekklesiologie ökumenisch ausgerichtet sein, berücksichtigt man die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Denn wie es in *Lumen Gentium* heißt, gibt es auch außerhalb der katholischen Kirche vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit, unbeschadet der Identität zwischen dieser und der Kirche Jesu Christi.⁷¹ Wichtige Kriterien dafür, inwieweit die Elemente als gegeben betrachtet werden können, sind die Heilige Schrift, das Vorhandensein von sakramentalen Zeichenhandlungen und das einer Hierarchie.⁷² Dies ließe sich für eine aus katholischer Sicht verfasste Konfessionskunde nutzbar machen. Die

⁶⁸ Zum Thema siehe Theodor SCHNEIDER / Dorothea SATTLER / Gunther WENZ (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge* (Dialog der Kirchen 12-14), 3 Bde., Freiburg i. Br. u. a. 2004-2008 und Burkhard NEUMANN, *Das Papstamt in den Dialogen mit den Kirchen der Reformation*, in: *Cath(M)* 59 (2005) 256-281.

⁶⁹ Vgl. Geoffrey TANNER, *Is episcopal succession a matter of dogma for Anglicans? The evidence of some recent dialogues*, in: Colin PODMORE (Hg.), *Community – Unity – Communion* (FS Mary Tanner), London 1998, 164-179.

⁷⁰ Grundsätzlich siehe Jürgen WERBICK, *Fundamentaltheologie und Dogmatik: Abgrenzungen und Überschneidungen – In welches Fach gehören die systematischen Themen?*, in: Josef Meyer zu SCHLOCHTERN / Roman A. SIEBENROCK (Hg.), *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft* (PaThSt 52), Paderborn u. a. 2010, 259-271. Einen Überblick zur neueren ekklesiologischen Diskussion bietet Gregor Maria HOFF, *Ekklesiologie*, in: Thomas MARSCHLER / Thomas SCHÄRTL (Hg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg 2014, 431-466.

⁷¹ Vgl. *Lumen Gentium* Nr. 8. Zum Hintergrund siehe Benjamin DAHLKE / Leonhard HELL, *Der Ausweg aus den Sackgassen der Apologetik. Zu Lumen Gentium, Unitatis Redintegratio und Dei Verbum*, in: Jörg ERNESTI u. a. (Hg.), *Selbstbesinnung und Öffnung für die Moderne. 50 Jahre II. Vatikanisches Konzil*, Paderborn u. a. 2013, 47-60 und Benjamin DAHLKE, *Elementa ecclesiae*. Theologiegeschichtliche Beobachtungen zu einem Konzept katholischer Ekklesiologie, in: *Cath(M)* 68 (2014) 302-314.

⁷² *Lumen Gentium* Nr. 15.

genannten Kriterien geben ein Raster für die Darstellung der verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vor. Es wird ebenso möglich, bestehende Gemeinsamkeiten und Verbindungen herauszuarbeiten wie auch vorhandene Differenzen zu benennen, und das in dem klaren Bewusstsein des eigenen, mit der konziliaren Lehre beschriebenen Standpunktes. Von daher ist die Konfessionskunde nicht nur eine genuin theologische Disziplin, sondern eine Darstellungsform der Ekklesiologie. In diesem Sinne bleibt die Ausrichtung auf das ökumenische Projekt aktuell, ja sie ist sogar der Hauptzweck der Konfessionskunde.