
EKD

Herausgegeben
vom Kirchenamt der
Evangelischen
Kirche in Deutschland
(EKD)
Herrenhäuser Straße 12
30419 Hannover

TEXTTE

103

Soll das Augsburger Bekenntnis Grundbekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland werden?

Ein Votum der Kammer der Evangelischen Kirche
in Deutschland für Theologie

Inhalt

Vorwort <i>Hermann Barth</i>	5
Beratendes Votum an den Rat der EKD zur Frage der Aufnahme des Augsburger Bekenntnisses als Bekenntnis der EKD in die Grundordnung der EKD <i>Kammer für Theologie der EKD</i>	9
Die Confessio Augustana als evangelisches Grundbekenntnis? Ein Beitrag zur Strukturdebatte der EKD <i>Gunther Wenz</i> zuerst veröffentlicht in: Johannes Friedrich (Hg.), Die Confessio Augustana und die Christenheit. Beiträge des Symposiums am 24. Juni 2005 in Augsburg, Nürnberg 2005, S. 48-65.	19
Die Geltung der Confessio Augustana im deutschen Protestantismus zwischen 1530 und 1980 (aus lutherischer Sicht) <i>Wolf-Dieter Hauschild</i> zuerst veröffentlicht in: Zeitschrift für Theologie und Kirche Bd. 104 (2007), S. 172-206.	31
Die Confessio Augustana in den reformierten Kirchen Deutschlands <i>Jan Rohls</i> zuerst veröffentlicht in: Zeitschrift für Theologie und Kirche Bd. 104 (2007), S. 207-245.	59
Die Confessio Augustana als Grundbekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland? Anmerkungen und Überlegungen aus reformierter Perspektive <i>Georg Plasger</i> zuerst veröffentlicht in: Zeitschrift für Theologie und Kirche Bd. 105 (2008), S. 315-331.	94
Bringt uns <i>ein (gemeinsames)</i> Bekenntnis weiter? Eine reformierte Schweizer Stimme im Raum der Leuenberger Kirchengemeinschaft GEKE <i>Thomas Wipf</i>	108

Vorwort

Auf dem von der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern am 24. Juni 2005 zum 475-jährigen Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses veranstalteten Symposium „Die Confessio Augustana und die Christenheit“¹ vertrat Prof. Dr. Gunther Wenz (München) in einem Vortrag die Auffassung, dass das Augsburger Bekenntnis (CA) sich als Grundbekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) eigne. Sein Vorschlag basierte auf drei systematischen Grundannahmen: dass nämlich erstens Kirche theologisch als Gottesdienstgemeinschaft zu bestimmen sei, dass sich zweitens der zum Wesen jeder Gottesdienstgemeinde gehörende universalkirchliche Bezug in der *communio ecclesiarum* als Gemeinschaft von Gottesdienstgemeinden verwirkliche und dass drittens das Kriterium einer solchen Kirchengemeinschaft der Konsens über die rechte Evangeliumsverkündigung und die stiftungsgemäße Sakramentsverwaltung sei: „Quod erat demonstrandum: Kirchengemeinschaft ist Bekenntnisgemeinschaft.“²

Die 10. Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) nahm im Herbst 2005 diesen Gedanken auf und verabschiedete eine Entschließung mit dem Titel „Augsburger Bekenntnis – Grundlage aller evangelischen Kirchen“, in der die CA für geeignet befunden wurde, „als Basis für weitere Gespräche über Inhalt der Arbeit und den Bekenntnisstand der EKD zu dienen, zumal die deutliche Mehrheit der Gliedkirchen das Augsburger Bekenntnis bereits zu ihren Grundlagen zählt“³. In seiner Sitzung am 21./22. April 2006 beriet der Rat nach einem Vortrag von Professor Wenz die Thematik und beauftragte die Kammer für Theologie damit, ein beratendes Votum vorzulegen.

Die Kammer für Theologie griff in ihren intensiven Beratungen auch auf externe Kompetenz zurück:

Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild (Münster) referierte aus lutherischer Sicht über die Geltung der Confessio Augustana im deutschen Protestantismus zwischen 1530 und 1980 und kam zu dem Ergebnis, dass die CA bis 1806 „das Grundbekenntnis des gesamten deutschen Protestantismus“⁴ gewesen sei. Danach habe sich die Situation differenzierter dargestellt, aber die Mehrzahl der deutschen evangeli-

1 Vgl. Johannes Friedrich (Hg.), Die Confessio Augustana und die Christenheit. Beiträge des Symposiums am 24. Juni 2005 in Augsburg, Nürnberg 2005.

2 Siehe unten S. 20 im Beitrag von G. Wenz.

3 Augsburger Bekenntnis – Grundlage aller evangelischen Kirchen. Entschließung der 10. Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands am 19.10.2005, abgedruckt in: Lutherische Generalsynode 2005. Bericht über die dritte Tagung der zehnten Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands vom 15. bis 19. Oktober 2005 in Klink bei Waren an der Müritz, im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD hg. v. Lutherischen Kirchenamt, Hannover 2006, S. 401.

4 Siehe unten S. 58 im Beitrag von W.-D. Hauschild.

schen Landeskirchen habe sich weiterhin zur CA bekannt, inklusive des deutschen Reformiertentums. Letzteres habe sich allerdings zumeist auf die CA variata von 1540 bezogen.

In einem Parallelreferat sprach Prof. Dr. Jan Rohls (München) über die Aufnahme der Confessio Augustana in den reformierten Kirchen Deutschlands. Wie Professor Hauschild betonte er – im Gegensatz zu verbreiteten anderslautenden Auffassungen –, dass die CA auch für Reformierte lange als reformatorisches Grundbekenntnis galt, was nicht nur (kirchen)politisch, sondern auch theologisch begründet sei. Anknüpfend an diese beiden – vor allem kirchengeschichtlich ausgerichteten – Referate konnte eine Aufnahme der These noch durchaus denkbar erscheinen, wonach das Augsburger Bekenntnis als Grundbekenntnis der EKD interpretiert werden könne.

Die beiden weiteren Referenten setzten die Akzente jedoch deutlich anders. Sie gingen stärker von den Bedingungen gegenwärtigen Bekennens aus. Prof. Dr. Georg Plasger (Siegen) stellte aus reformierter Perspektive die hermeneutische Frage, ob und, wenn ja, welche Gründe es gebe, die CA zum Grundbekenntnis der EKD zu machen. Er sah einen solchen Schritt sehr kritisch: nicht nur wegen der Gefahr einer Relativierung des Heidelberger Katechismus, sondern auch deshalb, weil er den hinter dem Vorschlag stehenden Bekenntnisbegriff als undeutlich und für die heutige kirchliche Lage als wenig hilfreich beurteilte.

Pfarrer Thomas Wipf (Bern), Präsident des Rates des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und gleichzeitig geschäftsführender Präsident der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), erläuterte die zurückhaltende Position der Schweizer reformierten Kirchen zu schriftlich formulierten Bekenntnissen, hatte aber vor allem aus GEKE-Perspektive kritische Anfragen an den Vorschlag. Er bezweifelte, ob die Festlegung auf ein Grundbekenntnis die Gemeinschaft der in der GEKE versammelten Kirchen vorwärts bringen würde, und verstand eine solche Festlegung als einen Rückschritt hinter den durch die Leuenberger Konkordie ausgelösten Prozess der Vertiefung des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums.

In ihrer Sitzung am 14./15. November 2008 schloss die Kammer für Theologie die Arbeit an dem beratenden Votum ab. Die Kammer kam dabei – einstimmig – zu dem Ergebnis: „Die Kammer für Theologie empfiehlt dem Rat der EKD, das Augsburger Bekenntnis nicht als Grundbekenntnis in die Grundordnung der EKD aufzunehmen.“ Dieses Votum wurde dann ausführlich begründet, indem drei vorgelagerte Fragen beantwortet wurden:

- „Welchen Sinn hat die Aufnahme von überlieferten Bekenntnistexten in die Grundordnungen und Kirchenverfassungen der einzelnen evangelischen Kirchen ganz allgemein?“
- „Wie verhält sich die Grundordnung der EKD als einer Gemeinschaft einzelner evangelischer Kirchen zu den Grundordnungen ihrer Gliedkirchen?“
- „Was würde die Aufnahme des Textes des Augsburger Bekenntnisses in die Grundordnung der EKD bedeuten?“⁵

Der in der Geschichte der EKD schon früher (z.B. im Vorlauf zur Einigung auf die EKD-Grundordnung 1947/48) formulierte und von Professor Wenz 2005 neu eingebrachte Vorschlag erschien der Kammer als nicht zielführend, selbst dann nicht, wenn er dahingehend erweitert würde, außer dem Augsburger Bekenntnis auch den Heidelberger Katechismus und die Barmer Theologische Erklärung in die Grundordnung der EKD aufzunehmen.

Der Rat der EKD diskutierte in seiner Sitzung am 27./28. Februar 2009 das von der Kammer erarbeitete Votum intensiv und kam zu folgendem Beschluss: „Der Rat dankt der Kammer für Theologie für das beratende Votum zur Frage der Aufnahme des Augsburger Bekenntnisses als Bekenntnis der EKD in die Grundordnung der EKD und stimmt seinem Fazit zu.“

Die mit dem Vorschlag verbundene Bereitschaft zu einer Stärkung des ekklesialen Charakters der EKD wurde dabei vom Rat positiv gewürdigt, gerade vor dem Hintergrund des vom Rat im Jahr 2001 abgegebenen Votums zur „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“. Im Abschnitt IV „Die Evangelische Kirche in Deutschland als Kirchengemeinschaft“ hieß es dort:

„Die EKD ist die erklärte und angemessen geordnete Gemeinschaft von konfessionsverschiedenen evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Bestimmte Kompetenzen und Hoheiten, wie ihre Gliedkirchen sie besitzen, z. B. in Ausbildungs- und Lehrfragen, hat die EKD nicht. So ist sie *kirchenrechtlich* nicht *eine Kirche*, wie ihre Gliedkirchen es sind ... Zwischen diesen Gliedkirchen besteht in der Gemeinschaft der EKD Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft sowie die gegenseitige Anerkennung der Ämter. Darüber hinaus umfasst die Ordnung der EKD gemeinsame Regelungen und Koordinationsverfahren für eine Reihe weiterer Arbeitsbereiche der Gliedkirchen. Diese Form der Gemeinschaft wurde von den beteiligten Kirchen gemeinsam gefunden und erklärt; sie wird praktiziert. Daraus folgt auch, dass die EKD befähigt ist, eigene Initiativen gegenüber den Gliedkirchen zu entfalten, ohne deren Selbstständigkeit anzutasten. Maßnahmen, durch welche die EKD erst *Kirche* werden müsste, sind nicht nötig, da sie es im *theologischen* Sinne schon ist, denn Kirchengemeinschaft ist Kirche“.⁶

Der Rat beschloss in seiner Sitzung am 27./28. Februar 2009 zugleich, das Ergebnis der Arbeit der Kammer für Theologie öffentlich zugänglich zu machen. In dem Beschluss heißt es dazu: „Er bittet das Kirchenamt, dieses Votum zusammen mit thematisch relevanten Dokumenten in der Reihe EKD-Texte gesammelt zu veröf-

5 Siehe unten S. 9 im Votum der Kammer für Theologie.

6 Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Kirchenamt der EKD (EKD-Texte 69), Hannover 2001, S. 14.

fentlichen.“ Dieser Auftrag wird mit der Veröffentlichung des hier vorgelegten Heftes ausgeführt. Dadurch wird es einem breiteren Leserkreis in Kirche und Theologie ermöglicht, die für das Ergebnis des Votums der Kammer ausschlaggebenden Argumente nachzuvollziehen und sich ein eigenes Urteil zu bilden.

Dies ist zugleich die Gelegenheit, nachzutragen, dass das Präsidium der Union Evangelischer Kirchen (UEK) in der EKD auf seiner jüngsten Sitzung am 2. September 2009 folgenden Beschluss gefasst hat: „Das Präsidium der UEK bekräftigt das ablehnende Votum der Kammer für Theologie zur Frage der Aufnahme des Augsburger Bekenntnisses als Bekenntnis der EKD in die Grundordnung der EKD“.

Zum Schluss ist nach mehreren Seiten hin zu danken: der Kammer für Theologie unter ihren beiden Vorsitzenden Prof. Dr. h.c. Michael Beintker und Prof. Dr. Dorothea Wendebourg für die Erstellung des Votums, dessen hier vorgelegte schriftliche Endgestalt einige Anregungen aus der Diskussion im Rat aufgenommen hat, ebenso den anderen Autoren, die ihre Texte für diese Publikation bereitwillig zur Verfügung gestellt haben. Drei Texte sind bereits vorab in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ veröffentlicht worden; der Verlag Mohr Siebeck hat in großzügiger Weise die Abdruckgenehmigung erteilt. Mit den hier abgedruckten Texten wird im übrigen die neuere Diskussion über Bedeutung und Rolle der Bekenntnisse in den evangelischen Kirchen keineswegs vollständig dokumentiert; exemplarisch sei auf den Aufsatz von Prof. Dr. Thomas Kaufmann (Göttingen) über „Das Bekenntnis im Luthertum des konfessionellen Zeitalters“⁷ verwiesen.

Die durch den Vorschlag von Professor Wenz ausgelöste und durch die Kammer für Theologie fortgeführte Diskussion über die Bedeutung von Bekenntnissen (und Bekenntnisschriften) ist nicht zuletzt deshalb zu begrüßen, weil durch sie auch eine neue Aufmerksamkeit geschaffen wurde für die wichtige Rolle, die in dieser Hinsicht die Barmer Theologische Erklärung und die im Heidelberger Katechismus präsente reformierte Tradition spielen. Das ist gerade im Jahr 2009, in dem der 75. Jahrestag der Barmer Bekenntnissynode und der 500. Geburtstag von Johannes Calvin begangen worden sind, eine willkommene Akzentuierung.

Hannover, im September 2009

Dr. Hermann Barth

*Präsident des Kirchenamtes
der Evangelischen Kirche in Deutschland*

⁷ Vgl. Thomas Kaufmann, Das Bekenntnis im Luthertum des konfessionellen Zeitalters, in: ZThK 105 (2008), S. 281-314.

Beratendes Votum der Kammer für Theologie der EKD an den Rat der EKD zur Frage der Aufnahme des Augsburger Bekenntnisses als Bekenntnis der EKD in die Grundordnung der EKD

Im Jahre 2005 ist die Anregung ausgesprochen und von der Generalsynode der VELKD positiv aufgenommen worden, das Augsburger Bekenntnis als Grundbekenntnis der EKD in die Grundordnung der EKD aufzunehmen. Aus diesem Grund hat der Rat der EKD die Kammer für Theologie beauftragt, zu dieser Frage ein beratendes Votum zu erarbeiten. Diesen Auftrag erfüllt die Kammer wie folgt:

Votum

Die Kammer für Theologie empfiehlt dem Rat der EKD, das Augsburger Bekenntnis nicht als Grundbekenntnis in die Grundordnung der EKD aufzunehmen.

Begründung

Zu diesem Gesamtergebnis wurde die Kammer durch folgende Überlegungen und Einsichten geführt:

1. Die Fragestellung

Die zu beantwortende Frage betrifft die Aufnahme eines bestimmten Bekenntnistextes, nämlich des Augsburger Bekenntnisses (Confessio Augustana = CA), in eine *kirchliche Grundordnung*; und zwar nicht in die Grundordnung einer Landeskirche, sondern in die Grundordnung der EKD als der „Gemeinschaft ihrer lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen“ (Grundordnung = GO der EKD Art. 1, Abs. 2). Dementsprechend hängt die Beantwortung der Frage von der Beantwortung dreier vorgelagerter Fragen ab: Welchen Sinn hat die Aufnahme von überlieferten Bekenntnistexten in die Grundordnungen und Kirchenverfassungen der einzelnen evangelischen Kirchen ganz allgemein (2)? Wie verhält sich die Grundordnung der EKD als einer Gemeinschaft einzelner evangelischer Kirchen zu den Grundordnungen ihrer Gliedkirchen (3)? Was würde die Aufnahme des Textes des Augsburger Bekenntnisses in die Grundordnung der EKD bedeuten (4)?

2. Welchen Sinn hat die Aufnahme von überlieferten Bekenntnistexten in die Grundordnungen und Kirchenverfassungen der einzelnen evangelischen Kirchen ganz allgemein?

Alle Grundordnungen der Gliedkirchen der EKD nehmen – häufig explizit, mitunter implizit – in ihren Grundartikeln Bezug auf überlieferte Bekenntnistexte, und zwar nicht nur aus der Zeit der Alten Kirche und des 16., sondern teilweise auch des 19. und 20. Jahrhunderts. Diese Art der Bezugnahme auf überlieferte Bekenntnistexte

in kirchlichen Grundordnungen bewegt sich innerhalb des breiten Spektrums des aktiven Bekennens, das für den Glauben und die Glaubensgemeinschaft wesentlich ist,¹ muss jedoch innerhalb dieses breiten Spektrums als ein spezifischer Fall mit besonderem Sinn und besonderer Funktion hervorgehoben und in seiner Eigenart für sich betrachtet werden.² Zwar vollziehen die Grundordnungen diese Bezugnahme auf überlieferte Bekenntnistexte in variierenden sprachlichen Wendungen, aber unbeschadet dessen ist klar erkennbar, welchen Sinn diese Bezugnahmen *in keinem Fall*, und welchen sie *in jedem Fall* haben.

In keinem Fall behaupten sie, diese Texte seien der Grund des Seins und der Identität jeder Einzelkirche als Glied der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, die der Leib Christi ist. Vielmehr ist dieser Grund des Seins und der Identität jeder Einzelkirche als Glied am Leibe Christi das in diesen Bekenntnissen entfaltet und in den Texten des biblischen Kanons maßgeblich bezeugte Evangelium, das als Kraft Gottes (Röm 1,16) wirkt, indem seine Adressaten durch den heiligen Geist seiner Wahrheit inne und dadurch zur Freiheit der Kinder Gottes befreit werden. Mit den Worten des 1994 in Wien einstimmig von allen Gliedern der Leuenberger Kirchengemeinschaft – also auch von allen Gliedkirchen der EKD – angenommenen Textes „Die Kirche Jesu Christi“:

„Die Kirche gründet in dem Wort des dreieinigen Gottes. Sie ist das Geschöpf des zum Glauben rufenden Wortes, durch das Gott den von ihm entfremdeten und ihm widersprechenden Menschen mit sich versöhnt und verbindet, indem er ihn in Christus rechtfertigt und heiligt, ihn im Heiligen Geist erneuert und zu seinem Volk beruft.“³

In jedem Fall aber erfüllt die Bezugnahme einer Kirchenordnung auf überlieferte Bekenntnistexte eine Mehrzahl von Funktionen gleichzeitig, nämlich mindestens die folgenden vier:

Erstens gibt sie Auskunft über den Grund des Seins und der Identität der jeweiligen Einzelkirche als Glied am Leibe Christi. Dieser Grund liegt in der geistlichen Wirksamkeit des in Predigt und Sakramentsfeier verkündigten Evangeliums, wie sie in den Lehrtexten, auf die die Kirchenordnung Bezug nimmt, beschrieben wird. So ist dieses Geschehen nicht identisch mit den sie beschreibenden Lehrtexten selbst. Dieses Geschehen ist den Texten vielmehr vorgegeben. Die Texte können das Geschehen nicht einholen, sondern nur angemessen bezeugen.

1 Es gibt keinen Glauben, der nicht bekennender Glaube ist, und keine Glaubensgemeinschaft, die nicht bekennende Kirche ist.

2 Vgl. dazu den Beitrag der Kammer für Theologie der EKD „Vom Gebrauch der Bekenntnisse. Zur Frage der Auslegung von Bekenntnissen der Kirche“ (EKD-Texte 53), Hannover 1995, bes. S. 6f.

3 Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, hg. v. Wilhelm Hüffmeier (Leuenberger Texte 1), Frankfurt am Main 2. Aufl. 1996, 1.1.

Zweitens gibt die Bezugnahme auf überlieferte Bekenntnistexte darüber Auskunft, dass und in welchen Texten bestimmte Beschreibungen der Kirche gründenden Wortgeschehens im Konsens bejaht worden sind.

Drittens ermöglicht erst der Verweis auf diese Texte die Verpflichtung aller ordentlich berufenen Amtsträger auf die Pflege der der Gemeinschaft gewährten Konsenses über den Grund und Gegenstand des Glaubens. Diese ist für die Erfüllung der mit der ordentlichen Berufung übertragenen Aufgabe, im Auftrag und Namen der Gemeinschaft zu sprechen und zu handeln, wesentlich und zentral. Das Versprechen, diese Verpflichtung zu erfüllen, das anhaltende Bemühen darum und – gegebenenfalls – das Gespräch darüber, ob diese Verpflichtung im Einzelfall erfüllt wird oder nicht, und die verbindliche – und als solche dann auch kirchenordnungsmäßig folgeträchtige – Beantwortung dieser Frage sind nur möglich, wenn die jeweilige Kirche in ihrer Grundordnung diejenigen Lehrtexte benennt, in denen der in ihr herrschende Konsens über das den Glauben und die Glaubensgemeinschaft schaffende Geschehen ausgedrückt ist.

Viertens ist das Benennen solcher Texte auch eine nur schwer zu ersetzende Voraussetzung dafür, dass einzelne Kirchen sich gegenseitig als solche erkennen und anerkennen können, die unbeschadet aller Unterschiede dennoch in der Bezogenheit auf die geistliche Wirksamkeit des Evangeliums gründen und leben und deshalb an der umfassenden Einheit des Leibes Christi teilhaben.

3. Wie verhält sich die Grundordnung der EKD als einer Gemeinschaft einzelner evangelischer Kirchen zu den Grundordnungen ihrer Gliedkirchen?

Die Grundordnung der EKD erkennt an, was die EKD faktisch ist: nicht eine einzelne Kirche neben anderen, sondern die Gemeinschaft derjenigen evangelischen Kirchen, die ihre Gliedkirchen und insofern ihre Trägerkirchen sind (GO der EKD, Art. 1,1). Das sind nicht alle evangelischen Kirchen in Deutschland, wohl aber alle evangelischen Landeskirchen in Deutschland. Der Unterschied zwischen einer einzelnen Kirche und einer Gemeinschaft von Einzelkirchen wird dadurch nicht beseitigt, dass ebenso wie alle einzelnen Gliedkirchen auch ihre Gemeinschaft sich durch die den Glauben und die Glaubensgemeinschaft schaffende geistliche Wirksamkeit des Evangeliums begründet weiß. Und ebenso wie alle ihre Gliedkirchen am Leib Christi teilhaben, hat auch deren Gemeinschaft daran teil (GO der EKD, Präambel). In diesem Sinne hat auch die EKD kirchlichen Charakter und ist Kirche. Für den ekklesialen Status der EKD wäre durch die Aufnahme des Augsburger Bekenntnisses als Bekenntnis in die Grundordnung nichts gewonnen. Vielmehr würden dadurch ekklesiologische Probleme hervorgerufen.

Beide, die EKD und ihre Gliedkirchen, haben an der Einheit des Leibes Christi teil, die einen als Einzelkirchen, die andere als eine erklärte und verfasste Gemeinschaft solcher Einzelkirchen. Das hat Folgen für die Grundordnung der EKD: Diese ist nicht die Grundordnung einer einzelnen Kirche, sondern der Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen. Sie hat daher auch nicht die Funktionen zu erfüllen, die die Grundordnung einer Gliedkirche zu erfüllen hat. Sie hat vielmehr die davon zu unterscheidenden Funktionen der Grundordnung einer von bestimmten einzelnen Kirchen erklärten Gemeinschaft. Entsprechend dieser Differenz handelt die Grundordnung der EKD erstens von deren Wesen als erklärter und rechtlich geordneter Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen (Art. 1-5). Sie handelt zweitens von den Aufgaben der Gemeinschaft gegenüber ihren Gliedkirchen (Art. 6-20), drittens von ihrer ihr als Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen wesentlichen Gliederung in Gliedkirchen (Art. 21) und viertens von den Organen und Amtsstellen der Gemeinschaft, die ihr zur Erfüllung ihrer Aufgaben gegenüber ihren Gliedkirchen dienen (Art. 22-32). In all dem setzt die Grundordnung der EKD als Grundordnung der Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen deren Grundordnung als jeweils die Grundordnung einer Einzelkirche voraus, und zwar so, dass sie deren Eigenart und besondere Funktion als diejenige Vorgegebenheit respektiert, auf die sie bezogen ist und der sie dient. Die Grundordnung der EKD ordnet das Leben der Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen, indem sie die Existenz und Ordnung ihrer Gliedkirchen voraussetzt und ihnen bei der Erfüllung der ihnen gemeinsam gestellten Aufgaben dient. Sie konkurriert also nicht mit der Existenz und Ordnung ihrer Gliedkirchen.

Dieses Verhältnis der Grundordnung der EKD zu den Grundordnungen ihrer Gliedkirchen kommt gerade auch in den Aussagen über die *Grundlagen der EKD* als Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen zum Ausdruck. Diese Aussagen umfassen drei Komplexe: Aussagen über den *Grund* derjenigen Gemeinschaft, in der ihre Gliedkirchen sich untereinander verbunden *finden* (3.1.), Aussagen über die *Grundlage* der EKD als der *erklärten und rechtlich verfassten* Form dieser Gemeinschaft (3.2.) sowie Aussagen über das Verhältnis der EKD als Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen zur *Funktion von überlieferten Bekenntnisschriften* in den Grundordnungen ihrer Gliedkirchen (3.3.).

3.1. Die erklärte und rechtlich verfasste Gemeinschaft, in der die evangelischen Landeskirchen in der EKD leben, ist nur deshalb kein Gebilde der Willkür und Anmaßung, weil diese Kirchen mit der Erklärung und rechtlichen Ordnung ihrer Gemeinschaft anerkennen, dass sie in einer geistlichen Gemeinschaft stehen. Jede von ihnen erkennt auf der Linie der jeweils in ihr festgestellten Beschreibung der den Glauben und die Glaubensgemeinschaft schaffenden geistlichen Wirksamkeit des Evangeliums, die anderen als durch eben dieses geistliche Geschehen geschaffenen, Gemeinschaft an. Diese vorgegebene geistliche Gemeinschaft der einzelnen Kirchen und ihr Grund werden in der Leuenberger Konkordie explizit gemacht.

Der Text der Konkordie erfüllt in einer bestimmten Hinsicht dieselbe Funktion wie die in den Grundordnungen der Landeskirchen benannten überlieferten Bekenntnistexte. Diese Funktion erfüllt er insofern, als die Unterzeichnerkirchen diesen Text durch seine Rezeption demjenigen Textkorpus einverleibt haben, welches den in der jeweiligen Kirche verbindlichen Konsens über das Glauben und Kirche schaffende Geschehen ausdrückt. Eine andere Funktion als die in den Grundordnungen benannten überlieferten Bekenntnistexte erfüllt der Text der Konkordie insofern, als sein direkter Gegenstand ein anderer ist als derjenige der überlieferten Bekenntnistexte: Deren direkter Gegenstand ist das den Glauben und die Kirche schaffende Geschehen. Der Gegenstand der Leuenberger Konkordie aber ist die Vielzahl der in den Grundordnungen der beteiligten evangelischen Kirchen als gemäß ihrer unterschiedlichen Traditionen im Konsens bejahten Grundlagentexte und deren Verhältnis zum Grund und Gegenstand des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft. Im Blick auf dieses Verhältnis wird von allen Unterzeichnerkirchen der Konkordie festgestellt, dass auch die in der Ordnung der Partnerkirchen als verbindlich benannten überlieferten Grundlagentexte dasselbe Geschehen als Grund und Gegenstand des Glaubens bezeugen, wie die in der eigenen Ordnung benannten Texte: eben die den Glauben und die Glaubensgemeinschaft schaffende geistliche Wirksamkeit des Evangeliums. Das hat zur Folge, dass jede Signatarkirche gegenüber jeder anderen anerkennen kann und muss, dass sie mit ihr schon in der Gemeinschaft des vom Evangelium selbst geschaffenen „gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums“⁴ verbunden ist und daher diese vom Evangelium selbst geschaffene Gemeinschaft auch zu erklären und geordnet zu praktizieren verpflichtet ist.

Dabei ist entscheidend, dass die Erkenntnis und Anerkennung dieser vom Evangelium selbst geschaffenen Gemeinschaft, im gemeinsamen Evangeliumsverständnis durch die Unterzeichnerkirchen, nicht aufgrund einer Distanzierung der jeweils in der eigenen Ordnung benannten Bekenntnistexte von einer „neutralen“ Ebene oberhalb dieser Texte aus vollzogen wurde, sondern auf deren Boden und aus deren Sicht. Insofern bedeutet die Konkordie einen epochemachenden Durchbruch im Umgang mit den überlieferten Bekenntnistexten: In der Konkordie ist erkannt und festgehalten, dass der Weg zur Verständigung und zum Konsens zwischen unterschiedlichen Lehrbekenntnissen nicht der Weg ihrer Verabschiedung sein kann, sondern die Besinnung auf den von ihnen jeweils selbst intendierten Grund und Gegenstand des Glaubens.

Wenn auch im Blick auf die in der Ordnung anderer Kirchen als verbindlich benannten Lehrbekenntnisse erkannt und anerkannt werden kann, dass sie dasselbe Geschehen als Grund und Gegenstand des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft intendieren wie das je eigene Lehrbekenntnis, dann und insoweit ist auch anzuerkennen, dass kraft der Einheit und Identität dieses Grundgeschehens auch schon

4 Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie), Art. 1.

Gemeinschaft mit der entsprechenden Partnerkirche besteht. Diese Gemeinschaft wird durch die geistliche Wirksamkeit des Evangeliums selbst geschaffen. Als solche muss sie dann auch erklärt und geordnet praktiziert werden.

In diesem Sinne wurde bei der Novellierung der Grundordnung der EKD der folgende Passus im neuen Absatz 2 von Art. 1 aufgenommen: „Zwischen den Gliedkirchen besteht Kirchengemeinschaft im Sinne der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie)“. Diese Gemeinschaft folgt nicht etwa aus dem Verbundensein der Kirchen in der Gemeinschaft der EKD, sondern jene Gemeinschaft liegt als die durch das Evangelium bereits geschaffene der Gemeinschaft in der EKD zugrunde. Letztere ist nichts anderes als die aufgrund und vermöge jener vorgegebenen Gemeinschaft nun auch erklärte und geordnet praktizierte Form dieser Gemeinschaft.

3.2. Die Grundordnung der EKD enthält aber auch Aussagen über die Grundlage, die ihr als ausdrücklich erklärter und geordnet praktizierter Gemeinschaft der Gliedkirchen eigen ist. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese keine andere als die Grundlage ihrer Gliedkirchen sein kann, die von diesen in ihren Ordnungen auch übereinstimmend als solche benannt wird. Diese – mit der Grundlage ihrer Gliedkirchen zusammenfallende – Grundlage der EKD als Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen wird in der Präambel der Grundordnung der EKD benannt (Abs. 1 und 2).

3.3. Für die Ordnung von einzelnen Kirchen ist aus den genannten Gründen (siehe oben, Abschnitt 2) unabdingbar, überlieferte Bekenntnistexte anzugeben, die im Konsens bejaht worden sind. Dasselbe gilt jedoch nicht für die Ordnung der EKD als Ordnung einer Gemeinschaft von Gliedkirchen. Für diese ist lediglich unabdingbar, dass sie Aussagen darüber enthält, wie die Gemeinschaft sich zu den in den Ordnungen der Gliedkirchen als verbindlich benannten überlieferten Bekenntnistexten verhält. Genau solche Aussagen enthält die Grundordnung der EKD.

Erstens enthält sie seit 1991 die wichtige Aussage darüber, dass und inwiefern die Unterschiedlichkeit der in den Ordnungen der Gliedkirchen als verbindlich benannten Bekenntnistexte die zwischen diesen Kirchen bestehende Gemeinschaft nicht in Frage stellt: nämlich kraft der in der Leuenberger Konkordie erkannten und anerkannten Gemeinschaft im „gemeinsamen Verständnis des Evangeliums“, wie es durch das Evangelium selbst geschaffen ist.

Zweitens enthält sie auch Aussagen darüber, wie die EKD als Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen mit den verschiedenen in deren Ordnung als verbindlich benannten Bekenntnistexten umzugehen hat. Hier gilt der Grundsatz: Diese Unterschiede sind nicht als gleichgültig zu erachten, sondern anzuerkennen und bewusst zu pflegen. Ersteres wird schon in der Präambel festgehalten: „Für das Verständnis der Heiligen

Schrift wie auch der altkirchlichen Bekenntnisse sind in den lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen und Gemeinden die für sie geltenden Bekenntnisse der Reformation maßgebend"; dann noch deutlicher in Art. 1 Abs. 1 Satz 3: „Sie (scil. die EKD) achtet die Bekenntnisgrundlage der Gliedkirchen und Gemeinden und setzt voraus, dass sie ihr Bekenntnis in Lehre, Leben und Ordnung der Kirche wirksam werden lassen“. Diese Formulierung schließt ein, dass die Gemeinschaft sich nicht als Hindernis, sondern als Hilfe für die in ihr verbundenen Gliedkirchen bei der – „im Hören auf das Zeugnis der Brüder und Schwestern“ (Art. 1, Abs. 3, Satz 2) zu vollziehenden – Pflege und Entfaltung der Orientierungskraft der in ihren Ordnungen jeweils benannten Bekenntnistexte versteht. Dazu gehört in einigen Gliedkirchen auch die Barmer Theologische Erklärung. Art. 1. Abs. 3, Satz 1 der EKD-Grundordnung nimmt dies auf:

„Mit ihren Gliedkirchen bejaht die Evangelische Kirche in Deutschland die von der ersten Bekenntnissynode in Barmen getroffenen Entscheidungen. Sie weiß sich verpflichtet, als bekennende Kirche die Erkenntnisse des Kirchenkampfes über Wesen, Auftrag und Ordnung der Kirche zur Auswirkung zu bringen.“

4. Was würde die Aufnahme des Textes des Augsburger Bekenntnisses in die Grundordnung der EKD bedeuten?

Was würde *rebus sic stantibus* die Aufnahme des Augsburger Bekenntnisses als in allen Gliedkirchen im Konsens anerkanntes und insofern verbindliches Bekenntnis in die Grundordnung der EKD bedeuten?

4.1. Möglich und sinnvoll wäre diese Aufnahme ohnehin nur dann, wenn entschieden wird, ob die CA *invariata* oder *variata* gemeint ist. Diese Entscheidung kann gegenwärtig nicht einmütig getroffen werden.

4.2. Das Augsburger Bekenntnis ist *de facto* ein überlieferter Bekenntnistext, der – sei es als *invariata* oder als *variata* – in der Grundordnung sehr vieler, aber nicht aller Gliedkirchen der EKD als im Konsens verbindlich benannt wird (direkt oder indirekt).⁵ Seine Aufnahme in die Grundordnung der EKD würde die Aufnahme eines Bekenntnistextes, der nicht in allen ihren Gliedkirchen in aktueller Geltung steht, bedeuten. Die Maßnahme müsste also denjenigen Gliedkirchen plausibel gemacht werden, in deren Ordnung das Augsburger Bekenntnis nicht explizit als verbindlich benannt ist. Das aber ist nicht möglich:

– Die *historische* Argumentation ist nicht zwingend, weil sie die Gründe von einzelnen Kirchen nicht entkräften kann, heute auf die Benennung des Augsburger Bekenntnisses zu verzichten.

⁵ Eine explizite Nennung des Augsburger Bekenntnisses findet sich zum Beispiel in den Ordnungen von Bayern, Braunschweig, Kurhessen-Waldeck, Oldenburg, Pommern, Sachsen und Schaumburg-Lippe. In anderen Kirchen ist es in der allgemeinen Berufung auf die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche eingeschlossen, in allen Mitgliedskirchen der VELKD und des Lutherischen Weltbundes in diesen Mitgliedschaften impliziert. In einigen Kirchen, die das Augsburger Bekenntnis direkt oder indirekt nennen, ist es nicht für alle Glieder verbindlich, zum Beispiel in Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz, Kirchenprovinz Sachsen, Rheinland und Westfalen.

- Dasselbe würde auch dann gelten, wenn sich nachweisen ließe, dass die gesamte nachreformatorische Bekenntnistradition Wirkungsgeschichte des Augsburger Bekenntnisses wäre.
- Auch der Hinweis darauf, dass mit der Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie faktisch ein *ekkesiologischer* Grundsatz anerkannt ist, der exemplarisch in CA VII artikuliert wurde, hilft nicht weiter. Denn erstens erschöpft sich das Augsburger Bekenntnis nicht in CA VII. Wer CA VII zustimmt, kann dennoch erhebliche Vorbehalte gegenüber anderen Artikeln haben, zum Beispiel gegen CA X. Und zweitens ist gerade der Hinweis auf das Wirksamsein von CA VII in der Leuenberger Konkordie ein Argument dafür, dass die Aufnahme des Augsburger Bekenntnisses redundant wäre: Ihre ekkesiologische Grundeinsicht ist ja bereits in der Leuenberger Konkordie enthalten.
- Die Aufnahme des Augsburger Bekenntnisses hätte aber auch *strukturell* problematische Folgen. Sie wäre geeignet, die Differenz zwischen der EKD als Gemeinschaft von Gliedkirchen und ihrer Grundordnung als einer Grundordnung für diese Gemeinschaft von Kirchen auf der einen Seite und den in ihr verbundenen Kirchen und deren Ordnung auf der anderen Seite unklar zu machen. Die Gründe, welche für die Unverzichtbarkeit der Benennung überlieferter Bekenntnistexte in der Grundordnung von Einzelkirchen sprechen, gelten keineswegs für die Ordnung einer Gemeinschaft von Einzelkirchen. Im Gegenteil: Es sind in einer solchen Ordnung nur Aussagen über das Verhältnis der Gemeinschaft zu den unterschiedlichen überlieferten Bekenntnistexten erforderlich, die in den Ordnungen der Gliedkirchen enthalten sind.

4.3. Solche Aussagen über das Verhältnis der Gemeinschaft von Gliedkirchen zu den verschiedenen Bekenntnistexten, die in deren Ordnungen als verbindlich benannt sind, enthält die Grundordnung der EKD bereits. Sie nimmt nämlich in dieser Ordnung seit 1991 ausdrücklich auf die Leuenberger Konkordie Bezug. In dieser wird der Grund dafür benannt, dass einzelne Kirchen über die Differenz der in deren Ordnung als verbindlich benannten Bekenntnistexte hinweg Gemeinschaft haben können. Mehr ist nicht erforderlich.

4.4. Würde die Aufnahme des Augsburger Bekenntnisses in die GO der EKD die ökumenische Offenheit und Gesprächsfähigkeit der EKD steigern?

Das wäre nur denkbar, wenn das Augsburger Bekenntnis die ökumenische Offenheit und Gesprächsfähigkeit der Leuenberger Konkordie überbieten würde. Das ist jedoch nicht der Fall. Denn durch die Leuenberger Konkordie ist die verpflichtende Möglichkeit wahrgenommen und realisiert worden, auf dem Boden überlieferter Bekenntnistraditionen konfessionsspezifische Gründe für die Anerkennung anderer Bekenntnistraditionen zu suchen. Wo eine Kirche erkennt, dass auch die Bekenntnistradition einer anderen Kirche denselben Grund und Gegenstand des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft intendiert wie die eigene Bekenntnistradition, kann

und muss sie diese als Kirche Jesu Christi anerkennen. Diese Besinnung auf den Grund und Gegenstand des Glaubens ist dann zugleich die Entdeckung derjenigen Gemeinschaft mit der jeweiligen Partnerkirche, welche, weil durch diesen Grund immer schon geschaffen, auch offen zu erklären und geordnet zu praktizieren ist. Insofern stellt die Leuenberger Konkordie Grundsätze auf, zu denen es für die Verständigung zwischen verschiedenen Bekenntnistraditionen keine Alternative gibt. Demgegenüber ist das Augsburger Bekenntnis selbst Repräsentant *einer* der Bekenntnistraditionen, die sämtlich auf Verständigung mit anderen Bekenntnistraditionen angewiesen sind und dabei keine anderen Grundsätze als die in der Leuenberger Konkordie vorausgesetzten verfolgen können.⁶

4.5. Die Aufnahme des Augsburger Bekenntnisses in die Grundordnung der EKD würde vielmehr die Frage aufwerfen, welches der für die EKD verbindliche ökumenische Orientierungstext ist. Diese Undeutlichkeit würde es erschweren, die EKD als ökumenischen Partner zu identifizieren: Orientiert sie ihr ökumenisches Verhalten am Augsburger Bekenntnis oder an der Leuenberger Konkordie? In jedem Fall wäre eine Orientierung am Augsburger Bekenntnis ein Rückfall hinter die Orientierung an der Leuenberger Konkordie. Denn dadurch würde der EKD und ihren Gliedkirchen diejenige ökumenische Freiheit genommen, welche ihnen durch die Leuenberger Konkordie ermöglicht wird – zwischen den evangelischen Kirchen in Deutschland und in anderen europäischen Ländern, und zwischen den evangelischen Kirchen und allen anderen Kirchen.

Fazit

Die EKD ist als Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen Kirche im vollen Sinne. Das wird durch die Präambel ihrer Grundordnung in einer unmissverständlichen und hinreichenden Weise zum Ausdruck gebracht:

„Grundlage der Evangelischen Kirche in Deutschland ist das Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments gegeben ist. Indem sie diese Grundlage anerkennt, bekennt sich die Evangelische Kirche in Deutschland zu dem Einen Herrn der einen heiligen allgemeinen und apostolischen Kirche.

Gemeinsam mit der alten Kirche steht die Evangelische Kirche in Deutschland auf dem Boden der altkirchlichen Bekenntnisse.

Für das Verständnis der Heiligen Schrift wie auch der altkirchlichen Bekenntnisse sind in den lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen und Gemeinden die für sie geltenden Bekenntnisse der Reformation maßgebend.“

Die Kammer für Theologie empfiehlt daher dem Rat der EKD, das Augsburger Bekenntnis nicht als Grundbekenntnis in die Grundordnung der EKD aufzunehmen.

⁶ Letzteres muss jedenfalls behauptet werden, wenn die in allen reformatorischen Bekenntnissen – exemplarisch in CA V und VII – enthaltene ekklesiologische Grundeinsicht der Reformation ernst genommen wird. Vgl. das Votum des Rates der EKD „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“ (EKD-Texte 69), Hannover 2001, und das Beratungsergebnis der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft 1994 „Die Kirche Jesu Christi“ (vgl. Anm. 3).

Mitglieder und ständige Gäste der Kammer für Theologie der EKD:

Mitglieder

Prälatin Roswitha Alterhoff
Prof. Dr. Dr. h.c. Michael Beintker (Vorsitzender)
Vizepräsidentin Petra Bosse-Huber
Prof. Dr. Ingolf U. Dalferth
Prof. Dr. Hans-Joachim Eckstein
Prof. Dr. Volker Gerhardt
Prof. Dr. Hermann Goltz
Felix Grigat, M.A.
Prof. Dr. Eilert Herms
Bischof Dr. Hans-Christian Knuth
Prof. Dr. Helga Kuhlmann
Prof. Dr. Christoph Marksches
OKR Dr. Christoph Münchow
Prof. Dr. Friederike Nüssel
Regionalbischof Dr. Hans-Wilhelm Pietz
Prof. Dr. Christoph Schwöbel
Landessuperintendentin Dr. Ingrid Spieckermann
Prof. Dr. Ernst-Joachim Waschke
Prof. Dr. Drs. Michael Welker
Prof. Dr. Dorothea Wendebourg (Vorsitzende)

Ständige Gäste

OKR Dr. Thies Gundlach
OKR Dr. Martin Heimbucher
OKRin Dr. Mareile Lasogga
Prof. Dr. Peter Walter

Geschäftsführer

OKR Dr. Vicco von Bülow

Die Confessio Augustana als evangelisches Grundbekenntnis? Ein Beitrag zur Strukturdebatte der EKD

In der Alten Kirche ist ein Papagei berühmt geworden. Er pflegte auf dem Marktplatz zu Antiochia mit krächzender Stimme das Trishagion aufzusagen. Allerdings brachte der seltsame Vogel das Dreimalheilig mit theopaschitischen Zusätzen und damit auf häretische Weise zu Gehör. Doch darauf kommt es hier nicht an. Denn zum rechten Bekenner wäre der antiochenische Papagei auch dann nicht geworden, wenn seine Auslassungen als orthodox und dogmatisch einwandfrei zu gelten hätten: „Denn was der Bekenntnispapagei aufzusagen hat, ist eben ein Papageienbekenntnis, mehr nicht. Der Papagei hat etwas aufzusagen; aber er hat nichts zu sagen.“¹

Warum erwähne ich diese Episode? Um die Grundthese meines Vortrags vorweg vor einem Missverständnis zu bewahren! Diese Grundthese lautet: *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis ist Bekenntnisgemeinschaft*, näherhin: *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis ist Bekenntnisgemeinschaft im Sinne der Confessio Augustana*.

Ist damit einer buchstäblichen, gleichsam papageienartigen Wiederholung von Lehrformeln des 16. Jahrhunderts das Wort geredet? Mitnichten! Gesagt allerdings ist, dass für ein evangelisches Verständnis von Kirchengemeinschaft die Kontinuitätsbewahrende und -fördernde Bindung an ein gemeinsames und explizites Bekenntnis wesentlich ist. Konfessionslose Kirchengemeinschaft kann es aus evangelischer Sicht nicht geben. „Konfession ist“, um den Braunschweiger Landesbischof Friedrich Weber zu zitieren, „kein Synonym für Abschottung.“ Im Gegenteil: „Elementare verbindende Aussagen über den Glauben werden gerade dann wichtig, wenn das Erscheinungsbild der Kirche sich immer weiter differenziert. Nach innen und nach außen muss erkennbar sein, was sie im Kern zusammenhält.“²

Ich will diese Annahme in drei systematischen Gedankensequenzen skizzieren, die sich thetisch wie folgt zusammenfassen lassen:

1. Kirche im ekklesiologischen Sinne des Begriffs ist Gottesdienstgemeinschaft.

¹ E. Jünger, *Bekennen und Bekenntnis*, in: S. Herrmann/O. Söhngen (Hg.), *Theologie in Geschichte und Kunst*. FS W. Elliger, 1968, 94-105, hier: 94.

² Texte aus der VELKD 111/2002 (*Braucht die evangelische Kirche eine neue Struktur? Stellungnahmen und Diskussionsbeiträge aus der VELKD [Teil 1]*), 32-35, hier: 32.

2. Zum Wesen jeder Gottesdienstgemeinde gehört unveräußerlich ein universal-kirchlicher Bezug. Er verwirklicht sich in der Gemeinschaft von Gemeinden. Kirchengemeinschaft ist *communio ecclesiarum*, Gemeinschaft von Gottesdienstgemeinden.

3. Kriterium von Kirchengemeinschaft als Gemeinschaft von Gottesdienstgemeinden ist der Konsens hinsichtlich rechter Evangeliumsverkündigung und stiftungsgemäßer Sakramentsverwaltung als wesentliches Kennzeichen von Kirche. Im gemeinsamen Bekenntnis findet besagter Konsens seine Ausdrucksgestalt. *Quod erat demonstrandum*: Kirchengemeinschaft ist Bekenntnisgemeinschaft.

Ich ergänze diese systematische Gedankenfolge durch drei weitere, ausführlicher zu entfaltende Thesen, die mehr oder minder direkt auf die aktuelle Diskussionslage auf dem Hintergrund der EKD-Strukturdebatte bezogen sind, die zu berücksichtigen mir eigens aufgetragen wurde.

4. Konfessionelle Differenzen führten bekanntlich dazu, dass die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchentümer sich separierten mit der Folge, dass etwa zwischen Lutheranern und Reformierten über Jahrhunderte hinweg keine Abendmahlsgemeinschaft und keine Kirchengemeinschaft bestand. Erst mit der Leuenberger Konkordie konnten die lutherischen, reformierten, unierten und sonstigen Signatarkirchen auf der Basis eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums erklären, dass die konfessionellen Differenzen des 16. Jahrhunderts keine aktuelle kirchentrennende Wirkung mehr haben.

5. Die Evangelische Kirche in Deutschland versteht sich als eine Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie. So wurde es vor geraumer Zeit in einem Votum der EKD-Kammer für Theologie zum Thema „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“³ eigens bestätigt. Was das genau bedeutet, ist die entscheidende theologische Frage der aktuellen Strukturreformdebatte. Dazu will ich eine Problemanzeige vortragen und einen Vorschlag unterbreiten, welcher weniger auf Originalität denn auf Plausibilität Anspruch erhebt und der Sache nach bereits in der grundlegenden Eingangsthese inbegriffen ist:

6. Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis ist Bekenntnisgemeinschaft im Sinne der *Confessio Augustana*. Kurzum: Ich plädiere für eine Evangelische Kirche in Deutschland in der Bekenntnistradition der *Confessio Augustana*, in deren Überlieferungszusammenhang überkommene binnenreformatorische Konfessionsdifferenzen ebenso zu erklären wie zu überwinden sind. Die *Augustana* ist ein

3 Vgl. Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD Texte 69). Einen ausführlichen Kommentar hierzu habe ich in epd-Dokumentation 15/2002 vorgelegt: Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Eine Stellungnahme zum Votum der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Wiederabgedruckt in: ÖR 51(2002), 353-366.

evangelisches Bekenntnis, das die aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionen zu integrieren vermag. Die aktuelle Strukturreformdebatte⁴ sollte unter dieser Prämisse geführt werden. Dazu einige Anmerkungen.

1. Zum ekklesiologischen Begriff der Kirche

Was ist Kirche? Nach Martin Luther ein blindes und undeutliches (vgl. WA 50, 625, 5) Wort, das einer ekklesiologischen Klärung bedarf. Der VII. Artikel der Confessio Augustana bietet eine solche Begriffsklärung in bündigster Form: „*Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.*“ (CA VII,1). Auf deutsch: Die Kirche ist „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden“ (BSLK 61,4-7). Prototypische Gestalt der *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*, der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche ist diesen Wendungen zufolge die konkrete, um Wort und Sakrament versammelte Gottesdienstgemeinde. In ihr subsistiert die Kirche Jesu Christi nicht nur, sie ist (*est*) Kirche im eigentlichen und vollen Sinne des Begriffs, wie er durch die Etymologie des deutschen Lehnworts Kirche nahegelegt ist. Kirche ist die Gemeinschaft der dem *kyrios* durch Teilhabe an Wort und Sakrament Zugehörigen. Das ekklesiologische Wesen der Kirche ist geistvermitteltes Sein in Christus. Durch die Medien von Wort und Sakrament gewährt der Heilige Geist Anteil an der Beziehung des auferstandenen Gekreuzigten zu seinem göttlichen Vater, womit das menschliche Verhältnis zu Gott, Selbst und Welt von Grund auf zurechtgebracht wird. Als gerechtfertigter Sünder mit Gott selbst versöhnt und verbunden sind die Gläubigen zugleich untereinander zusammengeschlossen, wobei Individualität und Sozialität in gleichursprünglicher Weise in Geltung stehen.

2. Kirchengemeinschaft als *communio ecclesiarum*

Kirche ist Gottesdienstgemeinschaft. Das ist wahr; aber es ist wahr nur dann, wenn man zugleich mitbedenkt, dass jede Gottesdienstgemeinde mit einem universal-kirchlichen Bezug unveräußerlich verbunden ist. Die Kirche als *congregatio sanctorum* ist zugleich Gemeinschaft „aller Gläubigen“ (BSLK 61,4f). Dabei enthält der universalkirchliche Bezug, der jeder Gottesdienstgemeinde ihrem Wesen nach eigen ist, sowohl einen räumlichen als auch einen zeitlichen Aspekt. Kirchengemeinschaft als *communio sanctorum* ist zum einen eine die Schranken der Zeit transzendierende Größe. Wir stehen als evangelische Christen bei aller gegebenen chronologi-

⁴ Zum Verlauf der Strukturdebatte vgl. u.a. die Dokumentation in Texten aus der VELKD 111/2002, 119/2003, 126/2004: Braucht die evangelische Kirche eine neue Struktur? Wenn EKD und VELKD, wie es in einem Entwurf vom 22. September 2004 heißt, einen Vertrag bezüglich der Grundsätze und aktuellen Ausgestaltung ihres Zusammenwirkens „in Bindung an ihre Bekenntnisgrundlagen“ schließen wollen, dann ist als erstes die Frage zu klären, um welche Bekenntnisgrundlagen es sich dabei im Falle der EKD (Texte aus der VELKD 126/2004, 33: „weitweit nahezu einmaliges Modell“) handelt. Ich plädiere im Interesse einer Klärung dieser Frage dafür, den Schlusssatz der Präambel der gegenwärtigen Fassung der Grundordnung der EKD etwa wie folgt zu ergänzen: „..., die in der Confessio Augustana ihre gemeinsame Grundlage haben.“

schen und möglichen kritischen Distanz in einer Gemeinschaft mit den Christenmenschen aller Zeiten von den apostolischen Ursprüngen der Christenheit an. Nichts ist ekklesiologisch verfehlter als die Behauptung, die evangelische Kirche habe im 16. Jahrhundert ihren Anfang genommen.

Analoges gilt zum anderen in räumlicher Hinsicht: Kirche und Kirchengemeinschaft übersteigen die Grenzen des Raumes ebenso wie diejenigen der Zeit. Gottesdienstgemeinde und weltweite Ökumene – damit ist der ekklesiologische Spannungsbogen umschrieben, innerhalb dessen sich Kirchenverfassungen produktiv zu gestalten haben. Ohne Zweifel bedarf es übergemeindlicher Organisationsformen etwa auf regionaler und nationaler Ebene. Gleichwohl sind Deutschland, ja selbst Bayern ekklesiologische Ordnungsgrößen von allenfalls sekundärer Relevanz, deren aus pragmatischen Gründen durchaus anzunehmende Bedeutung nicht vergessen machen darf, dass Kirche und Kirchengemeinschaft wesentlich einen ökumenischen, will heißen: weltweiten Charakter haben. Jeder landeskirchliche oder nationalkirchliche Provinzialismus ist ekklesiologisch in hohem Maße kontraproduktiv.

3. *Communio* und Konsens

Die Kirche ist ihrem Wesen nach *eine*. Kriterium kirchlicher Einheit und entsprechender Kirchengemeinschaft im Sinne von *communio ecclesiarum* ist der Konsens hinsichtlich rechter Evangeliumsverkündigung und stiftungsgemäßer Sakramentsverwaltung. Er ist für die Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft ebenso notwendig wie hinreichend. Um erneut CA VII zu zitieren: „*Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum.*“ (CA VII,2) „Dann dies ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden.“ (BSLK 61,8–12) Gleichförmige Zeremonien oder sonstige Gewohnheitsgebräuche traditionellen Herkommens sind hingegen zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche nicht notwendig. Kirchengemeinschaft ist Konsensgemeinschaft, die im gemeinsamen Verständnis des Evangeliums besteht. Was damit präzise gesagt ist, dürfte eine der interessantesten Fragen evangelischer Ekklesiologie im Kontext der Ökumene sein. Denn der Dissens beginnt ja in der Regel beim Verständnis von Konsens. Hält man sich an den Gesamtduktus der Augustana, dann wird man um die Feststellung nicht umhin können, dass sie sich selbst für die Explikationsgestalt jenes Konsenses hielt, den sie in ihrem VII. Artikel zur notwendigen und hinreichenden Grundlage von Kirchengemeinschaft erklärte.⁵ Damit ist nicht gesagt, dass die Bedingung kirchli-

5 Darauf weist u.a. die Tatsache hin, dass das Verbum *consentire* von CA VII,2 auf die Wendung „*Ecclesiae magno consensu apud nos docent*“ von CA I,1 zurückverweist. Wer im Gegensatz zu dem Lehrkonsens steht, den die CA artikuliert, erfüllt auch die Bedingungen nicht, welche nach CA VII die Voraussetzung von Kirchengemeinschaft bilden. Weil sich rechte Verkündigung und reine Lehre wohl unterscheiden, nicht aber trennen lassen, verfügen die nach Maßgabe der Augustana verfassten Kirchen über Lehrordnungen, Erklärungen zur Lehrverpflichtung und Handhabung der Lehrgewalt sowie über kirchengesetzliche Bestimmungen bezüglich des Verfahrens bei Lehrbeanstandungen.

cher Gemeinschaft nach CA VII Lehreinheit im Sinne doktrinärer Übereinstimmung in einer (in *Corpora Doctrinae* dokumentierten) Summe von Satz Wahrheiten sei, wie das eine – auch nach gnesiolutherischem Urteil missratene – Formulierung in den Schwabacher Artikeln nahe legt (BSLK 61,23f: „Solche Kirch ist nit ander dann die Glaubigen an Christo, welche obgenannte Artikel und Stuck halten“). Gleichwohl darf man die Bedeutung von expliziter Lehre für Kirchengemeinschaft nicht marginalisieren, da diese für die verantwortliche Wahrnehmung jener unverzichtbar ist. Denn der Konsens bezüglich rechter Wortverkündigung und stiftungsgemäßer Sakramentsverwaltung, der nach CA VII die Möglichkeitsbedingung kirchlicher Gemeinschaft ist, lässt sich nur im Medium von Lehre artikulieren.

Auch das EKD-Votum zu Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis, von dem bereits die Rede war, sagt bemerkenswerterweise ausdrücklich, dass diese nur dann verantwortlich gestaltet werden kann,

„wenn die Kirchen ihr Verständnis des Evangeliums auch im Medium der Lehre gemeinsam darlegen und entfalten. Sie geben damit Rechenschaft über den Grund ihrer Gemeinschaft im Evangelium und arbeiten in Lehrgesprächen an der unerlässlichen Weiterbildung der Lehre in den beteiligten Kirchen.“⁶

Ohne gemeinsames Bekenntnis, das um seiner inhaltlichen Bestimmtheit willen auf das Medium der Lehre angewiesen ist, kann von begründeter Kircheneinheit und damit von einer Gemeinschaft von Kirchen im Sinne einer Kirchengemeinschaft, die theologisch als Kirche zu beurteilen ist, nicht die Rede sein.

Die Confessio Augustana, so will mir scheinen, bietet sich – wenn es nach mir geht: zusammen mit Luthers Katechismen – sowohl unter historischen als auch unter sachlichen Gründen als ein gemeinsames Lehrbekenntnis reformatorischer Kirchen förmlich an. Zum einen vermag sie als inhaltliches Integral der Leuenberger Kirchengemeinschaft zu fungieren, deren theoretische Grundlage – die Konkordie, von der sogleich zu reden sein wird – sie ohnehin, namentlich durch ihren VII. Artikel entscheidend bestimmt. Zum andern enthält sie ein die denominationelle Sphäre Leuenberger Kirchengemeinschaft transzendierendes gesamtökumenisches Potential, da sie auf die Reform der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche ausgerichtet war und ausgerichtet ist.

4. Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie

Kann es Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen geben? Das erwähnte Votum der EKD zum Thema „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ bejaht diese Frage. Es teilt die traditionelle Gleichung von Kirchengemeinschaft und Bekenntnisgemeinschaft nicht nur nicht, sondern rechnet explizit mit der Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer Kirchengemeinschaft bekenntnisdif-

⁶ Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis, a.a.O., 9 (II.1).

ferenter Kirchen. Als eine Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen werden namentlich die Leuenberger Kirchengemeinschaft und analog zu ihr die EKD qualifiziert. Die VELKD gilt demgegenüber als eine Kirchengemeinschaft von bekenntnisgleichen Kirchen bzw., was dasselbe ist, Kirchen gleichen Bekenntnisstandes. Obwohl sich dieser Sprachgebrauch in bestimmter Weise auf die Leuenberger Konkordie berufen kann⁷, wird man doch auch und gerade in deren Perspektive einige Differenzierungen vorzunehmen haben. Denn zwar bedeutet Kirchengemeinschaft nach den ausdrücklichen Worten der Konkordie,

„dass Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes aufgrund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben“ (LK IV, 29).

Doch ist damit noch keineswegs klar, was mit Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen im Sinne der Leuenberger Konkordie genau gemeint ist.⁸

Um lediglich dieses anzuführen: Die Leuenberger Kirchengemeinschaft hebt bekanntlich die verpflichtende Bekenntnisbindung der ihr zustimmenden Kirchen nicht auf, sondern bestätigt und bekräftigt sie. Das geschieht unter der Voraussetzung, dass die in den reformatorischen Bekenntnissen ausgesprochenen Lehrurteilungen, ohne dass diese deshalb als ungemäß bezeichnet werden müssten, auf der Basis des erreichten gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums und bei gegebener Zustimmung zu den in Abschnitt III der Konkordie formulierten Überein-

7 Gemäß der Leuenberger Konkordie kann und soll es Kirchengemeinschaft und damit auch Bekenntnisgemeinschaft von Kirchen mit verschiedenem Bekenntnisstand geben. Das ist u.a. deshalb möglich, weil die Selbstunterscheidung von ihrem Grund und die Differenzierung zwischen der „norma normans“ Heiliger Schrift als der kanonischen Urkunde des Glaubens und der Funktion des Bekenntnisses als „norma normata“ zum gemeinsamen Zeugnis reformatorischer Kirchen gehört. Indes darf dies nicht gegen die ekklesiologische Relevanz kirchlicher Lehre ausgespielt werden. Konfessionelle Lehrunterschiede sind entsprechend auch und gerade dann ernstzunehmen, wenn ihre kirchentrennende Bedeutung verneint werden kann. Das Verhältnis, das zwischen dem Begriff einer Kirchengemeinschaft von Kirchen mit verschiedenen und solchen von gemeinsamem Bekenntnisstand waltet, muss daher ein spannungsvolles sein und zwar gerade dann, wenn die konkreten kirchlichen Beziehungen durch wechselseitige Anerkennung bestimmt sind. Solche lebendige Spannung schulden die Kirchen sowohl sich selbst als auch ihrem Verhältnis zueinander. Ein wesentlicher Ausdruck solcher Spannung sind fortgesetzte Lehrgespräche. Es versteht sich von selbst, dass sie auch innerhalb einer Gemeinschaft von Kirchen zu führen sind, die sich aufgrund ihres einheitlichen Bekenntnisstandes als konfessionsverwandt wahrnehmen.

8 Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie ist, so denke ich, primär die Gemeinschaft konfessionsverschiedener Kirchen zum Zwecke gemeinsamen Bekennens und Handelns. Eine organisatorische Einheit der Kirchen der Leuenberger Gemeinschaft ist zwar nicht ausgeschlossen, durch die Konkordie aber auch nicht unmittelbar angestrebt. Ihre Funktion ist gemäß Art. 37 nicht die eines Unionsbekenntnisses. Darauf hat die Generalsynode der VELKD aus Anlass ihrer Zustimmung im Herbst 1974 ausdrücklich hingewiesen. Entsprechend wurde vermerkt: „Da die LK das Bekenntnis der Kirchen nicht verändert, kann niemand, der sich dem Bekenntnis seiner Kirche verpflichtet weiß, durch die LK in seiner Bindung an das Bekenntnis persönlich beeinträchtigt sein.“ (Lutherische Generalsynode 1974, 733) Unter direktem Bezug auf die Leuenberger Konkordie sind damit die Konditionen benannt, unter denen diese vor einem guten Vierteljahrhundert lutherischerseits unterzeichnet wurde. Darauf hat der Leitende Bischof der VELKD nachdrücklich hingewiesen: „Bei der Zustimmung der lutherischen Kirchen zur Leuenberger Konkordie hat es eine entscheidende Rolle gespielt, dass die Konkordie kein Unionsbekenntnis darstellt, sondern die in eine Kirchengemeinschaft eintretenden Partner jeweils auf die bei ihnen geltenden Bekenntnisse verweist ... Die VELKD hat zuletzt beim Beitritt der lutherischen Kirche Dänemarks versichert, dass eben dieses Verständnis für Leuenberg maßgeblich ist. Wenn die lutherischen Kirchen sich auf eine Strukturveränderung einlassen, kann dafür nicht ein ganz anderes Verständnis der Leuenberger Konkordie die Grundlage bilden. Hier muss die lutherische Kirche um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit willen auf einer Klärung bestehen.“ (H.-Chr. Knuth, Gefahr der Gigantomanie – Die konfessionellen Zusammenschlüsse, die es in der EKD gibt, sind notwendig, in: epd-Dokumentation 28/2002, 39–41, hier: 41. Vgl. fernerhin: Ders., Die Gestalt der Kirche ergibt sich aus ihrem Auftrag – Zur Struktur evangelischer Kirchen in Deutschland, in: a.a.O., 64–71, hier: 70; „Die Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie durch die EKD ist wohl so zu verstehen, dass sich die EKD selbst in der Perspektive Leuenbergs versteht, und nicht so, dass Leuenberg in Zukunft nach dem Muster eines bestimmten Verständnisses von EKD zu interpretieren sei. Dies liegt auch schon deshalb nahe, weil die EKD nach Art. 1 ihrer Grundordnung ja eine Gemeinschaft lutherischer, reformierter und unierter Gliedkirchen ist, die Bekenntnisgrundlage ihrer Gliedkirchen achtet und voraussetzt, dass diese ihr Bekenntnis in Lehre, Leben und Ordnung der Kirche wirksam werden lassen.“)

stimmungen den gegenwärtigen Stand der Lehre der Partnerkirche nicht betreffen und daher keine kirchentrennende Bedeutung haben. Daraus folgt, dass die Bekenntnisverschiedenheit der Signatarkirchen nach erfolgter Verständigung, welche die Erklärung der Kirchengemeinschaft ermöglichte, nicht mehr dieselbe ist wie zuvor. Im Unterschied zu einer trennenden Verschiedenheit kann sie als eine ver-söhnte Verschiedenheit beschrieben werden, die der Einigkeit dienlich ist, statt sie aufzuheben.

Der Bekenntnisstand der Signatarkirchen kann daher in gewisser Hinsicht durchaus als einiger beschrieben werden. Wenn er zugleich ein unterschiedener zu nennen ist, dann nicht deshalb, um die konfessorische Einigkeit erneut einzuschränken oder gar in Abrede zu stellen, sondern um einem Verständnis Leuenberger Kirchengemeinschaft im Sinne einer konfessionelle Traditionen und ihre Verbindlichkeit gleichschaltenden Vereinheitlichung zu wehren. Die Leuenberger Konkordie ist kein Unionsbekenntnis und will kein Unionsbekenntnis sein⁹, welches evangelische Einheit unter Abstraktion von differenten und ehemals trennenden Konfessionstraditionen herzustellen sucht. Sie ist nicht auf Homogenität angelegt, sondern auf eine differenzierte Sicht des Verhältnisses der Signatarkirchen zueinander und damit auch ihres Verhältnisses zu den Kirchen außerhalb der Leuenberger Kirchengemeinschaft. Es gilt die Maxime, dass evangelischer Einheit nicht durch Egalisierung von Unterschieden, sondern durch deren kommunikative Wahrnehmung gedient ist.

Der gemeinsame Bezug auf die *Confessio Augustana* – welcher der Leuenberger Konkordie jenes inhaltliche Format zu verleihen vermag, das sie für sich genommen nicht hat – kann, so mein *ceterum censeo*, einer solch kommunikativen Wahrnehmung evangelischer Einheit in hohem Maße dienlich sein. Er kann zugleich ein Bewusstsein für den nicht nur begriffsgeschichtlich-terminologisch äußerst relevanten Sachverhalt verschaffen, dass zwischen Konfession im Sinne von Bekenntnis und Konfession im Sinne von kirchlicher Denomination zwar nicht einfach zu trennen, wohl aber zu unterscheiden ist. Die *Confessio Augustana* ist, wenn man so will, ein konfessionsintegrierendes und konfessionstranszendierendes Bekenntnis.

5. Die Evangelische Kirche in Deutschland als eine Bekenntnisgemeinschaft verschiedenkonfessioneller Kirchen

Nach Maßgabe der dargelegten Interpretation ist die Leuenberger Kirchengemeinschaft keine Unterschiede gleichschaltende und damit zu konfessioneller Indifferenz tendierende bzw. sich durch externe Gegensätze bestimmende Union. Sie ist eine Vereinigung von Kirchen unterschiedlicher Bekenntnisstradition, deren Verschiedenheit, ohne aufzuhören, ihren trennenden Charakter verloren und daher im

⁹ Vgl. Texte aus der VELKD 111/2002, 71-77: Die Leuenberger Konkordie ist kein Unionsbekenntnis. Interview mit Prof. Dr. Eilert Herms.

Sinne versöhnter Verschiedenheit gemeinsame ekklesiale Gestalt angenommen hat, die zu gemeinsamem Zeugnis bestimmt ist und damit auch eine konfessorisch-konfessionelle Gemeinsamkeit impliziert. Damit ist es ausgeschlossen, die Bekenntnisfrage zu neutralisieren oder sie zu einem lediglich kirchenrechtlichen Problem ohne ekklesiologische Relevanz im strikt theologischen Sinne herabzusetzen.

Unter dieser Voraussetzung wäre zu prüfen, was im Einzelnen gemeint ist, wenn, wie im erwähnten Votum der Fall, gesagt wird, die EKD sei als Kirchengemeinschaft zwar kirchenrechtlich nicht eine Kirche, wie ihre Gliedkirchen es sind, da sie z.B. in Lehrfragen nicht deren Kompetenzen besitze, sie müsse aber gleichwohl Kirche nicht erst werden, weil sie es unter der entwickelten Prämisse, dass Kirchengemeinschaft Kirche ist, im theologischen Sinne schon sei.

Ich kann in diese Prüfung hier nicht eintreten, belasse es vielmehr bei der Bemerkung, dass für das Selbstverständnis der EKD als Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie die Bekenntnisfrage ekklesiologisch entscheidend ist. Die EKD ist eine unierte Kirche, hat 2002 der amtierende pfälzische Kirchenpräsident bemerkt.¹⁰ Wenn sich ihre Gliedkirchen im Bekenntnis der Confessio Augustana vereint wissen, dann – aber auch nur dann – kann man das gegebenenfalls¹¹ so sagen.

Auch für die von E. v. Vietinghoff initiierte¹² EKD-Strukturreformdebatte ist, theologisch gesehen das Bekenntnisproblem entscheidend, wobei der Streit nicht darum geht, ob Bekenntnisbindung ekklesiologische Bedeutung zukommt, was von allen Seiten bejaht wird, sondern worin diese genau besteht und wodurch ihr struktureller Ausdruck zu verleihen ist.¹³ Auf den Bekenntnisaspekt will ich mich deshalb

10 Vgl. epd-Wochenspiegel 32/2002, 3.

11 Zur fälligen Diskussion der Konditionen und Modalitäten vgl. F.-O. Scharbau, Zur wieder aufgelebten Strukturdebatte in der EKD. Does form follow function? Einheit der Kirche – Katholizität und Konfessionalität, in: Texte aus der VELKD 111/2002, 51–70, bes. 64ff. Dass eine EKD Augsburgischen Bekenntnisses eine traditionelle Konfessionsunterschiede nivellierende Unionskirche ebenso wenig sein dürfte und sein müsste wie eine lutherische Denomination unter Ausschluss reformierter und unierter Traditionen, hat Scharbau überzeugend deutlich gemacht. Zutreffend ist auch sein Hinweis, dass das Konzept einer EKD A.B. primär „eine theologische Aufgabe und erst in zweiter Linie, durchaus nicht minder qualifiziert, eine strukturelle Gestaltungsaufgabe“ (66) ist. Ich füge lediglich hinzu, dass man den – ekklesiologisch durchaus schätzenswerten – Unionsbegriff nicht kampflos Unionismusprogrammen überlassen sollte, die zu konfessioneller Indifferenz tendieren.

12 Vgl. bes. E. v. Vietinghoff, Reform ist nötig – Reform ist möglich, in: epd-Dokumentation 6a/2002; wieder abgedruckt 28/2002, 55–63 sowie 10–16; Ders., „Reform ist nötig – Reform ist möglich“, Ein Zwischenresümee nach sechs Monaten Debatte; hiernach wird zitiert. Der auf Eigeninitiative seines Autors – Präsident des Kirchenamtes der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers und seinerzeit Mitglied des Rates der EKD – entstandene Text wurde zu Beginn des im Gang befindlichen Prozesses an die leitenden Geistlichen und Juristen der EKD-Gliedkirchen und die gliedkirchlichen Zusammenschlüsse sowie an die Mitglieder des EKD-Rates versandt mit dem Ziel, eine Strukturreform der EKD anzuregen. Im praktischen Kern geht es um die Forderung, die konfessionellen Kirchenbünde aufzuheben und die EKD das einzige Dach der 24 evangelischen Landeskirchen in Deutschland sein zu lassen. Um es mit Vietinghoffs eigenen Worten zu sagen: „Nur was Kirchengemeinden und Kirchenkreise als erste Ebene kirchlichen Lebens nicht leisten können, soll die Landeskirche als zweite Ebene leisten; was diese nicht leisten kann, soll die EKD als Gemeinschaft aller 24 Gliedkirchen leisten. Weitere Zwischenebenen können und müssen entfallen, weil sie zu viele Kräfte intern binden, das Außenbild diffus machen, die Transparenz der Entscheidungen schmälern und ein zielstrebiges und auch zeitnahes Handeln erschweren.“ (10) Zum gegenwärtigen Stand der Entwicklung vgl. etwa VELKD Informationen 2005/113 (2.5.2005), 8f.

13 Differenzierungsbedürftig, so scheint mir, ist E. v. Vietinghoffs Kurzcharakteristik der soziokulturellen Rahmenbedingungen gegenwärtigen kirchlichen Handelns in Deutschland: „Die ‚Grenzen‘ verlaufen zwischen Christentum (und anderen Konfessionen) einerseits sowie den konfessionslosen andererseits und innerhalb der christlichen Ökumene zwischen römisch-katholischem Katholizismus, Orthodoxie und reformatorischen Kirchen. Die unter den reformatorischen Kirchen gepflegten weiteren Differenzierungen haben dagegen in

beschränken und alle anderen Fragen beiseite lassen wie etwa die, ob nicht eine Reform der z.T. mehr als eigentümlichen landeskirchlichen Landschaft („24 faktisch in vielerlei Hinsicht ... völlig inkommensurable Größen“¹⁴) zumindest ebenso dringlich wäre wie eine EKD-Reform.¹⁵

Nach ursprünglicher Vorstellung E. v. Vietinghoffs soll es künftig unter Verzicht auf die konfessionellen Bünde eine EKD mit je einem lutherischen, reformierten und unierten Konvent geben. Demgegenüber wurde vom Leitenden Bischof der VELKD, Hans-Christian Knuth, aber etwa auch vom früheren Hannoverschen Landesbischof Horst Hirschler wiederholt geltend gemacht, eine Auflösung der VELKD wäre in internationaler Hinsicht – über 65 Millionen Gläubige sind weltweit Mitglied einer lutherischen Kirche – kontraproduktiv und in nationaler Hinsicht nur dann vertretbar, wenn die Confessio Augustana als Bekenntnisgrundlage für die EKD insgesamt fungierte. Beide kritischen Hinweise sind nach meinem Urteil in hohem Maße bemerkenswert und sachlich schwer von der Hand zu weisen.

Was ersteren Aspekt anbelangt, so ist das deutsche Luthertum ähnlich wie das deutsche Reformiertentum zwar einerseits der EKD und der Leuenberger Kirchengemeinschaft verbunden; es hat aber andererseits auch internationale Verbindlichkeiten, die mit Blick nicht nur auf den Lutherischen Weltbund zu berücksichtigen sind. Was hinwiederum die Augustana und ihre Stellung in der nationalen und internationalen Konfessionslandschaft betrifft, so ist bekannt, dass sie keineswegs nur in lutherischen Kirchen in Geltung steht, sondern mit gutem Grund ein gemein-reformatorisches Bekenntnis genannt werden kann. Das hat übrigens auch Präsident Vietinghoff sinngemäß vermerkt. Daher verstand ich nicht und verstehe bis

Deutschland in der Lebenswirklichkeit längst an profilbildender und zukunftsorientierter Prägekraft verloren (sie werden von den Kirchen selbst auch nur selektiv ernst genommen, wie jeder Umzug zwischen den Landeskirchen zeigt, der die Umziehenden ohne ihr Zutun, ihre Zustimmung, ja meistens ohne ihr Wissen von einem Bekenntnisstand in den anderen versetzt).“ (56) Zu den Reformvorschlägen selbst und dem projektierten Verfahrensplan ihrer Realisierung vgl. 57ff sowie die kritische Replik von H.-Chr. Knuth, Die Gestalt der Kirche ergibt sich aus ihrem Auftrag, a.a.O., 64–71. Knuth weist darauf hin, dass Fusionen oder fusionsähnliche Strukturierungsmaßnahmen nicht notwendig effektivitätssteigernd sind; im Übrigen hätten die konfessionellen Zusammenschlüsse eine die EKD faktisch stärkende Bündlungsfunktion. Theologisch zentral sind die anschließenden Bemerkungen zur kirchlichen Bedeutung der Bekenntnisbindung und die ekklesiologische Bewertung der Leuenberger Kirchengemeinschaft.

14 E. v. Vietinghoff, a.a.O., 57.

15 „Die geografischen Zuschnitte der 24 Gliedkirchen sind nur in der Minderzahl der Fälle zeitgemäß; mehrheitlich sind sie nur bei innerer Liebe zu Geschichte nachvollziehbar. Ihre Größen reichen von rd. 60.000 Kirchengliedern bis zu knapp 3,2 Mio. Kirchengliedern. 14 Landeskirchen haben eine Million und weniger Kirchenglieder; 10 Landeskirchen haben sogar weniger als 500.000 Kirchenglieder. Diese überkommenen landeskirchlichen Zuschnitte beruhen in ihren Grundzügen – von wenigen Ausnahmen abgesehen – auf Entscheidungen des Wiener Kongresses vor bald 200 Jahren. Diese damals rein staatlichen Entscheidungen sind inzwischen freilich in Essentialia landeskirchlichen Selbstverständnisses mutiert. Veränderungen im Zuschnitt der Landeskirchen sind daher kaum zu erwarten.“ (E. v. Vietinghoff, a.a.O., 56f) Dieser Schluss mutet im Kontext einer Reformschrift eigentümlich resigniert an. Falls rein staatliche Entscheidungen tatsächlich zu Essentialia kirchlichen Selbstverständnisses mutiert sein sollten, ist das ein ekklesiologisch unhaltbarer Zustand und ein Armutszugnis reformatorischen Christentums. In diesem Zusammenhang ist auch Bischof Knuths berechtigter Mahnung zu hören, „dass die *Bekenntnisgebundenheit auf einer völlig anderen Ebene anzusiedeln ist als die landsmannschaftliche Prägung einer Landeskirche*“ (H.-Chr. Knuth, a.a.O., 68). Zutreffend ist auch, dass die Bekenntnisbindung territoriale Grenzen transzendiert und folgerichtig zu einer spezifischen „*Verbundenheit mit anderen Kirchen gleichen Bekenntnisstandes*“ (ebd.) führt. „Insofern bilden die bekenntnisgleichen Gemeinschaften den inneren Kern der Einheit der Christenheit. Es macht den spezifischen Beitrag der Kirche für die Weltgesellschaft aus, dass die Kirche nicht Interessensausgleich an den regionalen Grenzen und Egoismen entlang betreibt, sondern dass sie von *tiefer Gemeinschaft ausgeht, die quer zu Regionen, Nationen und Interessen steht*. Die Begrenztheit von Landeskirchen, die sich an vergangenen Grenzziehungen orientieren, wird nicht wirklich überwunden, wenn die Begrenztheit einer territorial großräumigeren nationalen Kirche an deren Stelle tritt.“ (A.a.O., 70)

heute nicht recht, warum er nach Meldung des epd-Basisdienstes vom 12.6.2002 dem diesbezüglichen Vorschlag Knuths, Hirschlers und anderer, eine, wie es hieß, scharfe Absage erteilte mit der Begründung, der Eindruck der Vormundschaft eines Bekenntnisses müsse vermieden werden. Wieso, frage ich, müssen sich evangelische Kirchen von der Confessio Augustana zwangsläufig bevormundet fühlen?

Der Eindruck einseitiger Bevormundung könnte allenfalls durch das von einem bestimmten Sprachgebrauch zwar nahegelegte, gleichwohl sachlich irreführende Missverständnis hervorgerufen sein, eine Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses sei notwendig eine lutherische Denomination unter Ausschluss reformierter, unierter oder sonstiger Kirchen. Dann freilich müsste man dem Reformierten Moderamen dringend empfehlen, den Vorschlag Knuths und Hirschlers aus Gründen konfessioneller Parität schleunigst mit dem Gegenvorschlag einer Gesamt-EKD Helvetischen Bekenntnisses zu quittieren. Doch dazu besteht kein Grund.

Denn die Confessio Augustana, welche die überwiegende Zahl evangelischer Landeskirchen in Deutschland ohnehin schon zu ihrem Bekenntnisstand rechnet, kann aus guten historischen und inhaltlichen Gründen den Anspruch erheben, ein gesamtreformatorisches Bekenntnis zu sein. Ja, sie ist bis zum heutigen Tage ein vorzügliches Dokument, zwischen evangelischem Bekenntnis und denominationaler Konfession lutherischer, reformierter und etwa unierter Provenienz zwar nicht zu trennen, wohl aber zu unterscheiden.

Darauf aber kommt es unter den Bedingungen nachgerade der Leuenberger Kirchengemeinschaft an. Sie ist nach Maßgabe der Leuenberger Konkordie eine evangelische Bekenntnisgemeinschaft verschiedener aus der Reformation hervorgegangener Konfessionen.

Als bekenntnisbestimmender Basistext dieser Gemeinschaft und dann auch der EKD empfiehlt sich, so denke ich, aus Gründen sowohl der Form als auch des Inhalts weniger die Konkordie selbst, als vielmehr die Augustana, und das umso mehr, als an ihr und ihrer Auslegungsgeschichte die genuine Einheit und interne Komplexität der Reformation samt ihren kirchlichen Folgen beispielhaft zutage treten.¹⁶

16 Die 1997 im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche der Union von Rudolf Mau herausgegebenen „Evangelischen Bekenntnisse“ – so der Titel des Sammelbandes – können davon einen schönen Eindruck vermitteln. Am Anfang der Edition steht im Verein mit den altkirchlichen Symbolen selbstverständlich die Confessio Augustana, deren nach Maßgabe der lateinischen Version wiedergegebene Fassung von 1530/31 die „veränderte“ von 1540 synoptisch beigeordnet wird. Dabei wird in Erinnerung gebracht, dass die lateinische „Variata“ einst jene Augustana-Interpretation darstellte, welche im 16. Jahrhundert die Gesamtheit protestantischer Landeskirchen geraume Zeit miteinander verband und die Grundlage bildete sowohl für das Religionsgespräch mit den Katholiken als auch für die reichsrechtliche Anerkennung der „Augsburger Konfessionsverwandten“ durch den Religionsfrieden von 1555. Noch die Autoren der Konkordienformel als einem charakteristischen Dokument der in Abgrenzung zu Rom und Genf erfolgten Konfessionalisierung der Wittenberger Reformation, dem bemerkenswerterweise in der Bekenntnissammlung der EKU auch ein Platz eingeräumt wird, wollten, wie mit Recht gesagt wird, „ihr Werk nicht als ein neues Bekenntnis verstanden wissen ..., sondern als eine erläuternde und klärende Wiederholung der Confessio Augustana von 1530“ (R. Mau (Hg.), *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen*. Teilband 1 und 2. Im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche der Union, Bielefeld 1997, Band 2, 209). Man muss an der alles andere als papageienartigen Repetition Confessionis Augustanae der Väter der Formula Concordiae nicht vorbehaltslos Gefallen finden, um auch sie noch als einen Beleg für die These zu werten, dass sich Einheit und innere Differenziertheit des Protestantismus historisch und sachlich am besten unter Bezug auf das Augsburgische Bekenntnis begreifen lassen.

6. EKD A.B.? Bemerkungen zur aktuellen Strukturreformdebatte

Der gemeinsame Bezug auf das Augsburger Bekenntnis einschließlich seiner strittigen Auslegungsgeschichte bietet neben den erwähnten Vorzügen den denkbar besten Grund, die bereits erreichte Leuenberger Kirchengemeinschaft in einer über ihre Grenzen hinausweisenden ökumenischen Offenheit zu vertiefen, statt protestantische Identität wesentlich durch Außenabgrenzung zu erstreben. Um ökumenische Aufgeschlossenheit ohne Gefahr des Selbstverlustes realisieren zu können, ist die Einsicht in hohem Maße bedeutsam, dass protestantische Identität ohne Bewusstsein eigener Differenziertheit nicht zu haben ist. Die Stärke des Protestantismus liegt im differenzierten Umgang mit seiner internen Komplexität begründet, wie sein reflexiv auf die Antagonismen des konfessionalistischen Zeitalters bezogener Begriff dies auf eine auch terminologiegeschichtlich aufzuzeigende Weise belegt. Während ein seiner differenzierten Herkunftsgeschichte uneingedenkter Protestantismus geneigt sein wird, geschichtliche Selbstvergessenheit dadurch zu kompensieren, dass er sein gegenwärtiges Wesen primär durch äußere Gegensätze – namentlich durch Antikatholizismus – zu bestimmen sucht, um auf diese Weise interne Unterschiede um so besser nivellieren zu können, wird ein seiner Genese und damit recht eigentlich seiner selbst bewusster Protestantismus seine Identität gerade im Vollzug von Selbstunterscheidungsleistungen und im differenzierten Umgang mit Differenzen zu verwirklichen bestrebt sein. Dazu kann ihm die Confessio Augustana eine elementare Hilfe sein. Der Bezug auf sie wird dem Protestantismus gemeinsames Bekennen von inhaltlicher Bestimmtheit ermöglichen und ihn zugleich daran hindern, sich im Sinne eines bestimmten Unionsverständnisses unmittelbar als denominationelle Konfessionskirche zu etablieren.

Besteht darin Einigkeit, dann kann über die Fragen institutioneller Strukturen ruhig und unter pragmatischen Gesichtspunkten verhandelt werden. Das gilt für die VELKD ebenso wie etwa für die ehemalige EKU bzw. UEK, wobei, wie Dr. Hermann Barth, Vizepräsident des EKD-Kirchenamtes in Hannover, mit Recht betont hat, allein die lutherischen Landeskirchen selbst darüber zu befinden haben, ob sie die VELKD zur besseren Erfüllung ihrer Aufgaben als „notwendig und hilfreich erachten“.¹⁷

Ich persönlich würde diese Frage nicht verneinen, hätte aber, wie gesagt, auch keine Vorbehalte gegen das Modell eines EKD Augsburger Bekenntnisses mit je einem reformierten, unierten und – warum nicht – lutherischen Kirchenkonvents.¹⁸

¹⁷ H. Barth, Welches Bekenntnis braucht die Kirche? – Thesen zum Verhältnis von Kirche und Bekenntnis, in: epd-Dokumentation 28/2002, 30-38, hier: 30.

¹⁸ Inso weit stimme ich mit Chr. Marksches überein: Ob die spezifische orientierende Kraft des lutherischen Bekenntnisses über das gemeindliche und landeskirchliche Leben hinaus „besser in den bisherigen Parallelstrukturen von EKD, VELKD, UEK und Reformiertem Bund zur Geltung gebracht werden kann oder in einer institutionell starken lutherischen Klasse der EKD-Synode, einer lutherischen Klasse der Kirchenkonferenz, des Kirchenamtes und des Rates, ist eine *pragmatische Frage*, keine Frage von Bekenntnisrang oder von sonderlich hoher theologischer Dignität“ (Chr. Marksches, Historische Entwicklung der konfessionellen Bünde und die möglichen Folgen von Strukturveränderungen, in: epd-Dokumentation 28/2002, 17-29, hier: 27).

Die entscheidende Frage wäre dann, mit welchen kirchenrechtlichen Kompetenzen die jeweiligen Kirchenkonvente ausgestattet sind, wohingegen sonstige Gestaltungsfragen eher organisationstechnischer Natur sein dürften.

Ohne auf Fragen dieser Art näher einzugehen, sei zu den denkbaren Formen einer kirchenverfassungsrechtlichen Zuordnung der nach 1945 entstandenen gliedkirchlichen Zusammenschlüsse von EKD, VELKD und EKV/AKf bzw. UEK abschließend lediglich Folgendes bemerkt¹⁹:

Als erstes ist aus Gründen zu vermeidender Selbstüberhebung zu bedenken, dass die gegenwärtige Evangelische Kirche in Deutschland keineswegs alle (nicht einmal alle in der Leuenberger Kirchengemeinschaft vereinten) Christen umfasst, die mit Grund Anspruch darauf erheben können, evangelisch zu heißen, sondern nur die landeskirchlich organisierten. Die evangelischen Freikirchen und ihre Mitglieder gehören bekanntlich der EKD nicht an. Weil man davon ausgehen kann, dass der Plan der Gründung einer evangelischen Gesamtkirche aus Landes- und Freikirchen, ob er nun wünschbar ist oder nicht, in jedem Fall bis auf weiteres als illusionär zu beurteilen ist, wird sich auch nach einer Komplexitätsreduktion im Zuge einer eventuellen Strukturreform der EKD an der hohen Komplexität der protestantischen Konfessionslandschaft grundsätzlich nur bedingt etwas ändern. Auch unter diesem Aspekt wird man noch einmal im Ernst und in aller Ruhe zu prüfen haben, ob sich das Modell vertraglich geregelter Zusammenarbeit rechtlich selbstständiger gliedkirchlicher Zusammenschlüsse tatsächlich so überlebt hat, wie die Kritiker dies annehmen. Diesbezüglich kann man Zweifel äußern, ohne sich deshalb schon dem Verdacht der Reaktion auszusetzen. Doch selbst wenn man anders urteilt und für eine organisatorische Zentralisierung zugunsten der EKD gegenüber den anderen gliedkirchlichen Zusammenschlüssen votiert, dürfte weder vom Subsidiaritätsprinzip abgerückt noch eine Lösung verfolgt werden, welche die ekklesiologisch konstitutive Bedeutung der Bekenntnisbindung der Kirche nicht hinreichend zur Geltung bringt.

Von daher sollten, um es zu wiederholen, die in der EKD vereinten Kirchen ernsthaft prüfen, ob sie sich nicht insgesamt als Kirchen auf der Bekenntnisgrundlage der Confessio Augustana verstehen können und verstehen wollen; diese Erwägung liegt umso näher, als es die ekklesiologischen Grundsätze von CA VII waren und sind, welche die Leuenberger Konkordie prägen und ihr ein eigentümliches Profil geben.

¹⁹ Vgl. ferner: V. Weymann, Zur „Landschaft“ der evangelischen Landeskirchen in Deutschland – und ihrer Zusammenschlüsse in EKD, AKf EKV, VELKD. Unter Berücksichtigung jüngster Entwicklungen bzw. Vorschläge, in: Texte aus der VELKD 111/2002, 36-50

Die Geltung der Confessio Augustana im deutschen Protestantismus zwischen 1530 und 1980 (aus lutherischer Sicht)¹

Wenn heute gefragt wird, ob die Confessio Augustana (CA) ein Grundbekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ist oder sein könnte, so kann sich die historische Betrachtung nur der Frage zuwenden, welche Geltung die CA in der deutschen Kirchengeschichte für den konfessionell disparaten Protestantismus gehabt hat. Dabei muss zunächst ihre staatsrechtliche und politische Bedeutung bedacht werden, weil sie ohne ihren Bezug auf das Reich in Deutschland kaum ihre spätere und damit ihre heutige Dignität erlangt haben dürfte. Zwar ließe sich der Nachweis führen, dass sie unter allen evangelischen Bekenntnistexten der Reformationszeit der dogmatisch vortrefflichste sei, aber ein solcher Versuch unterläge wohl dem Verdacht konfessionalistischer Schönfärberei. Wenn dagegen den politischen Aspekten ein besonderer Rang gebührt, dann entspricht das der Vorgeschichte und Geschichte der EKD zwischen 1815 bzw. 1846 und der Zeit nach 1983. Denn der gesamtprotestantische Zusammenschluss in Deutschland war stets ein kirchenpolitisch motiviertes Zweckbündnis und keine dogmatisch begründete Gemeinschaft. Das könnte sich inzwischen geändert haben. Und deswegen ist eine intensive Befassung mit der Confessio Augustana ein guter Ansatz bei der neuen Diskussion um eine EKD-Reform². Freilich muss man dabei folgendes mitbedenken: Die auf dem Augsburger Reichstag 1530 präsentierte Confessio war ursprünglich eine Apologie zur Widerlegung des Häresievorwurfs und damit auf das Wormser Edikt von 1521 bezogen, also ein Nationalbekenntnis wie z.B. die Confessio Gallicana 1559 oder die Confessio Belgica 1561. Doch sie ist – in nahezu singulärer Weise – über diesen nationalen Bezugsrahmen hinausgewachsen, indem sie schon im 16. Jahrhundert in Dänemark, Schweden, Polen, Ungarn und im Baltikum als kirchliche Norm rezipiert wurde, so dass sie seit dem 19. Jahrhundert eine Weltgeltung für das gesamte Luthertum erlangte, die 1947 ihren Ausdruck in der Verfassung des Lutherischen Weltbundes bekam³.

1 Erweiterte Fassung eines Vortrags, der vor der Theologischen Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland am 19. November 2006 gehalten wurde.

2 Zu der 1970ff groß angelegten, letztlich gescheiterten Reform s. z.B. W.-D. Hauschild, Scheitern der EKD-Grundordnungsreform (KJ 103/104, 1976/77, 60-73); M. Ahme, Der Reformversuch der EKD 1970-1976, 1990.

3 Vgl. die Definition der „Lehrgrundlage“ in Art. II: „Der Lutherische Weltbund erkennt die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments als die alleinige Quelle und unfehlbare Norm alles Lehrens und Handelns der Kirche an. Er betrachtet die Bekenntnisse der lutherischen Kirche, insbesondere die unveränderte Augsburgerische Konfession und Luthers Katechismus, als unverfälschte Auslegung des Wortes Gottes“; zitiert nach: J. H. Schjørring u.a. (Hg.), Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947-1997, 1997, 465.

1. Die verfassungsrechtliche Bedeutung im sogenannten Alten Reich 1530–1806

1.1. Die evangelisch-reformatorische Position galt seit 1521 reichsrechtlich wie kirchenrechtlich als Häresie, war also offiziell verboten ⁴. Die Zustimmung zu ihr bewirkte insbesondere für Obrigkeiten (Fürsten und städtische Magistrate) eine lebensbedrohliche Gefahr, weswegen die „Protestanten“ – nach ersten Defensivpakten 1526 – seit dem Speyerer Reichstag 1529 ein Bündnis anstrebten, das eventuell bedrohte evangelische Reichsstände verteidigen sollte. Um Klarheit darüber zu gewinnen, welche Obrigkeit als evangelisch und damit als schutzwürdig gelten könnte, vereinbarten Kursachsen sowie die fränkischen Territorien Brandenburg-Ansbach und Nürnberg die Anfertigung eines gemeinsamen Bekenntnisses zur Feststellung der evangelischen Identität (die sog. Schwabacher Artikel, eine Vorlage für Art. 1–17 des Augsburgischen Bekenntnisses). Dem Text sollten die Landgrafschaft Hessen und oberdeutsche Reichsstädte beitreten.

Dieses Unternehmen scheiterte, indes verdeutlichte es die grundlegend politische Orientierung der evangelischen Bekenntnisbildung von Anfang an.

1.2. Analoges galt wenig später für das im Mai/Juni 1530 im wesentlichen von Melancthon erarbeitete, am 25. Juni vor Kaiser und Reichsständen verlesene „Bekantnus des Glaubens etlicher Fürsten und Stedte [...]“ ⁵. Subjekt der CA waren also die Obrigkeiten, die hier die Lehren der Theologen ihrer Territorien als mit der katholischen Tradition übereinstimmend präsentierten. Dem entsprach das sich rasch entwickelnde landesherrliche Kirchenregiment (wobei schon hier als bemerkenswert erwähnt sei, dass nach dessen abruptem Ende 1918/19 der Subjektwechsel hinsichtlich des Bekenntnisses nicht thematisiert worden ist). Die CA war von vornherein ein reichspolitisches Dokument, auch wenn sie ihren Zweck – die Anerkennung durch Kaiser und Reich als katholisch (rechtgläubig) – nicht erfüllen konnte. Schon auf dem Augsburger Reichstag wurde sie zum Gegenstand von Religionsgesprächen ⁶, die freilich scheiterten, jedoch 1540/41 eine Fortsetzung fanden (s.u. 1.4). Dieser spezifische Aspekt ist bedeutsam auch für die heutige Würdigung des evangelischen Grundbekenntnisses, und zwar in zweifacher Hinsicht: In historischer Perspektive ist die CA mit dem *modus vivendi* einer konfessionellen Spaltung Deutschlands verbunden; in dogmatischer Perspektive muss ihr Anspruch auf evangelische Katholizität beachtet werden ⁷.

4 Hierzu wie zum folgenden vgl. die Zusammenfassung bei: W.-D. Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 2, 103–161. Vgl. auch E. Koch, *Bedeutungswandlungen der Confessio Augustana zwischen 1530 und 1580* (in: Ders., *Aufbruch und Weg* [AzTh 68], 1983, 20–33).

5 Vgl. dazu W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, 2 Bde., 1976/1978, dort Bd. 1, 68–70.

6 Hierzu z.B. H. Immenkötter, *Um die Einheit im Glauben* (KLK 33), 1973; Ders. / G. Wenz (Hg.), *Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext* (RGST 136), 1997.

7 Zu diesem Aspekt vgl. Hauschild, *Lehrbuch* Bd. 2 (s. Anm. 4), 377f. 382–387; Ders., *Die Confessio Augustana und die altkirchliche Tradition* (KuD 26, 1980, 142– 163).

1.3. Die historische Betrachtung muss zunächst ihren nach 1530 eintretenden Funktionswandel berücksichtigen, der allerdings nicht mehr war als eine leichte Modifikation des politischen Charakters. Jetzt gelang die Verbindung von Bündnis und Bekenntnis. Der seit Dezember 1530 angebahte Schmalkaldische Bund, welcher die politische Schlagkraft des deutschen Protestantismus für gut zehn Jahre fundierte, konnte zustandekommen, weil die evangelische Identität seiner Mitglieder durch die Zustimmung zur Confessio Augustana erwiesen wurde. Zwar war dieser Text – entgegen einer oft geäußerten Meinung – nicht die theologische „Bundesurkunde“ (o.ä.), die man formell akzeptieren musste, um Mitglied im Bund zu werden, aber sie wirkte faktisch so⁸. Im Blick auf die Konzilseinladung Papst Pauls III. konnte sich die Bundestagung im März 1537 ganz selbstverständlich mit der 1530 erfolgten Übergabe als „unser confession und Apologia“ identifizieren⁹. Bemerkenswert war, dass diese Aussage jetzt auch von denjenigen Ständen getroffen wurde, die 1530 noch gar nicht die CA vertreten hatten (z.B. Württemberg, Pommern und etliche Reichsstädte, voran Straßburg, Ulm und Augsburg). Demgegenüber galt der „Artickel, belangend des Bapsts zu Rom primat“ – also Melanchthons Tractatus – lediglich als eine von den Theologen angefertigte Ergänzung zur CA¹⁰. Und keine offizielle Dignität erlangten damals die sog. Schmalkaldischen Artikel Martin Luthers¹¹.

1.4. Die reichspolitische Bedeutung der CA zeigte sich erneut bei dem von Kaiser Karl V. genehmigten Religionsgespräch in Hagenau, Worms und Regensburg von 1540–1541, welches die religiöse Spaltung des Reiches beseitigen sollte. Sie wurde im Sommer 1540 bei der Klärung der Verfahrensfragen in Hagenau als Einstieg für die theologische Sachdiskussion akzeptiert; aber es ging nicht mehr wie 1530 um ihre Anerkennung. Durch die folgende Erarbeitung gemeinsamer Lehrartikel trat ihre Bedeutung zurück: Mit dem sogenannten Wormser Buch, welches vor allem Martin Bucer und Johannes Gropper verfassten, und mit dessen Umarbeitung im

8 W. Maurer, *Ökumenizität und Partikularismus in der Protestantischen Bekenntnisentwicklung* (1933; in: Ders., *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, hg. von E.-W. Kohls / G. Müller, Bd. 1, 1970, 186–212), 191: „Auf dieser Basis kam dann der Schmalkaldische Bund mit der CA als Bundesurkunde zustande“; R. Stupperich, *Die Reformation in Deutschland* (GTBS 1401), 1988², 99: „Auch eine Bundesverfassung wurde bald [sc. 1531] geschaffen, deren Grundlage die ‚Confessio Augustana‘ war“. Vgl. Ch. Peters, *Art. Augsburger Bekenntnis*, RGG⁴/I, (953–956) 956: „Gründungsurkunde“ des Schmalkaldischen Bundes. Dagegen ist zu betonen, dass in den Vereinbarungen über das Bündnis seit dem Abschied von Schmalkalden vom 31. Dezember 1530 nirgends die Confessio Augustana vorkommt, vielmehr nur allgemein vom gemeinsamen Glauben bzw. Verständnis des Wortes Gottes o.ä. gesprochen wird. Vgl. die Texte bei: E. Fabian (Hg.), *Die Schmalkaldischen Bundesabschiede 1530–1532* (SKRG 7), 1958, 12f. 15. 20f. 39. 47. 53. 64 und E. Fabian, *Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und seiner Verfassung 1529–1531/33* (SKRG 1), 1956, 68–75. 86–91. 97–127. Erst der Abschied der Bundestagung in Schmalkalden vom 24. Dezember 1535 zur Erneuerung der „aynung“ erwähnt, dass man jetzt beschlossen habe, künftig aufzunehmende Mitglieder müßten „der raynen lehr unser confessionn zu Augsburg kaysyerlicher Maiestat und allen stenden des Reichs übergeben, in iren landen und gebieten gleichformik lehren und predigen lassen“; vgl. E. Fabian (Hg.), *Die Schmalkaldischen Bundesabschiede 1533–1536* (SKRG 8), 1958, 69.

9 Zitat aus dem Abschied bei: H. Volz (Hg.), *Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln* (1536–1574) (KIT 179), 1957, 139. Wesentliche Voraussetzung dafür war die Verständigung in der sog. Wittenberger Konkordie von 1536 darauf, dass die beteiligten Theologen „inn allen Artickeln der Confession und Apologia der Euangelischen fursten gemeß und gleich halten vnd lehren wollen“; Zitat nach: E. Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlstreits im 16. Jahrhundert*, 1972², 118.

10 Zitat bei: Volz, *Urkunden* (s. Anm. 9) 139; vgl. auch 163f.

11 Vgl. dazu die Texte aaO 167–183.

sogenannten Regensburger Buch, an welcher auch Melancthon und Contarini beteiligt waren, sollte ein Lehrkonsensus formuliert werden, welcher letztlich die CA obsolet gemacht hätte, wenn er akzeptiert worden wäre¹². Diese Linie setzte sich fort im sogenannten Augsburger Interim, in den ausführlichen 26 Artikeln, die nach dem verlorenen Schmalkaldischen Krieg im wesentlichen von reformkatholischen Vermittlungstheologen erarbeitet und vom Reichstag 1548 als nur für die Protestanten verbindliches Leugesetz verabschiedet wurden¹³. Die Gültigkeit der CA für die evangelischen Stände war damit aufgehoben. Demgegenüber bekräftigte der Kampf gegen das Interim bzw. der erfolgreiche militärische Widerstand der evangelischen Territorien gegen eine kaiserliche Suprematie Karls V. die reichspolitische Fortgeltung der Confessio Augustana.

1.5. Das dokumentierte 1552 der Passauer Vertrag, die Vorbereitung des späteren Religionsfriedens, wo die drei Aspekte Frieden, Recht und Religion unter Verzicht auf die konfessionelle Einheit des Reiches verknüpft wurden. Dabei ging es nicht nur um dogmatische Differenzen, sondern um deren praktische Konsequenzen, d.h. um immense materielle Probleme. Der Passauer Religionsartikel, den König Ferdinand gegen seinen Bruder Karl durchsetzte, stellte die Weichen für die Zukunft. Er bestimmte als politisches Ziel die alte Forderung, „dem zwispalt der Religion abzuhelffen vnd dieselb zu Cristlicher vergleichung zu bringen“¹⁴. Das entsprach dem Ansatz der Religionsgespräche von 1540/41. Und er dekretierte, dass bis dahin einerseits der Kaiser sowie Kurfürsten, Fürsten und Stände des Reiches „kainen Standt der Augspurgischen Confession verwandt“ wegen der Religion gewaltsam angreifen dürften, dass andererseits „auch alle anderen Stende der Augspurgischen Confession verwandte die anderen des heiligen Reichs Stende, so der alten Religion anhengig, geistlich vnnnd weltlich gleicher gestalt“, ungeschmälert lassen sollten in ihrem kirchlichen Besitzstand¹⁵. Die militärische Lage erzwang also mit ihrer politischen Pattsituation 1552 eine gewisse religiöse Toleranz.

1.6. Der Religionsartikel im Abschied des Augsburger Reichstages von 1555 bestätigte nur die Passauer Vereinbarung und gab ihr verfassungsrechtliche Dignität. Fortan existierte das ohnehin föderalistisch strukturierte Reich, dessen politische Einheit schwach ausgeprägt war, in zwei gegensätzlichen Religionsparteien, welche allerdings keineswegs als gleichwertig galten. Die Friedenssicherung blieb an-

12 „Wormser Buch“ in: Martini Bucerii Opera Omnia. Series I: Martin Bucers Deutsche Schriften Bd. 9/1, hg. von C. Augustijn, 1995, 338-483; „Regensburger Buch“ in: Acta Reformationis Catholicae, hg. von G. Pfeilschifter, Bd. VI/3/2, 1974, 24-88. Vgl. ferner zu den Religionsgesprächen von Hagenau und Worms: Akten der deutschen Religionsgespräche im 16. Jahrhundert, hg. von K. Ganzer / K. H. zur Mühlen, Bd. 1/1-2 und 2/1-2, 2000-2002 und I. Dingel, Art. Religionsgespräche IV., TRE 28, 654-681.

13 Text: Das Augsburger Interim, hg. von J. Mehlhausen (TGET 3), 1996, 28-145. Vgl. dazu Ders., Art. Interim, TRE 16, 230-237; L. Schorn-Schütte (Hg.), Das Interim 1548/50 (SVRG 203), 2005. Der Aufbau der Artikelfolge orientierte sich an demjenigen der CA.

14 Zit. n. V. H. Drecoll, Der Passauer Vertrag (1552). Einleitung und Edition (AKG 79), 2000, 109.

15 AaO 110f.

gesichts permanenter Konflikte nach 1580 die fundamentale Aufgabe. Verfassungsrechtlich waren die meisten Kurfürsten und Fürsten „des heil. Reichs stende der alten Religion anhengig“, die Evangelischen (wie sie zumeist sich selbst bezeichneten) hießen fortan offiziell „die Stende, so der Augspurgischen Confession verwandt“ (so 1555) bzw. allgemein die Augsburgischen Konfessions-Verwandten¹⁶. Der Religionsfriede machte – wie schon der Passauer Vertrag – keinerlei Aussage darüber, welche Fassung der CA (diejenige von 1530 oder diejenige von 1540) für diese Definition maßgeblich wäre, obwohl innerevangelisch seit 1552 bzw. 1560 der diesbezügliche Konflikt entbrannte. So bestimmte eine folgenreiche Äquivokation des Begriffs „Augsburgische Konfession“ die weitere Verfassungsgeschichte.

1.7. Die Tragweite dieses Sachverhalts zeigte sich erstmals deutlich hinsichtlich des Konfessionswechsels der Kurpfalz unter Friedrich III. auf dem Augsburger Reichstag 1566. Friedrichs Position galt als calvinistisch, was zwar ungenau war, aber den Häresievorwurf neu belebte. Wegen der politischen Kontakte der Kurpfalz zu den Calvinisten in Frankreich, Schottland und Holland versuchte Kaiser Maximilian II. 1566 Friedrich III. aus dem Augsburger Religionsfrieden auszuschließen; er forderte die evangelischen Reichsstände auf, eine Erklärung über die Zugehörigkeit des Pfälzer Kurfürsten zur CA abzugeben¹⁷. Friedrich berief sich nämlich darauf, dass er weiterhin an die CA gebunden bleibe, allerdings an die Variata von 1540 (s.u. 2.4). Die protestantischen Stände verwarfen zwar den Calvinismus und die pfälzische Abendmahlslehre, aber sie votierten nicht für einen Ausschluss der Kurpfalz aus dem CA-Lager. Wie 1555 blieb die Doppelgestalt von CA Variata und Invariata verfassungsrechtlich gewahrt, deren theologische Problematik seit 1561 zumindest den Evangelischen bewusst war. Das bekundete auch die gegen die gewaltsame Rekatholisierung gerichtete Bildung der evangelischen Union 1608 unter Leitung des pfälzischen Kurfürsten Friedrich IV. Die Unionsakte vermied den Bezug auf die CA, weil ihr sowohl reformierte als auch lutherische Stände beitraten und weil die Lutheraner – voran das Kurfürstentum Sachsen – die Reformierten nicht als CA-Angehörige betrachteten¹⁸.

1.8. Dieser Kontroverspunkt erhielt neue politische Brisanz in den Osnabrücker Friedensverhandlungen 1645–1648¹⁹. Zwar war die Kurpfalz seit der Niederlage 1621–23 als Machtfaktor ausgeschieden, aber nun agierte das Kurfürstentum

16 K. Brandl (Hg.), *Der Augsburger Religionsfriede vom 25. September 1555*, 1927², 38. Vgl. auch A. Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden* (RGST 148), 2004.

17 Hierzu und zum folgenden vgl. W. Hollweg, *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses* (BGLRK 17), 1964, 114–127, 290–390; M. Lanzinner / D. Heil, *Der Augsburger Reichstag 1566. Ergebnisse einer Edition* (HZ 274, 2002, 603–632), 618f; Dies. (Bearb.), *Deutsche Reichstagsakten. Reichsversammlungen 1556–1662. Der Reichstag zu Augsburg 1566*, 2 Bde., 2002, dort Bd. 1, 111–121 zum Pfälzer Konfessionsproblem.

18 Vgl. den Text in: G. Lorenz (Hg.), *Quellen zur Vorgeschichte und zu den Anfängen des Dreißigjährigen Krieges* (AQDGNZ 19), 1991, 66–77. Die Unterzeichner bezeichneten sich allgemein als „vereinigte Stende“ o.ä., nicht als CA-Verwandte o.ä.

19 Einzelheiten zum folgenden s. bei F. Dickmann, *Der Westfälische Frieden*, 1972², 367–373.

Brandenburg als neuer Protagonist der Reformierten in Deutschland (daneben die Landgrafschaft Hessen-Kassel im Fürstenrat des Reichstages). Es ging um die Frage, ob die Reformierten im verfassungsrechtlichen Sinne CA-Angehörige wären und deshalb nicht bloß Duldung im Reich, sondern volle Gleichberechtigung mit den lutherischen Reichsständen und dementsprechend das *ius reformandi* gegenüber katholischen und lutherischen Untertanen besäßen. Letzteres lehnten einerseits Kaiser Ferdinand III. und die katholischen Fürsten ab, andererseits die Vertreter Schwedens und die lutherischen Reichsstände. Man einigte sich schließlich auf einen Kompromiss, der 1648 im Osnabrücker Friedensinstrument fixiert wurde. Die Reformierten erhielten Gleichberechtigung (nicht bloße Duldung), jedoch verzichteten sie in der Praxis auf die Anwendung des *ius reformandi* in ihren Territorien, d.h. sie mussten ihre lutherischen Untertanen in deren Konfessionsstand belassen. Der Passauer Vertrag von 1552 und der Augsburger Religionsfriede von 1555 wurden ausdrücklich bestätigt; man sprach in diesem Zusammenhang vom Nebeneinander „beider Religionen“²⁰. Damit meinte man – wie die folgenden Bestimmungen verdeutlichen – die „Katholiken“ (*catholici*) und die „Augsburgischen Konfessionsverwandten“ (*Augustanae confessioni addicti*, d.h. die dem Augsburger Bekenntnis Zugerechneten)²¹. Und dann brachte Artikel VII, § 1 die erwähnte Kompromissregelung für die Reformierten: Sämtliche Rechte des Religionsfriedens von 1555, die für die katholischen und die dem Augsburger Bekenntnis zugerechneten Stände galten, sollten auch denen zukommen, die „unter jenen Reformierte genannt werden (*iis qui inter illos reformati vocantur*)“²². Damit waren die Reformierten – vor allem auf Drängen des „Großen Kurfürsten“ Friedrich Wilhelm I. – reichsrechtlich als CA-Angehörige definiert, weil sie anders in den grundlegenden Verfassungsdokumenten von 1552 und 1555 nicht unterzubringen gewesen wären. Doch der Osnabrücker Friedensvertrag sprach im selben Zusammenhang unter Bezug auf die „*controversiae religionis*“ von den „*protestantes*“ als „zwei Parteien“ (bzw. *duas partes*)²³.

20 Text des *Instrumentum Pacis Osnaburgensis* (IPO) in: *Acta Pacis Westphalicae*. Serie III. Abt. B, Bd. 1/1: Die Friedensverträge mit Frankreich und Schweden. Urkunden, bearb. von A. Oschmann, 1998. Vgl. im Blick auf die Gleichheit der Kurfürsten, Fürsten und Stände „beider Religionen“ (*utriusque religionis*) aaO 110 (Art. V, § 1 IPO) und 111 (Art. V, § 3 IPO); vgl. aaO 15: *Instrumentum Pacis Monasteriensis* (IPM), § 47.

21 Vgl. Art. V, § 4–58 IPO (aaO 111–128).

22 Vgl. Art. VII, § 1 IPO (aaO 129). Vgl. dazu Dickmann, *Frieden* (s. Anm. 19) 464f: „Dieses ‚inter illos‘ ließ sich nach Belieben auf die zuerst genannten Stände allgemein oder auf die zuletzt genannten Stände Augsburgischer Konfession beziehen. Nahm man das zweite an, so waren die Reformierten ausdrücklich zur *Confessio Augustana* gezählt, entschied man sich aber für das erste, so blieb die Frage offen, es lag dann zwar keine Anerkennung, aber auch keine Verneinung dieser Zugehörigkeit vor. Die Reformierten hatten ‚inter hos‘ gefordert, was die Frage zu ihren Gunsten entschieden hätte; was jetzt vorlag, war ein Kompromiß, der jeder Partei die ihr genehme Auslegung erlaubte (IPO VII 1). Der alte Streit um die *Confessio Augustana variata* und *invariata* [...] war nun zwar nicht entschieden, aber doch beschwichtigt.“

23 Vgl. Art. VII, § 1 IPO (*Acta Pacis Westphalicae* [s. Anm. 20], 129): „Da aber die Religionsstreitigkeiten (*controversiae religionis*), die zwischen den eben genannten Protestanten ablaufen, bis jetzt nicht beigelegt, sondern einer späteren Beilegung vorbehalten worden sind und jene [Protestanten] bisher zwei Parteien (*duas partes*) bilden, ist zwischen beiden hinsichtlich des *Jus Reformandi* folgendes vereinbart worden [sc. dass reformierte Landesherren zwar Hofprediger ihres Bekenntnisses haben, aber die öffentliche Religionsausübung u.a. der Untertanen nicht ändern dürfen]“ [Übersetzung W.-D. H.].

1.9. So war reichsrechtlich einerseits die konfessionelle Binnendifferenzierung des Protestantismus konstatiert, andererseits die Geltung der CA auch für die reformierten Stände sanktioniert. Diese galt bis zum Ende des Heiligen Römischen Reiches im Jahre 1806 und betraf vorerst nur wenige Fürsten bzw. Territorien: u.a. Kurbrandenburg, Hessen-Kassel, Pfalz-Zweibrücken, Lippe, Teile von Anhalt, Hanau, Nassau-Dillenburg, Sayn-Wittgenstein, Baden-Durlach, Bentheim-Steinfurt, Tecklenburg-Rheda und Kleve-Berg (letztere unter kurbrandenburgischer Herrschaft)²⁴. Diese formal-konfessionelle Gemeinsamkeit kam reichspolitisch seit 1653 im Corpus Evangelicorum zum Ausdruck, welches sich aus der Osnabrücker Friedensregelung ergab (und für die weitläufig betrachtete Vorgeschichte der EKD eine gewisse Bedeutung besaß). Da es keine Majoritätsbeschlüsse des Reichstages geben durfte in religiösen Angelegenheiten und in solchen weltlichen Streitfragen, bei welchen die konfessionelle Differenz mitspielte, trat dann der Reichstag in den zwei getrennten Religionsparteien zusammen, um aufgrund dieser *itio in partes* zu einem freundschaftlichen Vergleich zu gelangen. Das Direktorium des Corpus Evangelicorum führte der sächsische Kurfürst; nach dessen Konversion zum römischen Katholizismus (wegen der polnischen Königskrone) 1697 blieb das zwar nominell so, aber seitdem übte der Kurfürst von Brandenburg bzw. König von Preußen als Stellvertreter bedeutenden Einfluss aus, also ein reformierter Reichsstand²⁵. Wenn man die Vorgeschichte der EKD mit dem Corpus Evangelicorum beginnen lässt, was im 19. Jahrhundert Verfechter der protestantischen Einheit durchaus so sahen, dann ist zu beachten, dass das Grundbekenntnis jener Reichs-„Fraktion“ die CA war.

1.10. Die *Confessio Augustana* war das formal einigende Band, obwohl die lutherischen Theologen den reformierten vehement eine derartige bekenntnismäßige Legitimierung bestritten und auch viele reformierte Dogmatiker hier zurückhaltend urteilten. Die Verfassungsjuristen halfen seit Anfang des 17. Jahrhunderts mit der klugen Distinktion aus, dass *sensu theologico* als CA-Angehörige nur die Lutheraner, jedoch *sensu politico* auch die Reformierten als derartige gelten könnten²⁶. Allerdings ist die Frage zu stellen, ob – entgegen der lutherischen Polemik – die Reformierten nicht doch auch im theologischen Sinne auf dem Boden der CA standen, wenn man deren Berufung auf die *Variata* bedenkt. Wie auch immer: Ohne den politischen Schutz der CA hätten in Deutschland weder nach 1555 noch nach 1648 reformierte Landeskirchen und Gemeinden existieren können. Erst mit der Deutschen Bundesakte änderte sich 1815 die staatliche Rechtssituation. Seitdem war einerseits die Konfessionszugehörigkeit und damit die CA verfassungsrechtlich

24 Vgl. dazu Hauschild, Lehrbuch (s. Anm. 4), 165f; Dickmann, Frieden (s. Anm. 19), 368; G. Köbler, Historisches Lexikon der deutschen Länder. Die deutschen Territorien und reichsunmittelbaren Geschlechter vom Mittelalter bis zur Gegenwart, 1999⁹, passim.

25 Dazu s. z.B. M. Heckel, *Itio in partes*. Zur Religionsverfassung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation (1978; in: Ders., Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht Geschichte, Bd. 2 [Jus Ecc 38/2], hg. von K. Schlaich, 1989, 636-736); U. Bestler, Die Stellung des Corpus Evangelicorum in der Reichsverfassung, Diss. jur. Tübingen 1968, 58-226.

26 Vgl. M. Heckel, Die reichsrechtliche Bedeutung des Bekenntnisses (in: Ders., Schriften, Bd. 2 [s. Anm. 25], 737-772), 757f.

irrelevant („kein Thema“), wie auch die Verfassungen von 1871, 1919 und 1949 zeigten. Seitdem war andererseits das Jus Reformandi definitiv entfallen, d.h. die reichsrechtliche Bindung der evangelischen Obrigkeiten an die CA. Nun ging es um Landeskirchen im Sinne der Kollegialtheorie (Vereinigung religiöser Subjekte), so dass die Einstellung aller Kirchenglieder bzw. Amtsträger zur CA relevant wurde.

2. Die Bedeutung der Differenz zwischen der CA Invariata 1530 und der CA Variata 1540

Die protestantische Einheit im sogenannten Alten Reich basierte spätestens seit 1566 auf einer juristischen Dissimulation, die sich auf die Äquivokation des Begriffs „Confessio Augustana“²⁷ stützte. Positiver formuliert: Der Text der CA entwickelte eine solche theologische Dynamik und Integrationskraft, dass diese ihn zum Referenztext für unterschiedliche Positionen machte. Dem versuchten die frühorthodoxen Lutheraner mit ihrer Konkordienformel von 1577 als maßgeblicher CA-Interpretation zu begegnen, doch auch das nach-konkordistische Luthertum erreichte weder eine dogmatische noch eine kirchliche Einheit. Dieser historische Sachverhalt könnte heute eine gewisse theologische Relevanz haben.

2.1. Die CA war zwar ein reichsoffizielles Bekenntnis der evangelischen Obrigkeiten, aber Melanchthon als ihr entscheidender Verfasser hat sie trotzdem nicht als buchstäblich sanktionierten Text behandelt. Er hat diesen – wie hinlänglich bekannt ist – seit 1531 mehrfach geändert²⁸. In der verfassungsrechtlich relevanten Sicht sprach man seit 1537 bzw. 1555 von demjenigen Dokument, das 1530 dem Kaiser auf dem Reichstag „überantwortet (exhibita)“ worden war, wie die deutschen und lateinischen Druckausgaben seit 1530 auf dem Titelblatt formulierten²⁹. Indes blieb unklar, welche Textgestalt damit gemeint war. Die Bekenner von 1530, die evangelischen Obrigkeiten, besaßen Abschriften des deutschen und des lateinischen Originals, die beide in Augsburg offiziell übergeben wurden und auf unbekannte Weise in den kaiserlichen Archiven verschwanden³⁰. In historisch-kritischer Hinsicht handelt es sich dabei um den offiziellen und damit authentischen CA-Text, wobei die dogmatischen Unterschiede der deutschen und der lateinischen Fassung (begründet in der differenten Verwendungssituation) evident sind und die Forschung zu mancherlei Wertungen angeregt haben³¹.

27 Zur reichsrechtlichen und politischen Bedeutung des Dissimulierens als eines spezifischen Typs der Konfliktlösung bzw. Kompromißfindung s. M. Heckel, *Autonomia und Paeis Compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation* (1959; in: Ders., *Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte*, Bd. 1 [Lus Ecc 38/1], hg. von K. Schlaich, 1989, 1–82), 33–37.

28 Beschreibendes Verzeichnis aller Drucke bei W. H. Neuser, *Bibliographie der Confessio Augustana und Apologie 1538–1580* (BHRRef 37), 1987, 51–131. Neuser vernachlässigt die „nur in Worten oder einzelnen Sätzen“ differierenden sieben Ausgaben des deutschen Textes und drei Ausgaben des lateinischen Textes und hebt als „neu überarbeitet“ folgende Ausgaben hervor: die des deutschen Textes von 1533 und des lateinischen Textes von 1540 und 1542 (vgl. aaO 17).

29 So schon die nicht autorisierten – vor Melanchthons *Editio princeps* von 1531 publizierten – sechs deutschen Drucke und der eine lateinische Druck von 1530; AaO 51f.

30 Vgl. BSLK XVIII–XX.

31 Vgl. z.B. zu allen Artikeln Maurer, *Kommentar* (s. Anm. 5) und zu CA 10W. H. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519–1530)* (BGLRK 26/2), 1968, 447–473.

2.2. Wir zitieren heute die Edition von Heinrich Bornkamm, als wäre sie der maßgebliche Text³². Doch seit 1531 hat die Allgemeinheit sich auf den von Melanchthon besorgten Erstdruck gestützt, der erhebliche Veränderungen gegenüber den handschriftlichen Originalen bot³³. Die lateinische Textform dieser *Editio princeps* kanonisierte für das Luthertum die lateinische Fassung des Konkordienbuches von 1584 (während die deutsche Fassung des Konkordienbuches von 1580 auf eine Mainzer Abschrift des CA-Originals von 1530 zurückging)³⁴. Das ist ein in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht wichtiger Sachverhalt. Nicht der ursprüngliche Text war lange Zeit maßgeblich, sondern der *Textus receptus* von 1580/1584³⁵. Inhaltlich betrifft das z.B. die ursprünglich fehlenden Artikelüberschriften und -ziffern im ersten Teil, was meines Erachtens für die Interpretation vor allem von CA 5 beachtliche Relevanz hat, aber auch Zusätze wie die Verwerfung in Art. 13, wo die Lehre von der Sakramentenwirkung als Rechtfertigung *ex opere operato* verurteilt wird³⁶. Im Übrigen ist die Tatsache bemerkenswert, dass alle Drucke seit 1531 die CA zusammen mit der AC (ihrer „Verteidigungsschrift“) brachten, womit der evangelische Anspruch auf die offizielle Zusammengehörigkeit beider Texte ausgedrückt wurde.

2.3. Melanchthon hat seine 1531 veröffentlichte Apologie als authentische Interpretation der CA verstanden, und die evangelischen Politiker und Theologen des 16. Jahrhunderts sind ihm darin gefolgt³⁷. Da sie als ein irgendwie offizielles Dokument galt, konnte Melanchthon deren ausführlichen Rechtfertigungsartikel in Art. 4 und 20 seiner deutschen CA-Neuausgabe von 1533 berücksichtigen³⁸. Die lateinische Ausgabe von 1531 wurde 1535–37 in Augsburg und Hagenau dreimal nach-

32 BSLK 31–137. Die erste Auflage der Bekenntnisschriften erschien 1930 „im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession“ im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses mit einem Vorwort von dessen Präsident Hermann Kapler. Die veränderte zweite Auflage 1952 mit einem Vorwort des damaligen EKD-Ratsvorsitzenden Otto Dibelius brachte eine beträchtliche Überarbeitung des CA-Textes bzw. der Beigaben, die seitdem nur noch geringfügig modifiziert wurde.

33 Das wird leicht – wengleich nicht vollständig – ersichtlich durch Bornkamms Textbeigaben im kritischen Apparat der BSLK, z.B. 57, 42–51 zu CA 4 (Veränderung der Rechtfertigungslehre entsprechend AC 4).

34 Vgl. BSLK XX.

35 Z.B. in der vor 1930 am stärksten verbreiteten Ausgabe von J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch*, (1847) 1907¹⁰. Vgl. das Verzeichnis bei TH. Kolde, *Historische Einleitung in die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 1907, LXXVff.

36 Vgl. BSLK 68, den kritischen Apparat zu CA 13 („*Damnanti igitur et illos [...]*“); bei Müller (s. Anm. 35), 42 im Text des Artikels. In Müllers Edition erscheinen die Überschriften zu CA 1–19 und 21 als Originaltext, während Bornkamm sie als Zusätze der *Editio princeps* ausweist. Für CA 5 bedeutet der skizzierte Sachverhalt, dass hier im Zusammenhang mit CA 4 und 6 die Rechtfertigung behandelt wird. Vgl. W.-D. Hauschild, *Evangelisches Bischofsamt nach Artikel 28 der Confessio Augustana* (in: F. Hauschild [Hg.], *Sine vi, sed verbo*. FS W. Lohff, 2005, 11–28), 21–23.

37 Bezeichnend ist, dass Melanchthon den Druck der CA erst dann besorgte, als er eine ihn halbwegs befriedigende Fassung der Apologie (AC) fertiggestellt hatte (Ende April / Anfang Mai 1531 als Quartausgabe in Wittenberg), und dass er 1531 – ohne Nennung seines Namens – beide Texte zusammen publizierte, was seitdem bis 1559 in allen Druckausgaben der Fall war: *Confessio fidei exhibita invictiss[imo] Imp[eratori] Carolo V. Caesari Aug[ust]o in Comicijs Augustae Anno M.D.XXX. Addita est Apologia Confessionis*. Beide Deudsch und Lateinisch. Vgl. dazu Neuser, *Bibliographie* (s. Anm. 28), 53 und die sorgfältige Rekonstruktion der Entstehung der AC von Ch. Peters, *Apologia Confessionis Augustanae*. Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530–1584) (CThM.B 15), 1997, 1–126. Melanchthon hat den AC-Text, vor allem in Art. 4 zur Rechtfertigungslehre, in der Folgezeit stark bearbeitet und Anfang September 1531 in einer Oktavausgabe veröffentlicht (vgl. aaO 133–141. 322– 389).

38 „*Confessio odder Bekantnus des Glaubens [...] Apologia der Confessio mit vleis emendirt*“ (vgl. Neuser, *Bibliographie* [s. Anm. 28], 58 und Peters, *Apologie* [s. Anm. 37], 459ff).

gedruckt³⁹. 1540 erschien sie in Wittenberg unter demselben Titel wie 1531; nur für die beigelegte Apologie bemerkte das Titelblatt „diligenter recognita (sorgfältig durchgesehen)“⁴⁰. Doch das galt genauso für den CA-Text, ohne dass das Titelblatt dies vermerkte. Er bot eine umfassende Überarbeitung, wie schon der stark erweiterte Umfang zeigte. Diese lateinische Neufassung, später von sog. Gnesioluthenern als „Variata“ titulierte, lag bis 1561 allen folgenden Nachdrucken zugrunde (für den deutschen Text die Neuausgabe von 1533)⁴¹. Wenn man sich in den politischen Verhandlungen und in den theologischen Diskussionen auf das dem Kaiser überantwortete Augsburger Bekenntnis berief, dann hatte man entweder die deutsche Textform von 1533 oder die lateinische von 1540 bzw. 1542 zur Hand. Erst im Zusammenhang des Streits zwischen sog. Gnesioluthenern und sog. Philippisten veröffentlichte die Jenaer Ausgabe von Luthers Werken 1557–1561 die *Editio princeps* des lateinischen und des deutschen Textes von 1531⁴².

2.4. Zum kirchenpolitisch brisanten Konfliktthema wurden die unterschiedlichen Textfassungen der CA seit 1558. Die innerevangelischen Lehrstreitigkeiten waren auf dem gescheiterten Wormser Reichs-Religionsgespräch von 1557 offen vor den Altgläubigen ausgebreitet worden und behinderten die vom Augsburger Religionsfrieden geforderte Verständigung der beiden Konfessionen⁴³. Der anschließende Versuch evangelischer Fürsten, 1558 mit dem maßgeblich von Melanchthon formulierten Frankfurter Rezess eine innerprotestantische Konsensusformel in Verbindung mit der normativen Orientierung an der CA durchzusetzen, scheiterte an lutherischen Widerständen⁴⁴. Fortan spielten die CA-Textdifferenzen eine kardinale

39 Vgl. die Anmerkungen bei Neuser, *Bibliographie* (s. Anm. 28), 59f. 62. Die deutsche Ausgabe von CA und AC erschien in Tübingen 1535, in Wittenberg 1540 (zweimal) und in Leipzig 1540.

40 Quartausgabe mit 88 Seiten Umfang der CA (gegenüber 72 Seiten [in der Quartausgabe von 1531]); vgl. CR 26, 237f und 343f. Titel bei Neuser, *Bibliographie* (s. Anm. 28), 64. Die Angabe entsprach der Bemerkung auf dem deutschen Titelblatt seit 1533 (s. Anm. 38: „mit vleis emendirt“). Neudruck dieses Textes in: CR 26, 351–416 und Ph. Melanchthon, *Werke in Auswahl*, Bd. 6: Bekenntnisse und kleine Lehrschriften (Studienausgabe), hg. von R. Stupperich, 1955, 12–79.

41 Vgl. Neuser, *Bibliographie* (s. Anm. 28) 18. 62–91.

42 Vgl. aaO 18. 76. 92.

43 Einzelheiten bei B. von Bundschuh, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557* (RGST 124), 1988, 453–507. Differenzen hinsichtlich der authentischen CA-Textform spielten hier eine Rolle. So bemerkte z.B. Petrus Canisius kritisch, „die Augsburger Confession wäre sehr variant und stritte mit sich selbst in den wichtigsten Artikeln“. Die altgläubigen Vertreter äußerten offiziell ihren Zweifel, ob die Gegenseite noch der CA folgte. Zuvor hatten Flacius und seine Anhänger den „Philippisten“ vorgeworfen, von der CA abtrünnig geworden zu sein. Vgl. aaO 491; Ch. A. Salig, *Vollständige Historie der Augsburgerischen Confession und derselben Apologie*, Bd. 3, 1735, 308.

44 Text in: CR 9, 489–507. Vgl. dazu J. A. Wagenmann / C. Enders, *Art. Frankfurter Rezeß*, RE⁶, 169–172. Der im wesentlichen von Melanchthon verfasste Text bezeichnete die CA und die AC als Zusammenfassung der biblischen Lehre, „als ein summarium und corpus doctrinae“ (CR 9, 494), und setzte voraus, dass die dortigen Lehren zu den innerevangelischen Kontroversthemata Rechtfertigung, Gute Werke, Abendmahl und Adiaphora eine konsensfähige Norm bildeten. Die Abendmahlslehre umschrieb er so, dass Christus „wahrhaftig, lebendig, wesentlich und gegenwärtig sei, auch mit Brot und Wein [...] seinen Leib und Blut zu essen und zu trinken gegeben“ (CR 9, 499). Das war eine Mischform aus den CA 10-Fassungen von 1530 und 1540, zeigt also, dass Melanchthon diese beiden Ausgaben als nicht divergent verstand. Die Kritik der sog. Gnesioluthener bezog sich nicht auf dies Problem, sondern auf Lehrinhalte; vgl. dazu z.B. W.-D. Hauschild, *Theologiepolitische Aspekte der lutherischen Konsensusbildung in Norddeutschland* (in: W. Lohff / L. W. Spitz [Hg.], *Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Reformation*, 1977, 41–63), 42–44. Im Blick auf die CA resultierte aus jener Kritik, dass gnesiolutherische Kirchen seit 1559/60 forderten, als *Corpus Doctrinae* reiche die CA nicht aus, weswegen sie durch andere Texte ergänzt werden müßte, z.B. durch Luthers *Katechismus* und *Schmalkaldische Artikel*; vgl. dazu W.-D. Hauschild, *Corpus Doctrinae* und *Bekenntnisschriften*. Zur Vorgeschichte des Konkordienbuchs (in: M. Brecht / R. Schwarz [Hg.], *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, 1980, 235–252), 241f.

Rolle. Der Naumburger Fürstentag 1561 sollte eine Lösung für den gesamten Streitkomplex bringen⁴⁵. Zunächst forderte er einen Vergleich aller CA-Editionen, damit entschieden werden könnte, welche Fassung offiziell zu unterzeichnen wäre. Die Theologen samt einigen Fürsten leisteten tagelange Kollationsarbeit, die erstmals die verwirrenden Textdifferenzen systematisch zutage förderte. Neben Kurfürst August von Sachsen propagierte vor allem Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz die CA-Ausgabe von 1540 bzw. 1542 als maßgeblichen Text, weil dieser mit seinen Zusätzen „sehr gute und christliche Erklärungen der ersten Konfession“ enthielte. (Seinen Gegnern war natürlich klar, dass es ihm hauptsächlich um Art. 10 mit der abgemilderten Abendmahlslehre ging.) Der Fürstentag einigte sich schließlich auf den Kompromiss, dass die Editio princeps von 1531 maßgeblich sein sollte, allerdings mit einer Erläuterung zu Art. 10, und dass neben der Apologie auch die Ausgabe der CA von 1540 bzw. 1542 zulässig sein sollte als eine „stattlichere und ausführlichere Wiederholung“ des Originals⁴⁶. Damit war der Konflikt keineswegs gelöst. Die meisten Lutheraner hielten sich nach 1561 nur an den Text von 1531 (die sogenannte CA Invariata), die Melanchthonianer und Reformierten dagegen an den Text von 1540 (die sogenannte CA Variata). Ein gleichberechtigtes Nebeneinander beider Ausgaben hätte vielleicht kirchenpolitisch wie theologisch nutzen können, doch das lief dem damals so Streitbaren Zeitgeist zuwider.

2.5. Sowohl in historischer Hinsicht als auch im Blick auf die heutige Problemlage ist die Frage wichtig, welche Bedeutung die sogenannte Variata bei ihrer Entstehung besaß. Die Frage ist kaum hinreichend erforscht. Seit Wilhelm Maurers grundlegender Untersuchung von 1962⁴⁷ gilt bis heute quasi als *communis opinio*, die von Melanchthon im Blick auf das Reichs-Religionsgespräch von 1540/41 angefertigte Variata sei die offizielle, neuformulierte „Bekennnisgrundlage des Schmalkaldischen Bundes“ gewesen⁴⁸. Prüft man Maurers Quellenanalyse und Argumentation genauer nach, so ergeben sich allerdings Zweifel. Er setzt an bei der Instruktion des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich an Luther, Jonas, Bugenhagen, Cruciger und Melanchthon vom 29. Dezember 1539, sie sollten sich auf das im Frankfurter Anstand vorgesehene Religionsgespräch in Verbindung mit den Theologen anderer

45 Hierzu und zum Folgenden vgl. die nach Dresdener Archivalien erarbeitete Darstellung von R. Calinich, *Der Naumburger Fürstentag 1561*, 1870. Vgl. auch G. Kawerau, *Art. Naumburger Fürstentag*, RE¹ 13, 661–669.

46 Vgl. das Regest der Naumburger Praefatio zur CA bei Calinich, aaO 167–171. Im Blick auf den Kaiser bekräftigten die Fürsten die Bindung an den Text von 1530 bzw. den Druck von 1531, weil dieser dem Kaiser übergeben wurde und man den Anschein vermeiden wollte, eine andere, neue Lehre zu vertreten. Doch zugleich beteuerten sie, dass der Text von 1540/1542, der beim Wormser Religionsgespräch 1540 dem kaiserlichen Präsidenten übergeben wurde, lediglich im Blick auf die Diskussionen mit der Gegenseite in einigen Artikeln ausführlicher gestaltet wurde zur Verdeutlichung der göttlichen Wahrheit. Deswegen wollten sie bei dem Text von 1540/1542 ebenso wie bei demjenigen von 1530/1531 bleiben, zumal jener meistens in ihren Kirchen und Schulen benutzt würde.

47 W. Maurer, *Confessio Augustana Variata* (ARG 53, 1962, 97–151; auch in: Ders., *Kirche*, Bd. 1 [s. Anm. 8], 213–266).

48 So B. Lohse, *Art. Augsburgs Bekenntnis I*, TRE 4, (616–628) 626. Vgl. W. H. Neuser, *450 Jahre Confessio Augustana Variata* (BPFKG 59, 1992, 53–62) und Ders., *Einführung. Das Augsburgs Bekenntnis in der revidierten Fassung des Jahres 1540* (in: *Confessio Augustana Variata. Das Protestantische Einheitsbekenntnis von 1540*, übers. von W. H. Neuser, hg. von R. Ziegert, 1993³, 9–12). Ähnlich R. Mau, *Einleitung [zum Augsburgs Bekenntnis]* (in: *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen*, Bd. 1, hg. von R. Mau u.a., 1997, 25–30), 27f [aaO 29f: Faksimile der Titelblätter von 1540 und 1531].

„unser Mitverwandten“ vorbereiten (d.h. der Schmalkaldener Bundesgenossen); dabei sollten sie sich „uber unsere Augsburgische Confession und Apologie“ setzen und überlegen, wie diese aus der Heiligen Schrift zu verteidigen seien und in welchen Fragen man den Altgläubigen Konzessionen machen könnte; schließlich sollten sie das alles „in ein schriftlich Vorzeichniß“ bringen⁴⁹. Die Instruktion zeigt, dass damit an eine Neufassung der CA überhaupt nicht gedacht war⁵⁰. Gegenüber dem zweiten Bundeshauptmann, Landgraf Philipp von Hessen, bekräftigte dessen wichtigster Berater, Martin Bucer, man solle an den Lehrartikeln der CA nichts ändern⁵¹. Dem entsprach das von Johann Friedrich angeforderte Gutachten, welches die fünf genannten Wittenberger am 18. Januar 1540 unterschrieben hatten. Hier wurde eindeutig erklärt, dass in allen Artikeln der CA die Lehre des Evangeliums enthalten ist: „so wöllen und können wir darinn kein enderung machen oder bewilligen“⁵².

Gegen solche eindeutigen Belege stellt Maurer lediglich Vermutungen. Er verweist auf die ausführlichen Feststellungen jenes Gutachtens zu den aktuellen kontrovers-theologischen Themen und fragt: „War dann der Wortlaut der Augustana noch festzuhalten?“⁵³. Die Frage kann im Gegensatz zu ihm ohne weiteres bejaht werden, denn genau das hatte das Gutachten eingangs betont. Maurer räumt ein, dass die Quellen über die Schmalkaldener Bundestagung vom März 1540 wenig hergeben, und baut dennoch darauf seine entscheidende These auf, Melanchthon habe im Auftrag der Bundestagung den Inhalt jenes Wittenberger Gutachtens in die CA eingearbeitet; so sei die Variata entstanden als „ein offizielles Dokument des Schmalkaldischen Bundes“ für das vom Kaiser anberaumte Religionsgespräch⁵⁴.

2.6. Entscheidend für die Lösung des Problems sind die Quellen zu dem von Kaiser Karl V. konzertierte Religionsgespräch, welches nach vorbereitenden Verhandlungen in Hagenau (Ende Mai bis 28. Juli 1540) und seit dem 28. Oktober 1540 in Worms – wiederum zunächst mit Präliminarien zu den Formalia – stattfand⁵⁵.

49 Zitate nach: WA.B 8, 648,32-649,2 (Nr. 3425).

50 Ohne Anhalt am Text konstatiert Maurer, *Confessio* (s. Anm. 47), 215: „Eine ‚bundesamtliche‘ theologische Überprüfung der CA wurde damit ins Auge gefaßt“.

51 Text in: M. Lenz (Hg.), *Briefwechsel Landgraf Philipps des Grossmüthigen von Hessen mit Bucer*, Bd. 1, 1880, 125-130 (Schreiben vom 23. Januar 1540). Vgl. aaO 128: Gegen den Anspruch der Altgläubigen auf Katholizität ist zu betonen, dass sie mit den alten Kirchenvätern nicht übereinstimmen, deren Lehre Bucer bei dem geplanten Religionsgespräch herausstellen will; die Evangelischen hätten keinen Grund, „das wenigst dupplin von unser confession zu weichen: die selbige wöllen wir zuvor in allen iren articuln steiff und fest halten und wol vertedigen“ Zum Begriff „unser confession“ vgl. auch aaO 78. Damit dürfte die CA gemeint sein. In seinen ausführlichen Briefen aus Schmalkalden vom 8.-25. März 1540 ging Bucer mit keinem Wort darauf ein, dass auf der Bundestagung eine Änderung bzw. Neufassung der CA besprochen wurde (aaO 141-165).

52 Text des Wittenberger „bedencken“: WA.B 9, 19-35 (Nr. 3436), Zitat: aaO 22,52f; Luthers Begleitbrief an Kurfürst Johann Friedrich vom 18. Januar 1540: aaO 18 (Nr. 3435). Wahrscheinlich war Melanchthon der Hauptverfasser. Weitere neun Theologen der Schmalkaldener unterschrieben wohl erst auf der Bundestagung im März 1540, u.a. Amsdorff, Bucer, Corvinus, Sarcerius, Timann.

53 Maurer, *Confessio* (s. Anm. 47), 219. Er meint damit, dass das Gutachten im Vergleich zur CA 1530 die römischen Irrlehren und Missbräuche viel schärfer kritisierte. Aber das entsprach einer Tendenz der lutherischen Lehrbildung, die sich seit Melanchthons Arbeit an der AC 1530/31 bis 1536/37 verstärkte.

54 AaO 265. Da es dafür in den Quellen keinerlei Anhalt gibt, ist diese allgemein akzeptierte Meinung nicht haltbar.

55 Vgl. die Edition von Ganzer / zur Mühlen (S. Anm. 12), Bd. 2.

2.6.1. In Hagenau akzeptierten König Ferdinand und die Vertreter der altgläubigen Reichsstände die Forderung der Evangelischen, dass dem Religionsgespräch die CA samt AC als Textgrundlage dienen sollte; dabei zeigte der ausführliche Hagenauer Abschied mit keinem Wort, dass die „Protestierenden“ eine überarbeitete CA-Fassung vorzulegen gedachten⁵⁶.

2.6.2. In Worms verzögerte sich der Beginn des Religionsgesprächs, weswegen die zahlreich erschienenen evangelischen Theologen seit dem 8. November untereinander über Rechtfertigung, Messopfer, Papstprimat u.a. diskutierten, um eine einheitliche Linie zu finden. Dabei orientierten sie sich, wie die erhaltenen Berichte belegen, an der CA-Fassung von 1530/31, wohl mit Ausnahme Philipp Melancthons⁵⁷.

2.6.3. Am 28. November, nachdem unter der Leitung des kaiserlichen Beauftragten Granvella die offiziellen Verhandlungen begonnen hatten, überreichten die Vertreter der protestantischen Obrigkeiten gemäß dem Hagenauer Abschied die CA samt AC den vier Präsidenten, und zwar in zwei Exemplaren, von denen wohl – in Parallele zum Verfahren 1530 – das eine der lateinische Text (vermutlich der Variata 1540) und das andere der deutsche Text (vermutlich der Ausgabe 1533) gewesen sein dürfte⁵⁸. Die Präsidenten monierten am 2. Dezember, dass die ihnen übergebenen „zweyen exemplarien der Confession und Apology“ nicht ausreichten und dass die altgläubige Seite noch etliche mehr benötigte. Die Protestanten lieferten ihnen am selben Tag drei gebrauchte Texte, äußerten die Hoffnung, bald „mer Neue exemplaria“ zu bekommen, und versicherten, dann würden sie der Gegenseite

56 Vgl. aaO Bd. 1/1, 146–155. Der Abschied sah zwingend vor, „der Protestirenden Confession fur haut zunemen, sich auf alle Punkten [...] zu underredenn“; dabei sollte „zu dem Wort der Confession di Apologia [...] gestellt“ werden, wie die „Protestierenden“ gefordert hatten (aaO 148,1ff; 150,29f). Die Forderung verdeutlichte, dass für diese der Wortlaut allein der CA als Gesprächsgrundlage nicht ausreichte. Das ist ein Indiz dafür, dass sie die Variata nicht im Blick hatten, die ja an wesentlichen Stellen Gedanken der AC einarbeitete.

57 Das ausführliche Protokoll des Augsburger Wolfgang Musculus zeigt klarer als das Diarium des Ulmers Martin Frecht diesen Sachverhalt; vgl. die Texte aaO Bd. 2/1, 470–523 und 567–572. Der sächsische Vizekanzler Burckhardt betonte am 8. November einleitend, dass die Evangelischen gemäß der Übereinkunft von Hagenau bei „der Confessio und der Apologie stehen bleiben würden“ (aaO 567). Jede Andeutung auf eine Neuedition fehlte. Möglicherweise gab es anschließend eine Darlegung zu CA 4 (vgl. aaO 470–472). W. H. Neuser (Hg.), Die Vorbereitung der Religionsgespräche von Worms und Regensburg 1540/41 (TGET 4), 1974, 117 hat diese Darlegung Melancthon zugewiesen. Dessen Autorschaft zu bezweifeln, ist nicht zwingend begründet (gegen A. Lextutt, Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41 [FKDG 64], 1996, 134f [Anm. 30]). Völlig eindeutig zitiert und interpretiert jene Darlegung den Wortlaut von CA 4 nach der Fassung von 1530/31. Jedoch gab Melancthon zu der Diskussion über CA 2 am 9. November eine Einleitung, welche wichtige Begriffe aus der Variata übernahm, die sich nicht in der Invariata finden (reatum, corruptionem, iustitia originalis; von Musculus wie von Frecht notiert [vgl. Ganzer / zur Mühlen (s. Anm. 12), Bd. 2/1, 473,13; 567,24ff]).

58 Der ausführliche Bericht mit der Erklärung der evangelischen Seite zu den Verfahrensfragen ist breit überliefert. Sie berief sich auf den Hagenauer Abschied, wonach das Religionsgespräch anhand von CA und AC geführt werden musste: „Demnach thun sich die Rethen, gesannten und potschafften auf gemelte Confession und apologia ziehenn und referirn, die sie auch hiermit uberreichen“ mitsamt dem Angebot, falls die Gegenseite mit einem Artikel oder mehreren unzufrieden sein sollte, darüber zu diskutieren (aaO Bd. 2/1, 58, 1–15 [Die Editoren setzen hier und bei anderen Erwähnungen der CA ohne jegliche Begründung voraus, dass es sich dabei um die Variata handelte]). Vgl. auch den kürzeren Bericht aaO Bd. 2/2, 1114,28–1115,5: „Die Confession und Apologia der Confession ist [...] [am 28. November] uberantwurt worden“. Ein Nürnberger Bericht sprach von „zwei exemplaria mit Lateinisch, das ander Teutsch“ (aaO 938,9). Nach Jakob Sturms Brief vom 30. November handelte es sich bei den zwei Exemplaren der CA samt AC um ein lateinisches und ein deutsches (vgl. O. Winckelmann [Hg.], Politische Correspondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation Bd. 3, 1899, 134). Das könnten die Variata und einer der nach 1531 gedruckten deutschen Invariataexte gewesen sein. Bei dem Regensburger Gespräch im Frühjahr 1541 wurden Variata und Invariata zusammen benutzt; vgl. die Nachweise bei P. Fraenkel, Die Augustana und das Gespräch mit Rom, 1540–1541 (in: M. Brecht / R. Schwarz [Hg.], Bekenntnis und Einheit der Kirche, 1980, 89–103).

etliche zustellen⁵⁹. Angesichts dieses erstaunlichen Sachverhalts wird die bisherige Forschungsmeinung problematisch, am 28. November 1540 wäre die sog. CA Variata reichssoffiziell übergeben worden. Auf der altgläubigen Seite, die sich anhand der Invariata vorbereitet hatte (dazu s.u.), wie auf protestantischer Seite herrschte offenkundig eine Unklarheit, die kaum erklärbar ist, wenn die Neuedition die offizielle Bekenntnisgrundlage der Evangelischen gewesen wäre. Warum brachten diese nur ein einziges Exemplar mit (vielleicht auch zwei)? Warum boten sie ältere Exemplare (wohl doch ältere Editionen) an? Wenn sie offiziell eine Neuedition einzubringen hatten, dürften sie wohl etliche Exemplare davon nach Worms mitgenommen haben.

2.6.4. Dass den Altgläubigen – wohl am 28. November – ein Exemplar der Variata übergeben wurde, wird zweifelsfrei belegt durch fünf Quellen. Der päpstliche Nuntius Giovanni Morone vermerkte in seinem Bericht an die Kurie vom 3. Dezember Abänderungen im CA-Text⁶⁰. Gleichzeitig kritisierte Eck, dass die „neue Confession und Apologia“ gegenüber der Fassung von 1530 stark vermehrt und verändert worden wäre⁶¹. Die Delegation Kurbrandenburgs erkannte ebenfalls sogleich die Abweichung⁶². Am 6. Dezember übergaben die altgläubigen Stände ein schriftliches Bedenken gegen die neue CA-Form, wonach diese gegen den Hagenauer Abschied verstieße; doch die Präsidenten hielten das für unerheblich, und demgemäß orientierten sich die vier Gutachten der altgläubigen Theologen zu den strittigen Lehren nur an der Invariata⁶³. Schließlich verwies im offiziellen Gespräch am 14. Januar 1541 Johannes Eck gegenüber Melanchthon zum Thema Erbsünde darauf, dass das der katholischen Delegation übergebene Exemplar nicht der Hagenauer Vereinbarung entspreche, und er erbot sich, die inhaltliche Divergenz an CA 10 zur Abendmahlslehre nachzuweisen; gleichwohl argumentierte Eck nicht auf der Basis dieses Textes, sondern desjenigen der Invariata⁶⁴.

59 Berichte über die Replik der Präsidialräte in: Ganzer / zur Mühlen (s. Anm. 12), Bd. 2/1, 69,9–13; Bd. 2/2, 822,18–23; 825,24f, über die Reaktion der evangelischen Gesandten: aaO Bd. 2/2, 824,8–16. Die Überreichung von drei weiteren Exemplaren („Annotirt unnd beschrieben [...] In Mangel neuer exemplaria“) bestätigt der Bericht der Brandenburger; vgl. aaO Bd. 2/1, 535,1: „funf Exemplar [...] Lateinisch und Deutsch“.

60 Text: Nuntiaturberichte aus Deutschland 1. Abteilung: 1533–1559, Bd. 6, bearb. von L. Cardauns, 1910, 57,11–16 (Nr. 257): Die Protestanten hätten eine andere CA-Fassung übergeben, die „in multis articulis“ vom ursprünglichen Text abweiche und „in vielem eine unterschiedliche Lehre“ enthielte.

61 Bericht der Brandenburger zum 4. Dezember: „Allein Doctor Eckh [...] hat die neue Confession und Apologia angefochten, das sie sent dem Augsburger Reichstag [s. 1530] etlich bletter gemehret, vil verendert“; er forderte das Original aus der Mainzer Kanzlei an (Ganzer/zur Mühlen [s. Anm. 12], Bd. 2/1, 536,1–6).

62 AaO 535,25–31: Die brandenburgischen Theologen sollten, „dieweil die Protestierenden ein neugedruckthe dises vierzi[gsten] Jars Confession den Presidenten übergeben“, diesen Neudruck mit der Erstfassung vergleichen.

63 AaO 80,6–11: Die jetzt übergebene CA sei „nahend uff den halben theil gemert Unnd auch an etlichen ortten in den wesentlichen Puncten geendert“; aaO 81,2–6 die Antwort der Präsidialräte. Vgl. auch aaO 343,5ff.20ff. Zu den vier Gutachten vgl. die Auswertung bei Lexurr (s. Anm. 57), 149–173. Vgl. aaO 151 bei Anm. 2 den Hinweis der Gruppe um Eck auf die „diversitas confessionum et Apologiarum“ (also verschiedener Ausgaben von CA und AC), die man in den verschiedenen Exemplaren entdeckte, welche zu unterschiedlichen Zeiten gedruckt wurden.

64 Text des lateinischen Protokolls in: Ganzer / zur Mühlen (s. Anm. 12), Bd. 2/1, 213,14–17; 214,13–223,3.

2.7. Aus diesen Quellenangaben ist zu schließen, dass beim Wormser Religionsgespräch keineswegs die CA Variata von 1540 zugrundegelegt wurde, was der Fall hätte sein müssen, wenn sie das offizielle Lehrdokument des Schmalkaldischen Bundes gewesen wäre. Sie wurde in nur einem Exemplar – vielleicht zusammen mit der Invariata – der katholischen Seite übergeben. Sie wurde wohl allein von Melanchthon in die Diskussion eingebracht; die Altgläubigen protestierten nicht dagegen, orientierten sich aber an dem alten Text. Die Variata war demnach wie die Editionen seit 1531 ein von Melanchthon im Sinne seines dynamischen Bekenntnisverständnisses (vgl. oben 2.3) veränderter Text, der zunächst im evangelischen Lager keinen Anstoß erregte, weil man dort – wie die Vorbesprechung in Worms zeigte – sich überwiegend an den älteren Editionen orientierte. Erst dadurch, dass seit 1540 alle weiteren CA-Drucke die neue Fassung boten, verbreitete sich diese Basis in der Benutzungspraxis, und das schuf in Verbindung mit den innerevangelischen Lehrstreitigkeiten seit 1548 Probleme (vgl. 2.4). Melanchthon wollte mit der Variata einerseits bestimmte Lehraussagen (insbesondere über Sünde und Rechtfertigung) der kontroverstheologischen Gesprächslage anpassen und somit einige Aussagen von 1530 teils stärker antikatholisch zuspitzen (z.B. in CA 21 über die Heiligen sowie in CA 23, 24 und 28), teils mit Rücksicht auf die katholische Position abmildern (z.B. in CA 4-6). Andererseits wollte er in CA 10 zur Abendmahlslehre der Wittenberger Konkordie von 1536 Rechnung tragen. Für ihn bestand keine wesentliche inhaltliche Differenz zwischen Variata und Invariata. Die äußere Form des Bekenntnisses richtete sich für ihn nach der jeweiligen kirchenpolitischen Situation, wie auch seine anderen Bekenntnisschriften zeigten (z.B. die *Confessio Saxonica* 1551). Auch insofern gilt, dass er einer der maßgeblichen Väter sowohl der lutherischen als auch der reformierten Kirche in Deutschland war. Für die heutige Diskussion um EKD und CA dürfte das ein nicht unwichtiger Aspekt sein.

2.8. Keineswegs war es so, dass seit dem Religionsgespräch von 1540 die Variata als ein reichsoffiziell akzeptierter Text galt (wie z.B. Neuser gemeint hat) oder dass sie gar (wie Maurer folgerte) „sowohl reichsrechtlich wie bundesrechtlich an die Stelle der CA von 1530 getreten“ wäre⁶⁵. Für das Reich war seit 1540/41, definitiv dann seit 1566 die Differenz beider Fassungen gleichgültig (vgl. oben 1.7). Im Übrigen ist die Annahme eines reichsrechtlichen Bedeutungswandels und einer rechtlichen Relevanz der Variata für die Mitgliedschaft im Schmalkaldischen Bund schon deswegen problematisch, weil die deutsche Fassung – der offizielle Text 1530 für Kaiser und Reichsstände einerseits (s. oben 1.2), seit 1535 für die Schmalkaldener Bundesgenossen, also Laien andererseits (s. oben 1.3 und Anm. 8) – 1540 und danach nicht verändert, nicht der lateinischen Neufassung angeglichen worden.

65 Vgl. Neuser, Einleitung (s. Anm. 48), 10; Maurer, *Confessio* (s. Anm. 47), 258f.

2.9. Wenn im Zusammenhang des Friedens von 1648 festgestellt wurde, dass „die sog. Reformierten die Confessio Augustana, die Kaiser Karl V. im Jahre 1530 übergeben worden ist, mit Herz und Mund bekennen“⁶⁶, dann meinten sie damit nicht die CA Invariata, sondern verwendeten die bereits mehrfach erwähnte dissimulierende Formel. Das bestätigt auch die sogenannte Confessio Sigismundi von 1614, das offizielle Religionsdekret des brandenburgischen Kurfürsten: Dieser bekannte sich 1. zur Heiligen Schrift, 2. zu den altkirchlichen Symbolen und Dogmen, 3. „zu der augspurgischen Confeßion, so anno 1530 Keyser Carolo V [...] übergeben, und nachmals in etlichen Puncten nothwendig übersehen und verbessert worden“⁶⁷. Gültig war für das Herrscherhaus der brandenburgischen Hohenzollern demnach die CA Variata. Das galt auch für die übrigen reformierten Territorien. Reichsrechtlich war das zwar problematisch, aber unschädlich. Deswegen darf man nicht unter Verweis auf jene Formel von der Übergabe 1530 behaupten, es wäre damals wie später bei den entsprechenden Bezugnahmen die Invariata gemeint und diese wäre bis 1806 auch das Grundbekenntnis der Reformierten gewesen⁶⁸. Eindeutig galt solches nur für diejenigen lutherischen Territorien und Städte, welche entweder die Konkordienformel angenommen oder ausdrücklich die Bindung an das „ungeänderte Augsburger Bekenntnis“ (o.ä.) bekräftigt hatten. Das galt auch für die lutherischen Landstände des Kurfürstentums Brandenburg und des Herzogtums Preußen, später für die preußischen Provinzen Pommern und Sachsen. Für sämtliche reformierten Gebiete in Brandenburg-Preußen galt bis 1806 die CA Variata.

2.10. In lutherischen Territorien und Städten galt niemals allein das Augsburger Bekenntnis. Dieses wurde als Lehrnorm wohl erstmals im Wittenberger Doktoreid von ca. 1533 beansprucht⁶⁹. Zunächst kamen als normativ-orientierend hinzu die Apologie sowie manche Schriften Melanchthons und Luthers (so z.B. schon 1535 in der Pommerschen Kirchenordnung). Die Pastoren sollten die Lehrinhalte ihrer Verkündigung danach richten. Dieser Gedanke führte zur Praxis der Lehrverpflichtung, seit 1560 auf der Basis eines sogenannten Corpus Doctrinae, das heißt eines Kodex von Lehrnormen, der allerdings territorial unterschiedlich ausfiel, hier stärker „philippistisch“ sein konnte (z.B. im sogenannten Corpus Doctrinae Philippicum von 1560, welches die CA Variata enthielt), dort stärker „gnesiolutherisch“ war (z.B. im Lübecker Konkordienbuch von 1560). Das Konzept eines Corpus Doctrinae setzte sich im Luthertum rasch allgemein durch (in der Regel bestehend aus CA Invariata, Apologie, Luthers Katechismen und Schmalkaldischen Artikeln). Es verband sich mit

66 Zitat nach A. Adam, Der Bekenntnisstand der Landeskirchen in der Deutschen Evangelischen Kirche (JK 5, 1937, 485–491. 573–580. 899–907. 940–945), 489 (ohne Quellenangabe).

67 Text in: W. Gericke, Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der brandenburgischen Herrscher bis zur preußischen Union 1540 bis 1815 (UnCo 6), 1977, 122–131, Zitat: aaO 124.

68 Gegen Adam, Bekenntnisstand (s. Anm. 66), 491 u.ö.

69 Text in: K. E. Förstemann, Liber Decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis, 1838, 158. Vgl. dazu und zum Folgenden Hauschild, Corpus (s. Anm. 44), 236–244.

dem Bemühen um aktuellen Lehrkonsensus, der 1577 in der Konkordienformel erreicht wurde. Doch diese galt nicht als eigentlicher Bestandteil des Corpus Doctrinae, sondern als dessen Begleittext, nämlich als „Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augsburger Confession“⁷⁰. Sie verdeutlichte das lutherische Verständnis von Lehrnorm: Einzige Norm für die Theologie ist die Heilige Schrift; zu ihr treten einerseits die altkirchlichen Symbole und Schriften der Kirchenväter zwecks Abwehr von Irrlehren, andererseits die Confessio Augustana (Invariata) als Abgrenzung gegen die Abgötterei und den Aberglauben des Papsttums⁷¹. Dieser Zusammenhang mit der altkirchlichen Tradition entsprach ja dem Selbstverständnis des Textes von 1530 mit seinem Anspruch auf eine evangelisch begründete Katholizität. Ausführlich begründete die „Solida Declaratio“ der Konkordienformel, inwiefern die übrigen Teile des Konkordienbuches lediglich der Erläuterung der CA dienten. Diese bildete also das Zentrum, auf welches Apologie, Tractatus, Schmalkaldische Artikel, beide Katechismen und die Formula Concordiae bezogen waren⁷². So galt für das konkordistische Luthertum definitiv die fundamentale Relevanz des Grundbekenntnisses von 1530, dessen rechtes Verständnis in Korrespondenz zu den anderen Bekenntnisschriften stehen sollte.

3. Die Bedeutung als Lehrnorm in den Kirchenverfassungen des 19. und 20. Jahrhunderts

Nach 1806/1815 beschränkte sich die Geltung der CA auf den innerkirchlichen Bereich, wo sie seit dem 16. Jahrhundert in unterschiedlicher Konfiguration zusammen mit anderen Bekenntnissen als Norm für alle Pfarrer und Lehrer hinsichtlich Verkündigung und Lehre verbindlich war⁷³. Das regelten die zahlreichen reformatorischen Kirchenordnungen bis weit ins 17. Jahrhundert für die jeweiligen Territorien. Und diese Kirchenordnungen galten pro forma vielerorts bis ins 19. Jahrhundert. Die formalistisch-juridische Geltung führte im 18. Jahrhundert dazu, dass viele Theologen (vor allem Pietisten und Aufklärer) die Bekenntnisschriften wenig ernst nahmen. Das 19. Jahrhundert brachte auf dem Fundament der total veränderten Staatlichkeit in Deutschland im Zusammenhang mit der religionspolitischen Parität gleichsam eine Neuentdeckung kirchlicher Identität. Jetzt entstanden z.T. völlig neue Landeskirchen, deren Gestalt sich im Wesentlichen bis heute hielt. Neben den entsprechenden theologischen Konzepten (z.B. bei sog. lutherischen „Konfessiona- listen“ wie Claus Harms, Theodor Kliefoth, Adolf Harleß, Wilhelm Löhe, Franz Delitzsch, August Vilmar) sind für unser Thema am wichtigsten die neuen Kirchenverfassun-

⁷⁰ So ein Teil des ausführlichen Titels; vgl. BSLK 735.

⁷¹ Epitome; vgl. aaO 768,23–769,40.

⁷² AaO 833,9–839,7. Vgl. dazu z.B. Koch, Bedeutungswandlungen (s. Anm. 4), 31–33.

⁷³ Dazu vgl. z.B. W.-D. Hauschild, Das Selbstverständnis der Confessio Augustana und ihre kirchliche Relevanz im deutschen Protestantismus (in: K. Lehmann / E. Schliink [Hg.]: Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana [DiKi 2], 1982, 134–163).

gen samt den sie begleitenden Diskussionen. Das gilt in zweierlei Hinsicht: im Blick auf das dezidiert lutherisch-konfessionelle Gepräge einiger Landeskirchen und im Blick auf die mancherlei Unionen.

3.1. Die Problematik einer kirchlichen Union ergab sich primär aus der Tatsache, dass die meisten alten Landeskirchen durch die Erweiterung des Staatsgebiets ihr rechtliches Fundament verloren. Das galt nicht so sehr für Preußen, wo das qualitative Problem des Miteinanders von lutherischen Stammländern und reformierten Neuerwerbungen sich nunmehr rein quantitativ veränderte⁷⁴. Das Unionsproblem galt auch nicht wirklich dringend für ein politisch so malträtiertes Staatsgebilde wie die Pfalz, das nun zu Bayern kam (dazu s.u.). Das neue Herzogtum Nassau bildete den exemplarischen Fall der konfessionellen Problematik, weil es sich aus 39 kleinen Territorien zusammensetzte, die zu etwa 50 Prozent Katholiken und zu jeweils 25 Prozent Lutheraner und Reformierte umfassten (in 25 Territorien)⁷⁵. Die neue evangelische Landeskirche unter dem Summepiskopat des Herzogs gründete sich bewusst auf eine Gemeinsamkeit im Bekenntnis, nicht allein auf die staatliche Verwaltungseinheit, wie es der Herzog ursprünglich wollte. Ihre Unionssynode in Idstein Anfang August 1817 beschloss die Gründung einer „evangelisch-christlichen Kirche“, als deren theologische Grundlage definiert wurde die Bibel, das apostolische Glaubensbekenntnis und die Augsburgische Konfession⁷⁶. Völlig offen blieb, ob es sich dabei um die CA Invariata oder Variata handelte⁷⁷. Ähnlich unklar war die Situation in dem neuen Großherzogtum Baden mit vergleichbarer konfessioneller Mischung in den zusammengewürfelten Einzelterritorien (mit katholischer Majorität und mit Lutheranern wie Reformierten im Verhältnis von 3 zu 1)⁷⁸. Auch hier drängten die Theologen über eine bloße Verwaltungsunion hinaus auf die Klärung der Bekenntnisgrundlage. Diese wurde in der Unionsurkunde 1821 als Konsensusunion definiert: mit der Bibel als Grundlage und der Confessio Augustana als schriftgemäßer Explikation (sowie in praktischer Hinsicht mit Luthers Katechismus und dem Heidelberger Katechismus)⁷⁹. Wieder war unklar, welche Form der CA maßgeblich sein sollte⁸⁰. Große Schwierigkeiten hinsichtlich der Bekenntnisbestimmtheit ergaben sich in der nunmehr bayerischen Pfalz, wo in 44 verschiedenen

74 Zu den bereits früher zu Brandenburg-Preußen gehörigen reformierten Gebieten in den Herzogtümern und Grafschaften Geldern, Kleve, Mark, Moers, Lingen, Tecklenburg kamen seit 1815 weitere reformierte Gemeinden hinzu u.a. in den ehemaligen Fürstentümern Jülich, Berg, Siegen, Sayn, Wittgenstein. Vgl. dazu die Beiträge von J. F. G. Goeters in: J. F. G. Goeters / R. Mau (Hg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. 1, 1992, 41–46, 77–82.

75 Dazu s. A. Adam, Die Nassauische Union von 1817 (JHKGv 1, 1949, 35–408), 43–46 und Einzelheiten auf der beigefügten Landkarte.

76 Vgl. aaO 98–141 (aaO 129 zum Bekenntnisstand).

77 Gegen Adam, Bekenntnisstand (s. Anm. 66), 902, der ohne Quellenbeleg die Invariata nennt.

78 Vgl. G. A. Benrath, Art. Baden I., TRE 5, (97–103) 100f.

79 Text in: G. Ruhbach (Hg.): Kirchenunionen im 19. Jahrhundert (TKTG 6), 1968², 66–70. Einzelheiten zur Vorbereitung und Beschlussfassung bei: J. Bauer, Die Union 1821. Urkunden und Dokumente (VEKKB 1), 1921.

80 Die Unionsakte spricht nur von der „Augsburgischen Konfession im allgemeinen, sowie den besonderen Bekenntnisschriften der beiden bisherigen ev. Kirchen im Großh. Baden“ (Ruhbach [s. Anm. 79], 67). Da mancherorts, z.B. in Baden-Durlach, vor 1806 das Konkordienbuch galt, dürfte für derartige Gemeinden die CA Invariata gegolten haben, für die ehemals kurpfälzischen Gebiete dagegen die Variata. Bei den Unionsverhandlungen spielte dies Problem keine Rolle; vgl. Bauer (s. Anm. 79), 149–151.

Herrschaftsgebieten die reformierten Gemeindeglieder doppelt so zahlreich waren wie die lutherischen⁸¹. Die Vereinigungsurkunde von 1818 erklärte, dass es außer dem Neuen Testament keine „Norm des Glaubens“ geben dürfte und dass „alle symbolischen Bücher abgeschafft“ sein sollten – eine einmalige Radikalität in deutschen Landen⁸². Doch damit kamen die Pfälzer nicht durch: Das zuständige Oberkonsistorium in München widersprach, woraufhin die Pfälzer 1821 hinzufügten, „die bei den getrennten protestantischen Konfessionen gebräuchlichen symbolischen Bücher“ sollten „in gebührender Achtung“ stehen, jedoch keine Lehrnorm sein⁸³. Die Kirchenverfassung von 1920 statuierte: „Das Bekenntnis der Pfälzischen Landeskirche ist ausgesprochen in ihrer Vereinigungsurkunde [sc. von 1818] und deren gesetzlichen Erläuterungen“⁸⁴. Damit war nicht nur der Hinweis von 1821 auf die getrennten symbolischen Bücher, sondern auch der Beschluss der pfälzischen Generalsynode von 1853 gemeint, die *Confessio Augustana* Melanchthons von 1540, also die *Variata*, zur gemeinsamen Lehrnorm der Unionskirche zu machen⁸⁵. Dieser differenzierte Bekenntnisstand gilt noch heute. Auch wenn hier nicht alle Unionskirchen behandelt werden können, lässt sich generell konstatieren: Sie bezogen sich in programmatischer Weise auf die CA allgemein (oder auf die *Variata*) und drückten damit aus, dass diese ein gemeinsames Grundbekenntnis für Lutheraner und Reformierte sein sollte⁸⁶.

3.2. Das Problem von Union und Konfessionsbindung fand einen signifikanten Ausdruck auch bei den verschiedenen Versuchen, die vielen protestantischen Landeskirchen in einer gesamtdeutschen Organisation zusammenzufassen. Vereinfacht gesagt standen hier seit ca. 1840 zwei Modelle gegeneinander. Einerseits proklamierte man den Zusammenschluss der Lutheraner auf eindeutiger Bekenntnisgrundlage zu einer deutschen lutherischen Kirche (mindestens mit CA *Invariata* samt Apologie, *Tractatus* und *Schmalkaldischen* Artikeln), was ein realitätsfremdes Postulat blieb. Andererseits erstrebte man die pragmatische Kooperation aller Landeskirchen in einem Bund, den man teilweise als Ansatz für eine deutsche evan-

81 Vgl. dazu Adam, Bekenntnisstand (s. Anm. 66), 904; G. A. Benrath, Art. Pfalz I., TRE 26, (323–334) 329f.

82 So Benrath, aaO 329 und Adam, ebd. Der Text bei Ruhbach (s. Anm. 79), 51–64 (aaO 52) bietet den entsprechenden Paragraphen in der später gültigen Fassung von 1821 (vgl. unten Anm. 83). Der richtige Text findet sich u.a. in: E. R. Huber / W. Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1: Staats und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, 1990², 663, Anm. 6.

83 Benrath, Pfalz (s. Anm. 81), 329; Huber / Huber (s. Anm. 82), 663f.

84 F. Giese / J. Hosemann (Hg.), Die Verfassungen der Deutschen Evangelischen Landeskirchen, 2 Bde., 1927, hier: Bd. 2, 539.

85 Vgl. Benrath, Pfalz (s. Anm. 81), 330; Huber / Huber (s. Anm. 82), 664. Demgemäß trägt die Speyerer Ausgabe der deutschen Übersetzung (Neuser / Ziegler [s. Anm. 48]) den Untertitel „Das Protestantische Einheitsbekenntnis von 1540“, was Kirchenpräsident Werner Schramm in seinem Vorwort von 1990 bekräftigte: Die *Variata* „kann uns als Modell dienen, gegenwärtige und künftige theologisch-kirchliche Auseinandersetzungen sachlich und auf Ausgleich orientiert zu führen“ (aaO 8).

86 Vgl. A. Adam, Bekenntnisstand und Bekenntnisbindung im Bereich der deutschen Unionskirchen des 19. Jahrhunderts (ZEvKR 9, 1962/63, 178–200), 183: „Union ist die ausgesprochene oder unausgesprochene Reduktion des Bekenntnisstandes auf die *Augustana* von 1530 als das gemeinsame Grundbekenntnis und die Festlegung des Willens zu einer versöhnlichen Auslegung dieses Grundbekenntnisses“. Dem ist generell zuzustimmen, auch wenn der Bezug auf die CA von 1530 historisch nicht zutrifft (s.o. Anm. 68, 77, 80).

gelische Kirche verstand⁸⁷. 1846–1848 kollidierten diese Konzeptionen in der historisch folgenreichen Weise, dass sie sich gegenseitig blockierten, was – grob gesagt – hundert Jahre andauerte. Für unser Thema beachtenswert ist, dass für jenes zweite Modell (das gesamtevangelische) auf der maßgeblich von Preußen und Württemberg initiierten Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz in Berlin 1846 hinsichtlich der Bekenntnisfrage konstatiert wurde: Das vorhandene gemeinsame Band aller Landeskirchen sei die Augsburgische Konfession von 1530⁸⁸. Hier ging es also nicht um die CA Variata, die zuvor für einige Unionen wichtig gewesen war. Angestrebt war vielmehr eine Konsensusunion auf Basis der Invariata. Dem widerstanden jedoch die meisten lutherischen Landeskirchen, weil sie den unterschiedlichen Bekenntnisstand unangetastet sein lassen wollten. Demgemäß plädierte der einflussreiche lutherische Konfessionalist Friedrich Julius Stahl dafür, eine Konföderation der Landeskirchen anzustreben, die ihren theologischen Konsensus im gemeinsamen Bezug auf die CA Invariata ausdrücken sollte⁸⁹. Auf dem Wittenberger Kirchentag 1848, der – ergebnislos – für einen Bund der Landeskirchen eintrat, wurde zwar die Bekenntnisfrage eingehend erörtert, aber dabei spielte die CA keine besondere Rolle. Auch Stahl, einer der Präsidenten der Versammlung, kam in seinen grundsätzlichen Äußerungen zum Verhältnis von Kirche und Bekenntnis nicht auf die CA zu sprechen⁹⁰. Eine an der CA orientierte Bekenntnisgrundlage passte der Mehrheit des Kirchentages nicht in das Konzept einer möglichst lockeren Föderation. Demgemäß stellte der Fortsetzungsausschuss in seiner öffentlichen Verlautbarung vom 21. September 1848 fest: Aufgabe des anzustrebenden Kirchenbundes sei die „Darstellung der wesentlichen Einheit der evangelischen Kirche“; er sei „keine Union der evangelischen Confessionen, sondern eine zeitgemäße Erneuerung des ehemaligen Corpus Evangelicorum“⁹¹. Zeitgemäß war im Unterschied zur Situation nach 1653, dass jetzt die CA als Fundament entfiel. Die Deutsche Evangelische Kirchenkonferenz als offizielles Koordinationsgremium der Landeskirchen arbeitete seit 1851 effektiv an mancherlei Fragen des kirchlichen Lebens; jedoch auf das Bekenntnisproblem und auf die CA kam sie dabei nie mehr zurück⁹². Auch bei den Diskussionen 1919ff über die engere Vereinigung und die Gründung des Deutschen

87 Allgemeine Übersicht bei: W.-D. Hauschild, Art. Evangelische Kirche in Deutschland, TRE 10, (656–677) 657f. Zu Einzelheiten vgl. J. Cochlovius, Bekenntnis und Einheit der Kirche im deutschen Protestantismus 1840–1850 (LKGG 3), 1980.

88 So setzte es der Gruppenbericht zum Thema Bekenntnis voraus; Regest des Textes bei H. v. Zeller, Die Berliner Kirchenkonferenz, ein Grundstein zum Deutschen Evangelischen Kirchenbund (BWK.NS 34), 1930, 48f; vgl. dazu Cochlovius, aaO 155 und A. Adam, Nationalkirche und Volkskirche im deutschen Protestantismus. Eine historische Studie, 1938, 72f.

89 Vgl. dazu J. Mehlhausen, Zur Wirkungsgeschichte der Confessio Augustana im 19. Jahrhundert (MEKGR 30, 1981, 41–71), 46f (Wiederabdruck in: Ders., Vestigia Verbi. Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie [AKG 72], 1999, 95–122); Cochlovius, aaO 165.

90 Das zeigt das Protokoll der Reden und Beiträge in: C. F. Kling (Hg.), Die Verhandlungen der Wittenberger Versammlung für Gründung eines deutschen evangelischen Kirchenbundes im September 1848, 1848; aaO 25–31 und 101–104 Stahls Vorträge zu Konföderation und Bekenntnisbindung.

91 Text: aaO 126.

92 Vgl. Th. Karg, Von der Eisenacher Kirchenkonferenz zum Deutschen Evangelischen Kirchenbund, Diss. jur. Freiburg/Br. 1961, 5–75; H. von der Goltz, Art. Konferenz, evangelisch-kirchliche, RE¹ 10, 662–670.

Evangelischen Kirchenbundes 1922 spielte jene Thematik keine Rolle⁹³. Die Bundesverfassung betonte lediglich die Selbständigkeit der Landeskirchen in Bekenntnis, Verfassung und Verwaltung⁹⁴. Das nahm die DEK-Verfassung von 1933 grundsätzlich auf, wählte aber mit dem Hinweis auf die Selbständigkeit „in Bekenntnis und Kultus“ bewusst eine andere Formulierung, weil ihr Hauptziel ja darin bestand, in die Verfassung und Verwaltung der Landeskirchen einzugreifen. Sie sprach etwas pathetisch und nebulös von einer Vereinigung der „aus der Reformation erwachsenen gleichberechtigt nebeneinander stehenden Bekenntnisse, die in einem feierlichen Bunde“ vereinigt werden sollten⁹⁵. Hier hätte ein Hinweis auf die CA (Variata und/oder Invariata) den richtigen Platz gehabt. Doch dies Thema hatten seit längerem die konfessionell orientierten Lutheraner für sich okkupiert (1934 im Lutherischen Rat, seit 1936 im Rat der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands organisiert mit Bekenntnisbindung an CA und Luthers Kleinen Katechismus)⁹⁶. So blieb für die Deutsche Evangelische Kirche nur der allgemeine Hinweis auf die „Bekenntnisse der Reformation“. Grundsätzlich gleichartig, jedoch theologisch präziser formulierte die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1948 in ihrem Grundartikel bzw. Vorspann sowie in Art. 1 die bestehende Bekenntnisdifferenz⁹⁷. Die CA war mittlerweile so stark von der werdenden VELKD besetzt worden, dass sie für die EKD-Diskussion damals kirchenpolitisch kein Thema sein konnte⁹⁸.

93 Dazu vgl. Karg, aaO 91-131 und die ausführlichen Dokumentationen: Verhandlungen des Deutschen Evangelischen Kirchentages 1919, hg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss, 1920; Verhandlungen des 2. Deutschen Evangelischen Kirchentages 1921, hg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss, 1921. Die Bekenntnisfrage kam nur insofern ins Spiel, als die Elberfelder Tagung der von freien Vereinen und Gemeinschaftskreisen entsandten Vertreter am 3. Januar 1919 dafür plädierte, die gemeinsame Bekenntnisbindung der dogmatisch getrennten Konfessionskirchen in der Losung „Jesus ist der Herr“ gemäß I Kor 12,3 auszudrücken (vgl. KJ 46, 1919, 377). Massive Kritik von verschiedenen Seiten erstickte diesen Vorstoß.

94 Text des Kirchenbundesvertrages und der Verfassung vom 25. Mai 1922 in: J. Hosemann (Hg.), Der Deutsche Evangelische Kirchenbund in seinen Gesetzen, Verordnungen und Kundgebungen, 1932, 9-27. Hier bestimmt § 1 den „Bundeszweck“ mit der „Vertretung der gemeinsamen Interessen der deutschen Landeskirchen [...] unter Vorbehalt der vollen Selbständigkeit der verbündeten Kirchen in Bekenntnis, Verfassung und Verwaltung“ (aaO 14). Eine „ganz konkrete Bekenntnisformulierung“ in § 1 sieht G. Holstein, Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, 1928, 393f; dagegen mit Recht H. Vogt, Die Bekenntnisaussagen in den Verfassungen der deutschen evangelischen Kirchen seit 1919, Diss. theol. Mainz, 1968, 72-77.

95 Text in: C. Nicolaisen (Bearb.), DKPDR 1, 1971, 185-190, aaO 185 die Zitate aus Art. 2,3 und der Präambel. Vgl. auch E. R. Huber / W. Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 4: Staat und Kirche in der Weimarer Republik, 1988, 861-865.

96 Vgl. dazu unten Anm. 98 und W.-D. Hauschild, Was ist „lutherisch“? Zum Selbstverständnis der Lutheraner des sog. Lutherrats (1936-1948) (KuD 53, 2007, 124-144).

97 Text u.a. in: KJ 72-75, 1945-1948, 95-105, dort 95f: „Grundlage der Evangelischen Kirche in Deutschland ist das Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments gegeben ist. [...] Für das Verständnis der Heiligen Schrift wie auch der altkirchlichen Bekenntnisse sind in den lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen und Gemeinden die für sie geltenden Bekenntnisse der Reformation maßgebend.“ Vgl. Art. 1,1: „Die Evangelische Kirche in Deutschland ist ein Bund lutherischer, reformierter und unierter Kirchen. Sie achtet die Bekenntnisgrundlage der Gliedkirchen und Gemeinden und setzt voraus, dass sie ihr Bekenntnis in Lehre, Leben und Ordnung der Kirche wirksam werden lassen“ (aaO 96). Vgl. dazu H. Brunotte, Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ihre Entstehung und ihre Probleme, 1954, 110-132.

98 Dazu vgl. z.B. W.-D. Hauschild, Die Diskussion um die Notwendigkeit konfessioneller Strukturen bei der Gründung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (ZThK 100, 2003, 325-347).

3.3. Der bis 1815 grundsätzlich gültige Bekenntnisstand – der höchstens durch Pietisten und Aufklärungstheologen praktisch relativiert, jedoch nicht abgeschafft worden war – wurde nach 1815 aktuell in solchen lutherischen Gebieten, die unterschiedliche Bekenntnisbindungen kannten und die durch die Erstellung neuer Kirchenverfassungen genötigt waren, irgendeine Aussage über den Bekenntnisstand zu treffen. Das gewann praktische Relevanz allerdings erst nach der Revolution 1848, und dann auch nur teilweise. Allerdings entstanden während des 19. Jahrhunderts in den meisten lutherischen Landeskirchen keine „echten“ Verfassungen, d.h. keine umfassenden Regelungen für das gesamte kirchliche Leben; man beschränkte sich auf Ordnungen für die Leitungsorgane der Gemeinden und der Landeskirche. Im Hintergrund der entsprechenden Diskussionen stand die positionelle Gemengelage von Lutherisch-Konfessionellen, Liberalen und Vermittlungstheologen, die in den einzelnen Landeskirchen unterschiedlich ausgeprägt war. Generell kann vorausgesetzt werden, dass alle lutherischen Kirchen, die sich nach 1815 bzw. 1848 von der Staatshoheit lösen wollten, sich einerseits primär als „evangelisch“ verstanden in einem allgemeinen Bezug auf das in der Heiligen Schrift bezeugte Evangelium, dass sie aber andererseits die traditionelle Bindung an die lutherischen Bekenntnisschriften berücksichtigen wollten oder mussten (und sei es nur durch die seit ca. 1850 sich einbürgernde offizielle Bezeichnung als „evangelisch-lutherische Kirche“). Das sei im Folgenden an vier Beispielen gezeigt.

3.3.1. Die kleine Kirche der Freien Stadt Lübeck, einst ein Hort des Gnesioluthertums, verpflichtete seit 1580 bis zu ihrem Ende 1976 kontinuierlich all ihre Pastoren durch feierliche persönliche Unterschriftsleistung auf das Konkordienbuch. Ihr Geistliches Ministerium legte 1849 „Grundzüge einer Verfassung für die evangelisch-lutherische Kirche der freien Stadt Lübeck“ vor⁹⁹. Damit nahm es erstmals offiziell den Begriff „lutherisch“ in die Selbstbezeichnung auf und es deklarierte die Landeskirche „als ein Glied der gesamten evangelisch-lutherischen Kirche“ (mit einer ekklesiologischen Fiktion, die dem konfessionellen Ansatz entsprach). Umso erstaunlicher war, dass diese Kirche ihre theologische Identität im Grundartikel folgendermaßen definierte: „Sie beruht auf der Heiligen Schrift und weiß sich im Einverständnis mit den Bekenntnissen der deutschen Reformation.“ Das war eine Formel, die faktisch damals und vor allem dann im 20. Jahrhundert der Beschreibung einer Union diente, jedoch im lutherischen Lübeck kaum Derartiges meinen konnte. Nach fast fünfzigjährigem Ringen mit dem Staat kam 1895 eine Kirchenverfassung zustande, die keinerlei Aussagen über die Bekenntnisbindung enthielt¹⁰⁰. Dass Verfassungstexte möglicherweise ungeeignet sind für präzise Identitätsbekundungen, zeigte sich in Lübeck sodann 1921, als dessen „evangelisch-lutherische

99 Allgemein dazu W.-D. Hauschild, Kirchengeschichte Lübecks, 1981, 413f; Einzelheiten bei W.-D. Hauschild, Die Reform der Lübecker Kirchenverfassung im 19. Jahrhundert (Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 57, 1977, 52-102), 62-64.

100 Text: aaO 97-102.

Kirche" sich „als Glied der gesamten evangelischen Kirche" zum Evangelium Jesu Christi und zum „Erbe der Reformation im Geiste Luthers" bekannte (und außerdem als „Volkskirche" bestimmte)¹⁰¹. Dann war es eigentlich nicht verwunderlich, dass diese Volkskirche in solchem Luthergeist seit 1933 eine stramm deutsch-christliche Landeskirche wurde. Sie lernte allerdings im „Kirchenkampf" dazu und formulierte in ihrer Verfassung von 1948 ihre Bekenntnisbestimmtheit folgendermaßen: „Die im Konkordienbuch zusammengefassten lutherischen Bekenntnisschriften stehen bei ihr in Geltung"¹⁰² – eine im Vergleich zu anderen lutherischen Kirchenverfassungen präzise Definition.

3.3.2. Ein instruktives Beispiel bot auch die Verfassungsreform in der Oldenburger Kirche, einem seit dem 16. Jahrhundert durch Hamelmanns und Selneckers Ordnung lutherisch geprägten Gebiet, wo einerseits die Aufklärung, andererseits der territoriale Zugewinn des eher reformierten Fürstentums Birkenfeld die konfessionelle Frage im Großherzogtum Oldenburg nivellierte. Der revolutionäre Verfassungsentwurf von 1849 (beeinflusst von Württemberger Konzeptionen) fixierte den Bekenntnisstand schlicht durch den Begriff „evangelische Kirche" und durch den Hinweis, dass es „keine Beschränkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit" durch Bekenntnisschriften gäbe¹⁰³. Doch im Hintergrund blieb die historische Tatsache bestehen, dass die Gültigkeit der Kirchenordnungen von 1573 und 1725, die den lutherischen Charakter Oldenburgs eindeutig festgestellt hatten, nicht aufgehoben wurde. Der neue Text trat jedoch u.a. infolge der politischen Reaktion und der neu-lutherischen Opposition nicht in Kraft; letztere erregte in ganz Deutschland heftige Kritik dergestalt, dass in Oldenburg angeblich die Normativität der Bekenntnisschriften wie der Heiligen Schrift destruiert werden sollte. So dekretierte die schließlich durchgesetzte, fast 70 Jahre lang gültige Revidierte Kirchenverfassung von 1853, dass „die evangelisch-lutherische Kirche des Herzogthums Oldenburg" zwar einerseits „ein Theil der evangelischen Kirche Deutschlands" wäre (eine theologisch-kirchenpolitische Fiktion!), aber andererseits „in Übereinstimmung mit den Bekenntnissen der deutschen Reformation, vornehmlich mit der Augsburgischen Konfession" bliebe¹⁰⁴. Und praktisch hieß dies, dass die Geistlichen ihre Verkündigung an dieser Norm orientieren sollten. Doch aus der Verfassung ging nicht hervor, ob sie die CA Invariata oder Variata voraussetzte. Noch undeutlicher war die Verfassung von 1920, welche – in ihrer Formulierung der Präambel wiederum am

101 Text: Giese / Hosemann (s. Anm. 84), Bd. 2, 935-955; Zitate dort 936 (in Art. 1 und Art. 3).

102 F. Merzyn (Hg.), Das Verfassungsrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Gliedkirchen, 3 Bde., 1957ff (Lose-Blatt Sammlung), dort Bd. 2 (o.J.), Nr. XVIII 1, Art. 1.1.

103 Hierzu und zum folgenden vgl. R. Schäfer, Das oldenburgische Kirchenverfassungsgesetz von 1849 und seine Revision 1853 (in: Ders. [Hg.], 150 Jahre Oldenburgische Kirchenverfassung, 1999, 5-20); Ders., Evangelische und katholische Kirche im 19. Jahrhundert, 1. Teil: Die evangelische Kirche (in: Ders. u.a. (Hg.), Oldenburgische Kirchengeschichte, 1999, 387-472), 406-422.

104 Textauszug: E. R. Huber / W. Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 2: Staat und Kirche im Zeitalter des Hochkonstitutionalismus und des Kulturkampfes, 1976, 342-348, Zitat: 342 (Art. 2). Nach Art. 87 sollten die Geistlichen „die Lehre der Heiligen Schrift in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Bekenntnisse (Art. 2)" verkünden (aaO 346).

Württemberg Modell orientiert – den Bezug auf die CA wegließ und unpräzise nur von „den Bekenntnissen der Reformation“ sprach¹⁰⁵. Auch in Oldenburg führte der „Kirchenkampf“ mit der Rückbesinnung auf die Relevanz des Bekenntnisses dazu, dass die Kirchenordnung von 1950 die „Bekenntnisse der Reformation“ genau definierte durch die Aufzählung von CA, AC, Schmalkaldischen Artikeln, beiden Katechismen Luthers und der Konkordienformel (ohne Tractatus!), wobei die FC-Nennung implizit klarstellte, dass es bei der CA um die Invariata 1530 ging¹⁰⁶.

3.3.3. Anders verlief die Entwicklung im Königreich Hannover, welches seit 1815 neben den alten lutherischen Gebieten neue lutherische sowie konfessionell gemischte und reformierte Territorien umfasste. Die Staatsverwaltung, die bis 1864 keine einheitliche Landeskirche vorsah, differenzierte einerseits „die katholische Kirche“ und andererseits „die evangelische Kirche“, unterteilte letztere allerdings in die evangelische Kirche „lutherischen Teils“ und die evangelische Kirche „reformierten Teils“. Die jeweilige historische Bekenntnisbindung blieb erhalten¹⁰⁷. Die „Kirchenvorstands- und Synodalordnung für die evangelisch-lutherische Kirche des Königreichs Hannover“ von 1864 und die Errichtung eines Landeskonsistoriums 1866 statuierten erstmals eine lutherische Landeskirche¹⁰⁸. Deren Bekenntnisstand erkannte nach der staatlichen Annexion durch Preußen ein Erlass König Wilhelms I. von 1866 ausdrücklich an¹⁰⁹. Ältere Bestrebungen liberaler Kreise, die konfessionelle Prägung durch unionistische Tendenzen abzulösen, hatten sich nicht durchsetzen können. Der Konflikt um die Ablösung des rationalistischen Katechismus durch die obrigkeitliche Einführung von Luthers Katechismus samt Erläuterungen im Jahre 1862 zeigte, dass die sogenannten Positiven mit ihrer Behauptung von Bibel und lutherischen Bekenntnisschriften stärker waren als die Liberalen¹¹⁰. Eine wirkliche Kirchenverfassung bekam Lutherisch-Hannover erst 1922 (auch Reformiert-Hannover). Diese betonte, dass der Bekenntnisstand der Landeskirche unverändert bliebe, spezifizierte diesen jedoch durch Nennung „der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften“ nicht näher¹¹¹. Das war insofern von Bedeutung, als die Konkordienformel deswegen nicht zum Bekenntnisstand der gesamten Landeskirche gerechnet werden konnte, weil sie in einigen Teilen niemals gegolten hatte (z.B. in

105 Text: Giese / Hosemann (s. Anm. 84), Bd. 2, 811-845, dort 811. Vgl. dazu R. Rittner, Die evangelische Kirche in Oldenburg im 20. Jahrhundert (in: Schäfer, Kirchengeschichte [s. Anm. 103], 643-787), 656-665.

106 Text: Merzyn (s. Anm. 102), Bd. 3 (o.J.), XXI 1, Art. 1,2; D. Kraus (Hg.), Evangelische Kirchenverfassungen in Deutschland, 2001, 477-508, 478 (Art. 1,2). Zur intensiven Diskussion um die Bekenntnisgrundlage s. Rittner, aaO 769-773. Vgl. auch P. Zocher, Die Neuordnung der Ev.-Luth. Landeskirche in Oldenburg in der Nachkriegszeit (Oldenburger Studien 37), 1995, 84-92.

107 Dazu s. G. Uhlhorn, Hannoversche Kirchengeschichte in übersichtlicher Darstellung, Neudruck der Ausgabe 1902, 1988, 130-132; H.-W. Krumwiede, Kirchengeschichte Niedersachsens, Bd. 2: Vom Deutschen Bund 1815 bis zur Gründung der Evangelischen Kirche in Deutschland 1948, 1996, 275-288; I. Mager, Art. Hannover I., TRE 14, 428-438.

108 Textauszug: Huber / Huber, Bd.2 (s. Anm. 104), 337-340. Vgl. Uhlhorn, aaO 148-155; Krumwiede, aaO 357f.

109 Text: Huber / Huber aaO 355.

110 Vgl. Uhlhorn (s. Anm. 107), 141-145; Krumwiede (s. Anm. 107), 324-337; Mager (s. Anm. 107), 433f.

111 Text in: Giese / Hosemann (s. Anm. 84), Bd. 1, 129-154. Art. 1,1: „Unverändert bleibt der Bekenntnisstand der Landeskirche, nach welchem in ihr das Evangelium verkündigt wird auf Grund der Heiligen Schrift in Übereinstimmung mit dem Glaubenszeugnisse der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften“ (aaO 129).

Calenberg-Göttingen, Hildesheim, Osnabrück und Ostfriesland). Überall gehörte allerdings die CA Invariata zum traditionellen Bekenntnisstand¹¹². Auch in einigen Teilen der reformierten Landeskirche der Provinz Hannover galt die CA, wahrscheinlich die Variata (so in Ostfriesland und in der kleinen Herrschaft Plesse bei Göttingen)¹¹³. Wie die beiden anderen im „Kirchenkampf“ als „intakt“ bezeichneten Landeskirchen Bayern und Württemberg verzichtete Hannover nach 1945 auf eine neue Verfassung und gab sich eine solche erst 1965. Diese nannte – ähnlich wie der Text von 1922 – nur allgemein „die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche“¹¹⁴.

3.3.4. Das lutherische Bekenntnis, speziell die CA Invariata, wurde das einigende Band einer weitgehend neuen Landeskirche, des rechtsrheinischen Teils der „Protestantischen Gesamt-Gemeine des Königreichs Baiern“ (so erstmals 1809 bezeichnet)¹¹⁵. 774 Pfarreien in verschiedenen alten lutherischen Gebieten wie den Fürstentümern Ansbach und Bayreuth sowie etlichen Reichsstädten mit unterschiedlichem Bekenntnisstand fanden sich zusammen mit reformierten Gebieten im linksrheinischen Bayern, der sogenannten Pfalz, und wenigen reformierten Gemeinden im rechtsrheinischen Bayern¹¹⁶. Erst ab 1824 durften sie sich „Protestantische Kirche“ nennen¹¹⁷. Theologisch prägend wirkten die konfessionellen Lutheraner, voran 1852–1879 als Präsident des Oberkonsistoriums Adolf Harleß, der die locker miteinander verbundenen Gemeinden bewusst als „evangelisch-lutherische Kirche“ organisierte und sie so im innerkirchlichen Gebrauch seit 1853 bezeichnete¹¹⁸ (allerdings wurde dies zum offiziellen Titel erst mit der Kirchenverfassung von 1920). Für dieses konfessionelle Profil reichte die Orientierung allein an der CA Invariata nicht aus, weil Harleß grundsätzlich die gesamte Rechtsgestalt der Kirche, vornehmlich das geistliche Amt, vom lutherischen Bekenntnis her ordnen wollte, und das hieß konkret mit dem Konkordienbuch. Die Verfassung von 1920 formulierte allerdings unbestimmter, dass die bayerische Landeskirche „sich in Lehre und Leben an das evangelisch-lutherische Bekenntnis“ halte¹¹⁹. Damit dürfte sie hauptsächlich die CA Invariata und Luthers Kleinen Katechismus gemeint haben. So präzisierete es dann der Grundartikel der neuen Kirchenverfassung von

112 Vgl. die Übersicht bei Adam, Bekenntnisstand (s. Anm. 66), 940f.

113 AaO 906.

114 Text: Kraus, Kirchenverfassungen (s. Anm. 105), 279–315. Die zitierte Wendung aus der Präambel scheint insofern eindeutig zu sein, als sie dem Titel der damals gängigen Edition der BSLK entspricht. dass dazu die CA Invariata gehört, wird implizit deutlich durch den in Art. 4,1 enthaltenen Verweis auf die Mitgliedschaft in VELKD und LWB (vgl. oben Anm. 3).

115 Vgl. die „Instruction für das General-Konsistorium der protestantischen Gesamt-Gemeine des Königreichs Baiern“ (Huber / Huber, Bd. 1 [s. Anm. 82], 635–645).

116 Vgl. H. Böttcher, Die Entstehung der evangelischen Landeskirche und die Entwicklung ihrer Verfassung (1806–1918) (in: Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern, hg. von G. Müller u.a., Bd. 2: 1800–2000, 2000, 1–29), 3. 10–19.

117 Vgl. aaO 21f.

118 So nach H.-J. Reese, Bekenntnis und Bekennen. Vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit (AGK 28), 1974, 91f; vgl. aaO 67f und Th. Heckel, Adolf von Harleß. Theologie und Kirchenpolitik eines lutherischen Bischofs in Bayern, 1933, 71–145.

119 Text: Giese / Hosemann (s. Anm. 84), Bd. 2, 513–528; aaO 513 die Präambel.

1971¹²⁰. Eine bayerische Besonderheit war, dass das Gesangbuch von 1854 im Anhang nicht nur Luthers Kleinen Katechismus abdruckte (wie andere Landeskirchen und preußische Provinzialkirchen), sondern auch den deutschen Text der CA in popularisierter Form¹²¹. Das blieb bis heute erhalten. Nur so konnte dieses lutherische Grundbekenntnis – über die Ordinationsverpflichtung der Pfarrer hinaus – im kirchlichen Leben eine gewisse Kraft entfalten.

3.4. Allgemeine Grundbestimmungen der Verfassungen des 20. Jahrhunderts wie der Bezug auf die Bekenntnisse der Reformation, die reformatorischen Bekenntnisse oder auch das evangelisch-lutherische Bekenntnis waren zu vage, um daraus zu folgern, dass jedesmal damit die CA Invariata gemeint sein müsste¹²². Das tat seinerzeit 1937 Alfred Adam in seiner detaillierten Übersicht über den Bekenntnisstand aller Landeskirchen innerhalb der DEK¹²³. Doch dabei bleibt offen, ob wirklich jeweils die CA generell gemeint ist und ob sogar für deren ursprüngliche Fassung votiert wird. Die Grundartikel der Verfassungen geben in dieser Hinsicht nur selten eine genaue Auskunft. Neben dem zitierten Lübecker Beispiel von 1948 sei auf Sachsens Verfassung von 1922 hingewiesen, die für das Bekenntnisverständnis vieler lutherischer Landeskirchen typisch ist: „Die evangelisch-lutherische Landeskirche Sachsens steht getreu dem Glauben der Väter auf dem Evangelium von Christus, wie es in der Heiligen Schrift enthalten und in der ersten ungeänderten Augsburgischen Konfession und sodann in den übrigen Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche bezeugt ist.“¹²⁴ Repräsentativ für die Bestimmung des Bekenntnisstandes in den meisten Kirchenverfassungen nach 1919 und nach 1945 ist der

120 Text: Kraus, Kirchenverfassungen (s. Anm. 105), 160-184; aaO 160f (Grundartikel): „Mit den christlichen Kirchen in der Welt bekennt sie ihren Glauben an den Dreieinigen Gott in den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen. Sie hält sich in Lehre und Leben an das evangelisch-lutherische Bekenntnis, wie es insbesondere in der Augsburgischen Konfession von 1530 und im Kleinen Katechismus D. Martin Luthers ausgesprochen ist.“

121 Vgl. R. Keller, Von der Spätaufklärung und der Erweckungsbewegung zum Neuluthertum (in: Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern, Bd. 2 [s. Anm. 116], 31-68), 67.

122 Weitere traditionell lutherische Landeskirchen seien insofern hier genannt. „Die evangelisch-lutherische Kirche in Württemberg, getreu dem Erbe der Väter, steht auf dem in der Heiligen Schrift gegebenen, in den Bekenntnissen der Reformation bezeugten Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn“ (Kirchenverfassungsgesetz von 1920 [Giese / Hosemann (s. Anm. 84), Bd. 1, 447]). „Die evangelisch-lutherische Kirche von Mecklenburg-Schwerin [...] steht auf dem in der Heiligen Schrift gegebenen, in den lutherischen Bekenntnisschriften bezeugten Evangelium als der unantastbaren Grundlage für ihre Arbeit und ihre Gemeinschaft“ (Verfassung von 1921 [aaO Bd. 2, 733]). „Die braunschweigische evangelisch-lutherische Landeskirche ruht auf dem Evangelium, wie es in der Heiligen Schrift enthalten und im evangelisch-lutherischen Bekenntnis bezeugt ist“ (Verfassung von 1922 [aaO Bd. 2, 755]). „Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schleswig-Holsteins [...] steht auf dem Grunde der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments und des Evangeliums von Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, wie es in den Bekenntnissen der lutherischen Reformation, insbesondere in dem Kleinen Katechismus Luthers, bezeugt ist“ (Verfassung von 1922 [aaO Bd. 1, 223]). Bemerkenswert ist, dass hier neben dem Katechismus die CA fehlt. Die aus sieben dem lutherischen Konkordienbuch verpflichteten Landeskirchen gebildete „Thüringer evangelische (sic!) Kirche“ bestimmte sich in § 2 ihrer Verfassung von 1924 zunächst als „freie Volkskirche“ und betonte sodann in § 3, dass der „Bekenntnisgrund“ der bisherigen Landeskirchen unberührt bleibe: „Das lutherische Bekenntnis behält dieselbe Geltung wie vor dem Zusammenschluß“ (aaO Bd. 2, 576). Vgl. dazu ADAM, Bekenntnisstand (s. Anm. 66), 905: „Die Anerkennung der Confessio Augustana von 1530 als Bekenntnis für die Landeskirche war von der Mehrheit der Synode ausdrücklich abgelehnt worden. Die Ordinationsformel vom 23. Dezember 1925 besteht aus Schriftworten und enthält keine Bekenntnisverpflichtung“. In § 1 der Verfassung von 1951 der nunmehr „Evangelisch-Lutherische Kirche in Thüringen“ genannten Landeskirche wird dagegen auf die „Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche“ als Grundlage verwiesen; vgl. den Text bei Kraus, Kirchenverfassungen (s. Anm. 105), 806. Das entsprach der nach 1945 verbreiteten, anhand der Beispiele in 3.3.1-2 aufgezeigten Tendenz.

123 Vgl. oben Anm. 66. 68. 77. Diese Sicht durchzieht über die genannten Stellen hinaus den gesamten Beitrag.

124 Text: Giese / Hosemann (s. Anm. 84), Bd. 1, 395-417; aaO 395 die Präambel.

grundlegende Bezug auf das Christus-Evangelium und auf die Heilige Schrift, dem die lutherischen Bekenntnisschriften als zutreffendes Zeugnis untergeordnet werden. Nimmt man das ernst (und manche Verfassungen sprechen es auch direkt aus), dann sind die Bekenntnisschriften nur insofern normativ, als sie an der Bibel zu prüfen sind. Das ist seit dem 18. Jahrhundert infolge der historisch-kritischen Schriftauslegung bekanntlich nicht ganz einfach zu bewerkstelligen. Aber darum geht es bei dieser theologischen Verfassungslyrik eigentlich nicht. Der Bezug auf Schrift und Bekenntnis sollte nach 1919 – nach dem Fortfall der für die evangelische Kirche konstitutiven Bindung an den deutschen Territorialstaat – die Kontinuität der ekklesialen Identität aussagen. Insofern wirkte die oben in 1.1-10 geschilderte reichsrechtliche Relevanz der CA unter gewandelten Verhältnissen nach, obwohl die evangelischen Kirchen völlige Freiheit in der Bestimmung ihrer konfessionellen Fundamente besaßen. Und das führte auch im Luthertum – zwischen Positiven, Liberalen und Konfessionalisten – nach 1919 zu heftigen Kontroversen um Grundartikel, Katechismus, Ordinationsgelübde und Lehrverpflichtung.

3.5. Fragt man nach der Geltung der CA im 20. Jahrhundert, dann müsste man über die Rechtstexte hinaus nach ihrem Sitz im kirchlichen Leben fragen. Doch das ist für diesen Beitrag ein zu weites Feld. Zwei Hinweise mögen genügen. a) Bei dem recht aufwändig inszenierten Augustana-Jubiläum von 1980 konnte man den Eindruck haben, dass die römischen Katholiken die CA ernster nahmen als die evangelischen Protestanten. Hier wirkte sich natürlich das unterschiedliche Verhältnis zu normativen kirchlichen Texten aus¹²⁵. – b) Während das CA-Jubiläum 1980 fast ganz den Lutheranern der VELKD überlassen blieb, wurde das Lutherjubiläum 1983 als EKD-Angelegenheit beansprucht¹²⁶. Dagegen hatte die Augustana-Feier 1930 im wesentlichen der Deutsche Evangelische Kirchenbund durchgeführt. Sein Vorsitzender, Hermann Kapler, lud offiziell dazu ein mit folgendem Hinweis: „Die Confessio Augustana ist ein wahrhaft ökumenisches und reformatorisches Bekenntnis zugleich.“ Dieser Tatsache sei sich die gesamte evangelische Christenheit bewusst und feiere deshalb das Jubiläum¹²⁷. Über das Feiern hinaus sind wir bis heute nicht substantiell fortgeschritten. Was Verfassungstexte und deren Änderungen praktisch bewirken, bleibe ebenso dahingestellt wie die Frage, was ein historischer Rückblick effektiv nützen kann.

125 Dazu s. W.-D. Hauschild, Jubiläum der Confessio Augustana (KJ 107, 1980, 21-35); Lehmann / Schlink (S. Anm. 73); F. Hoffmann / U. Kühn (Hg.), Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch, 1980.

126 Vgl. W.-D. Hauschild, Lutherfeier 1983: Evangelische Kirche und deutsche Öffentlichkeit (KJ 110, 1983, 9-78).

127 Vierhundertjahrfeier der Augsburgischen Konfession, hg. von der Luther-Gesellschaft, 1931, 1 f.

Aus diesem lassen sich immerhin drei Folgerungen ableiten.

- a) Die CA ist eindeutig bis 1806 das gemeinsame Grundbekenntnis des gesamten deutschen Protestantismus gewesen. Danach hat die überwiegende Mehrheit der Landeskirchen sich im 19. wie im 20. Jahrhundert formal daran gebunden gewusst. In geschichtlicher Hinsicht hat die CA die Existenz des Protestantismus fundiert und dessen kirchliche Identität markiert. Sie gehört also zur Tradition der gesamten Evangelischen Kirche in Deutschland.
- b) Was die Geltung inhaltlich bedeutet hat für Theologie, Verkündigung und kirchliche Ordnung, ist ziemlich unklar. Der Begriff „Norm“ hat nur teilweise zur Orientierung dienen können, ebenso die Verpflichtung auf ein Corpus Doctrinae.
- c) Das Nebeneinander von CA Invariata 1530 und CA Variata 1540 hat verfassungsrechtlich bis 1806 und danach auch praktisch-innerkirchlich eine erhebliche Rolle gespielt. Die theologische Arbeit hat in der Vergangenheit nur ganz wenig die Differenz wie die Konvergenz beider Textformen untersucht. Doch es dürfte eine wichtige Aufgabe sein, diesen Aspekt nun sowohl in historischer als auch in dogmatischer Perspektive spezifiziert zu bearbeiten.

Die Confessio Augustana in den reformierten Kirchen Deutschlands

Dass die deutschen Reformierten sich nicht nur bis zum Ende des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation, sondern auch darüber hinaus weitgehend als auf dem Boden der Confessio Augustana (= CA) stehend betrachteten, ist eine Tatsache. Problematisch war nicht das Verhältnis der Reformierten zur CA, problematisch war für sie vielmehr, dass das konkordistische Luthertum ihnen das Recht abstritt, sich auf die CA zu berufen. In den Augen der Lutheraner galten die Reformierten eben nicht als Augsburger Konfessionsverwandte. Trotz ihrer Berufung auf sie, besaß die CA für die Reformierten allerdings immer eine andere Bedeutung als für die Lutheraner. Das betraf nicht nur ihre Interpretation. Vielmehr machten die deutschen Reformierten die kirchliche Einheit mit ausländischen reformierten Kirchen niemals abhängig von der Anerkennung eines bestimmten Bekenntnisses. Es bestand daher auch niemals ein tiefgreifendes Bedürfnis nach einem reformierten Einheitsbekenntnisses. Die CA hatte für die deutschen Reformierten immer nur eine Bedeutung im deutschen Kontext; sie wurde von ihnen deshalb als grundlegendes Bekenntnis angesehen, weil sie das reformatorische Bekenntnis der evangelischen Stände im Reich war, das diese von den Katholiken abgrenzte und zugleich auch die von den Reformierten akzeptierte Basis der Religionsgespräche mit den Katholiken abgab.

1. Die CA und ihre Versionen

Um die Frage zu beantworten, wie die reformierten Kirchen Deutschlands sich zur CA verhalten haben und verhalten, muss vom Augsburger Religionsfrieden von 1555 ausgegangen werden. Denn als Teil des Reichstagsabschieds wird hier zur Sicherung des Landfriedens auch in bezug auf die Religionsspaltung erklärt, dass die „kaiserliche Majestät, [...] auch Kurfürsten, Fürsten und Stände des Heiligen Reiches keinen Stand des Reiches der Augsburgischen Konfession wegen [...] gewaltsam überziehen [...] oder sonst gegen sein [...] Gewissen, Wissen und Wollen von dieser Augsburgischen Konfession, Religion, Glaube, Kirchengebräuche, Ordnungen und Zeremonien [...] in andere Wege drängen [...], sondern bei solcher Religion [...] friedlich bleiben lassen“ sollen¹. Damit wird neben den Altgläubigen den Ständen, die sich zur Augsburgischen Konfession bekennen, die Anerkennung und der Schutz des Reiches zugesichert. Und zwar erstreckt sich dieser Schutz außer auf die Altgläubigen ausschließlich auf die Anhänger der Augsburgischen

¹ Quelle: K. Brandt (Hg.), Der Augsburger Religionsfriede vom 25. September 1555, 1927...; zit. nach H.K. Obermann (Hg.), Die Kirche im Zeitalter der Reformation (KTGQ 3), 1981, 233.

Konfession. Denn es heißt ausdrücklich, dass „alle anderen, die den beiden genannten Religionen nicht anhängen, in diesem Frieden nicht gemeint, sondern gänzlich ausgeschlossen sein“². Das bedeutet, dass die Vertreter solcher Positionen, die von der CA abgelehnt werden, nicht am Religionsfrieden teilhaben. Nun wird aber in der deutschen Fassung der CA von 1530 die Abendmahlslehre Zwinglis verworfen. Denn in CA 10 wird in enger Anlehnung an die Abendmahlsauffassung, wie Luther sie kurz zuvor im Streit mit Zwingli vertreten hatte, vom Abendmahl gelehrt, „daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgeteilt und genommen werde“. Es folgt die förmliche Verwerfung der Gegenlehre: „Derhalben wird auch die Gegenlehr verworfen“³. Zwar wird Zwingli nicht ausdrücklich genannt, aber dass er mit zu den Vertretern der Gegenlehre zu rechnen ist, steht außer Zweifel. Die lateinische Fassung des Abendmahlsartikels der CA von 1530 enthält hingegen weder eine förmliche Verwerfung, sondern nur eine Ablehnung anders Lehrender, noch deckt sich die dort vertretene Abendmahlslehre ohne weiteres mit derjenigen Luthers. Es ist nicht in Anlehnung an die Terminologie des Transsubstantiationsdogmas von 1215 davon die Rede, dass der wahre Leib und das wahre Blut Christi wahrhaftig unter der Gestalt des Brotes und Weines gegenwärtig seien. Vielmehr heißt es nur, dass Leib und Blut Christi im Abendmahl gegenwärtig seien. Auch wird nicht erwähnt, dass Leib und Blut nicht nur ausgeteilt, sondern auch genommen werden. Stattdessen begnügt man sich mit der Aussage, dass Leib und Blut den Nießenden im Abendmahl ausgeteilt werden. Die im deutschen Text implizierte *manducatio impiorum* fehlt also im lateinischen Text. Nun spricht zwar die Tatsache, dass sowohl die deutsche als auch die lateinische Version der CA von den evangelischen Ständen verabschiedet wurde, dafür, dass man zwischen beiden Fassungen keinen Widerspruch sah. Aber die Unterschiede zwischen ihnen sind gleichwohl gravierend. Die lateinische Fassung ist offener und deshalb mehrdeutiger und spiegelt vermutlich bereits die sich von Luther immer stärker entfernende eigene Abendmahlslehre Melanchthons⁴.

Es war nötig, auf die unterschiedlichen Fassungen von CA 10 einzugehen, weil erstens der Abendmahlsartikel der einzige zwischen Lutheranern und Reformierten später strittige Artikel in der CA ist, zweitens dieser Artikel schon in der CA von 1530 verschiedene Deutungen zulässt, je nachdem, an welcher Fassung man sich orientiert, und drittens schließlich durch ihre Verabschiedung durch die evangelischen Stände beide Fassungen von ihnen als gleichwertig anerkannt wurden, ohne dass man die theologischen Unterschiede wahrnahm. Bereits die unterschiedliche

2 Ebd.

3 BSLK 64.

4 Vgl. W. H. Neuser, Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519-1530) /BGLRK 26), 1968, 447ff. Zu Verwerfung und Ablehnung der Gegenlehre vgl. H.-W. Gensichen, Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts (AGTL 1), 1955, 75f.

Fassung des Abendmahlsartikels im deutschen und lateinischen Text der CA von 1530 macht es unmöglich, von einer völlig eindeutigen Abendmahlslehre der CA zu sprechen. Sie ließ durchaus Präzisierungen und Modifikationen zu, was ja auch durch die Tatsache belegt wird, dass Melanchthon sich nicht scheute, die CA gerade im Abendmahlsartikel in den späteren Auflagen seit 1540 umzuformulieren. Er hätte diese Umformulierungen kaum vorgenommen, wenn er sie nicht erstens als vom evangelischen Bekenntnisverständnis her grundsätzlich möglich und erlaubt und zweitens als Verbesserungen empfunden hätte. Zumal in der Wittenberger Konkordie von 1536 gerade in der strittigen Abendmahlsfrage von den Oberdeutschen eine Position vertreten worden war, die auch von den Wittenbergern mitgetragen werden konnte, sah sich Melanchthon genötigt, CA 10 neu zu formulieren. Die Veränderungen, die er auch sonst an der CA vornahm, standen im Zusammenhang mit der in der Wittenberger Konkordie erzielten Einigung und der Religionspolitik des Schmalkaldischen Bundes, der die veränderte CA auch annahm⁵. Die CA Variata wurde so zum Bekenntnis des Schmalkaldischen Bundes, ohne dass man in ihr einen Widerspruch zur CA Invariata erblickt hätte. Sie galt als die „erklärte und in etwas gemehrte“ CA. Gleichwohl besteht zwischen dem Abendmahlsartikel selbst der lateinischen Fassung der Invariata und dem der Variata ein erheblicher Unterschied. Die gegenüber dem deutschen Text bereits weite Formulierung der lateinischen Invariata wird noch einmal geweitet. Jetzt heißt es, „daß den Nießenden mit Brot und Wein wahrhaftig Leib und Blut Christi dargeboten werden“⁶. Statt von wahrhafter Gegenwart und Austeilung ist jetzt nur noch von der wahrhaften Darbietung von Leib und Blut die Rede, die mit der Darbietung von Brot und Wein erfolgt. Jede Aussage über die Art der Präsenz von Leib und Blut Christi fehlt ebenso wie der Hinweis auf die *manducatio impiorum* oder *indignorum*. Selbst von der Ablehnung anderer Abendmahlsauffassungen schweigt der Artikel. Es wundert daher auch nicht, dass Calvin, der mit Bucer und Capito als Vertreter Straßburgs an den Religionsgesprächen in Hagenau 1540, Worms 1540/41 und Regensburg 1541 teilnahm, zumindest die Variata akzeptierte und selbst unterschrieb⁷. Inhaltlich hatte Calvin also an der Variata, auch was deren Abendmahlsartikel betrifft, nichts anzusetzen.

Von dieser Anerkennung der Variata rückte Calvin auch dann nicht ab, als es aufgrund der Einigung zwischen ihm und Bullinger in der Abendmahlsfrage zum zweiten Abendmahlsstreit kam. Dass Calvin dem im wesentlichen von Bullinger inspirierten Consensus Tigurinus von 1549 seine Zustimmung erteilte, wurde als Hinneigung zum Zwinglianismus gedeutet, zumal der Konsens die Gegenwart von Leib und Blut Christi unter den Elementen ausdrücklich ablehnte. Damit hatte sich

5 Vgl. W. Maurer, *Confessio Augustana Variata* (ARG 53, 1962, 97-151), 101ff.

6 BSLK 65.

7 Vgl. H. Leube, *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie*, Bd.1: Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland, (1928) 1966, 15.22ff.39ff.107.

Calvin in den Augen konsequenter Lutheraner als Sakramentierer erwiesen, der nicht mehr auf dem Boden der CA stand. Als Johannes a Lasco den Consensus Tigurinus in seiner „Tractatio“ von 1552 als eine von allen Protestanten akzeptierbare Konkordie pries und der Hamburger Superintendent Joachim Westphal zu einer Kritik der reformierten Abendmahlslehre ansetzte, bezog sich Calvin mit seiner „Defensio“ 1555 auch auf den Abendmahlsartikel der Variata. Ausdrücklich erklärte er, dass man im Consensus Tigurinus nichts anderes finde als in der CA, wobei er den Abendmahlsartikel der Variata zitierte⁸. Den Zürchern, die Luther für den Autor der Variata gehalten hatten, legte er dar, dass Melanchthon für das Wormser Religionsgespräch CA 10 geändert habe. Daraufhin hätten die Papisten die Evangelischen als Zwinglianer und Fälscher attackiert, doch sei ihre Kritik von den Evangelischen zurückgewiesen worden. Fast einstimmig hätten sie die Abschwächung des Abendmahlsartikels in der Variata angenommen, und die Einwände Amsdorfs gegen Bucers Verteidigung der Variata seien ignoriert worden⁹. Während Bullinger die Variata ablehnte, hatte Calvin in Deutschland, und zwar nur hier, immer zu ihrer Annahme geraten. Als man in Straßburg 1553 von Petrus Martyr, dem Lehrer am Gymnasium, und Garnier, dem Prediger der französischen Gemeinde, die Unterschrift unter die Variata verlangte, riet Calvin Garnier zu, wogegen Bullinger Martyr die Zustimmung zu ihr nur erlaubte, wenn man sie richtig und angemessen verstehe¹⁰. Was die Variata betrifft, zögerte Calvin also nicht, sie als Bekenntnis des deutschen Protestantismus theologisch anzuerkennen. Als Westphal unter Berufung auf den Abendmahlsartikel der Apologie Calvins Zitation des Abendmahlsartikels der Variata ebenso wie die Meinung zurückwies, dass der Artikel mit dem Abendmahlsverständnis des Consensus Tigurinus übereinstimme, antwortete Calvin in seiner „Secunda defensio“ von 1556, dass nicht Westphal, sondern nur Melanchthon selbst als sein Autor über den Sinn des Abendmahlsartikels der Variata entscheiden könne¹¹. Der Abendmahlsstreit entwickelte sich so zu einem Streit um die Interpretation der CA.

Inzwischen war im Augsburger Religionsfrieden von 1555 den Anhängern der Augsburgischen Konfession die Anerkennung und der Schutz des Reiches zugesichert worden. Dabei hatte man bewusst darauf verzichtet, sich auf eine bestimmte Version der CA festzulegen. Den evangelischen Fürsten konnte letztlich nicht daran gelegen sein, den Protestantismus durch den Streit um die richtige Auslegung der CA zu schwächen. Mit der Augsburgischen Konfession ist im Augsburger Religionsfrieden somit die CA allgemein gemeint, und das heißt unter Einschluss ihrer verschiedenen Versionen. Doch der Religionsfriede verzichtete nicht nur auf eine

8 Vgl. J. Calvin, *Defensio sanae et orthodoxae de sacramentis eorumque vi fine usu et fructu* (1555) (in: Ders., *Opera quae supersunt omnia*, hg. von G. Baum / E. Kunitz / E. Reuss, Bd. 9 [CR 37], 1870, 1–40), 18f.

9 Vgl. Brief Calvins vom 13.11.1554 (in: J. Calvin, *Opera* [s. Anm. 8] Bd.15 [CR 43], 1876, 303–307), 305f.

10 Vgl. Brief Calvins vom 10.12.1554 (in: aaO 336f).

11 Vgl. J. Calvin, *Secunda defensio piaie et orthodoxae de sacramentis fidei contra Ioachimi Westphali calumnias* (1556) (in: Ders., *Opera* [s. Anm. 8], Bd. 9 [CR 37], 41–120), 70.

präzise Identifikation der Augsburger Konfession, sondern er konnte zudem nicht von einem Katholiken und Protestanten gemeinsamen Bekenntnisbegriff ausgehen. Was die Zugehörigkeit zur Augsburger Konfession theologisch für deren Anhänger bedeutete, blieb diesen selbst zur Entscheidung überlassen. Dasselbe traf auch auf die Interpretation dessen zu, was unter der Augsburger Konfession inhaltlich zu verstehen ist und welche Interpretation gegebenenfalls die Grenzen der Zulässigkeit überschreitet. Von den Anhängern der Augsburger Konfession selbst hing es auch ab zu entscheiden, welche alten Lehrdokumente sich in Übereinstimmung mit der Konfession befanden und ob neue Lehrdokumente sich auf ihrem Boden bewegten. Zu erklären, was unter der Augsburger Konfession zu verstehen sei, blieb somit der Interpretation ihrer Anhänger vorbehalten. Das ändert nichts an der Tatsache, dass, um in den Schutz des Augsburger Religionsfriedens zu gelangen, man sich auf evangelischer Seite an die CA halten musste. Das wird deutlich, wenn man einen Blick auf die verschiedenen Flüchtlingsgemeinden wirft, die in Territorien des Reichs um Aufnahme nachsuchten. Als a Lasco 1555 nach Frankfurt zu den anderen Teilen der Londoner Flüchtlingsgemeinde stieß, die dort Zuflucht gefunden hatten, verlangte man auch von ihm als dem Leiter der flämischen Sektion die Anerkennung der CA. Und als man ihm vorwarf, in der Abendmahlslehre von der CA abzuweichen, berief er sich auf den Abendmahlsartikel der Variata und auf Melanchthon als deren Autor, während er die Apologie der CA ablehnte¹². Doch die Reaktion Westphals zeigt, wie strittig die Interpretation der CA inzwischen geworden war. Denn in seinem „Responsum ad scriptum Joannis a Lasco, in quo Augustanam Confessionem in Cingilanismum transformat“ bezichtigte er a Lasco 1557, die CA zwinglianisch umzudeuten. Er wollte ihn also als Sakramentierer entlarven, was den Verlust des Schutzes des Augsburger Religionsfriedens zur Folge gehabt hätte. Auch ein Gespräch mit Johannes Brenz in Stuttgart führte dazu, dass trotz a Lascos Berufung auf die CA Brenz ihm die Berechtigung dazu bestritt. Als a Lasco kurz darauf nach Polen zurückkehrte, konnte er dies nur, indem er König Zygmunt August gegenüber erklärte, auf dem Boden des Augsburger Bekenntnisses zu stehen. Seinem Schreiben an den König legte er ein Bekenntnis bei, von dem man annimmt, dass es sich bei ihm um die *Confessio Saxonica* oder die *Repetitio Confessionis Augustana* handelte, die Melanchthon 1551 für das Trienter Konzil verfasst hatte¹³. Auch Victor Poullain, der Leiter des französischen Teils der Londoner Flüchtlingsgemeinde, wurde vom Rat der Stadt Frankfurt dazu aufgefordert, die CA zu unterzeichnen. Als er ihm 1557 anbot, die *Confessio Saxonica* zu unterschreiben, die sich ja als von Melanchthon selbst verfasste Wiederholung der CA versteht, unterstützte zwar Melanchthon den Vorschlag¹⁴. Aber der Rat, der sich

12 Vgl. J. a Lasco, *Purgatio ministrorum in Ecclesia Peregrinorum Francofurti, adversus eorum calumnias, qui ipsorum doctrinam de CHRISTI Domini in Coena sua praesentia dissensionis accusant ab AUGUSTANA confessione* (1556) (in: Ders., *Opera tam edita quam inedita/Vitam auctoris*, hg. von A. Kuyper, Amsterdam/S/Gravenhage 1866, Bd.1, 243–268), 257f.

13 Vgl. Zum Ganzen O. Bartel, Jan Laski, aus dem Polnischen übersetzt von A. Starke, 1981, 195f.

14 Vgl. W. Neuser, Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster (in: C. Andresen [Hg.], *HDThG* 2, 1980, 165–352), 283.

damit nicht begnügte, wies die Exulanten aus, weil sie in seinen Augen nicht auf dem Boden der Augsburgischen Konfession standen. Etwas anders stellte sich die Lage in Wesel dar, wo der Rat der Stadt den Leiter der dortigen französischsprachigen Flüchtlingsgemeinden gleichfalls aufforderte, die CA zu unterzeichnen. Doch trotz der goldenen Interpretationsbrücken, die ihm Melanchthon baute, weigerte sich Francois Perucelle 1556 aufgrund seines zwinglianischen Abendmahlsverständnisses, seine Unterschrift unter die CA zu setzen¹⁵. Auch in Wesel mussten die Exulanten schließlich die Stadt verlassen, weil sie sich nicht als Anhänger der Augsburgischen Konfession zu erkennen gaben. Als Melanchthon selbst auf dem Wormser Kolloquium 1557 auf Drängen der Gnesiolutheraner und unter Verweis auf die CA gegen das zwinglianische Abendmahlsverständnis Stellung bezog, sah Calvin, der sich ja mit den Zürchern in der Abendmahlsfrage geeinigt hatte, darin mit Recht eine für ihn inakzeptable Verurteilung der Schweizer, die die CA ja niemals angenommen hatten. Dass die CA die einzige Formel sein sollte, der alle zustimmen müssen, um als rechthgläubig zu erscheinen, wollte ihm nicht einleuchten, auch wenn er die CA für das verbindende gemeinsame Bekenntnis der deutschen Protestanten hielt. Gerade die Tatsache, dass er selbst der CA seine Zustimmung erteilt hatte, unterschied ihn von den unter dem Einfluss Zwinglis stehenden deutschschweizerischen Kirchenvertretern, die in der Verurteilung der Sakramentierer immer sich selbst verurteilt sehen mussten.

2. Die CA und die Kritik an der Alleingeltung der Invariata

In eine neue Phase traten die Auseinandersetzungen um die CA mit dem Übertritt des Pfälzer Kurfürsten Friedrich III. in das reformierte Lager. Der Übergang erfolgte auf dem Hintergrund des Heidelberger Abendmahlsstreits 1560, in dem ein Gutachten Melanchthons dafür sorgte, dass die streng lutherische Abendmahlslehre in der Kurpfalz nicht akzeptiert wurde. Auf dem im folgenden Jahr stattfindenden Naumburger Fürstentag, der eigentlich der Beendigung des Streits zwischen Philippisten und Flacianern dienen sollte, aber den Graben letztlich nur noch vertiefte, unterschrieben die versammelten Fürsten, darunter auch Friedrich III., zwar die Invariata. Aber zugleich setzten sie ihre Unterschrift unter die neue Präfation, mit der zusammen die CA Kaiser Maximilian übergeben werden sollte. In der Präfation wird jedoch ausdrücklich die Variata als authentische Interpretation der CA bestätigt und die Abendmahlslehre Melanchthons so anerkannt. Damit hatte der Pfälzer Kurfürst zumindest eine Anerkennung der Variata als legitimer Deutung der CA erreicht, auch wenn er sich mit seinem eigenen Wunsch, die auf dem Wormser Religionsgespräch von kaiserlicher Seite als rechte Augsburgische Konfession approbierte Variata für die geplante Unterzeichnung zu wählen, nicht hatte

¹⁵ Vgl. Brief Melanchthons vom 19.11.1556 (in: Ph. Melanchthon, *Opera quae supersunt omnia*, hg. von K.G. Bretschneider, Bd. 8 [CR 8], 1841, 908-910).

durchsetzen können¹⁶. Als ihn nach der Einführung des Heidelberger Katechismus und der Kirchenordnung in der Pfalz 1563 Herzog Christoph von Württemberg, Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken und Markgraf Karl von Baden in einem Sammel-schreiben aufforderten, sich vom Calvinismus loszusagen, antwortete ihnen der Kurfürst, er habe sich jederzeit zu keiner anderen Glaubensnorm als zur Heiligen Schrift bekannt. Sein Bekenntnis sei daher identisch mit dem der Augsbургischen Konfession und der Apologie, die er mit den anderen Fürsten in Naumburg zusammen mit der Präfation als schriftgemäß unterschrieben habe. Zu der Augsburgischen Konfession und Apologie bekenne er sich auch jetzt noch, und er gestatte in seinen Landen keine der CA und Apologie entgegengesetzte Religion und Lehre¹⁷. Friedrich berief sich dabei außer auf den Naumburger Fürstentag auf den Frankfurter Rezess von 1558, der auf einem Gutachten Melancthonos beruhte. Danach soll die wahre Lehre außer in den drei altkirchlichen Glaubensbekenntnissen in der CA und der Apologie enthalten sein. Die Abendmahlslehre des Gutachtens war völlig melanchthonisch, und der Kurfürst vertrat in seinem Antwortschreiben die Ansicht, dass der Heidelberger Katechismus von ihr nicht abweiche. Aber sowohl die Absender des Sammelbriefes als auch Kaiser Maximilian, dem der Kurfürst den Heidelberger Katechismus zur Begutachtung zugesandt hatte, nahmen Friedrich die Berufung auf die CA nicht ab. Vielmehr beanstandete der Kaiser vor allem die Abendmahlslehre des Katechismus, die in seinen Augen nicht mit der Augsburgischen Konfession übereinstimmte, sondern Zwingli zuneigte¹⁸. Noch schärfer reagierte Maximilians Vater Ferdinand, der den Kurfürsten zu der von der CA verdamnten zwinglianischen oder calvinistischen Lehre sich hinbewegen sah, so dass ihm der Verlust des Religionsfriedens drohe¹⁹.

Der Pfälzer Kurfürst musste also ernsthaft befürchten, den Schutz des Augsburger Religionsfriedens zu verlieren, und dies umso mehr, als nicht nur der Kaiser, sondern auch die streng lutherisch gesinnten Nachbarfürsten, der Herzog von Württemberg, der Markgraf von Baden und der Pfalzgraf, ihn des Abfalls von der CA bezichtigten. Gleichwohl blieb eine Isolierung Friedrichs durch die evangelischen Stände auf dem Augsburger Reichstag von 1566 schließlich aus. Sie hätte nicht nur das Eingeständnis vor dem Kaiser bedeutet, dass der Protestantismus als Einheit gegenüber der Partei der Altgläubigen zu existieren aufgehört habe. Sie hätte darüber hinaus vielmehr auch bedeutet, dass man sich vom Kaiser und den Altgläubigen hätte vorschreiben lassen, wie denn die CA angemessen zu interpretieren sei. Als der Kaiser dem Kurfürsten die Abweichung von der CA vorhielt und ihn aufforderte, sich den Bestimmungen des Religionsfriedens gemäß zu verhalten,

16 Vgl. W. Hollweg, *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses* (BGLRK 17), 1964, 99.

17 Vgl. H. Hepp, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1581*, Bd. 1: 1555-1562, 1852; Bd. 2: 1563-1574, 1853; Bd. 3: 1574-1577, 1857; Bd. 4: 1577-1581, mit Fortsetzung bis zum Jahre 1583, 1859. Hier: Bd. 2, Beilage III, S. 13f.

18 Vgl. aaO Beilage I, 3.

19 Vgl. Hollweg (s. Anm. 16), 71.

erklärte Friedrich erneut wie schon bei vorangegangenen Anlässen, dass er den Frankfurter Rezess und in Naumburg die CA unterschrieben habe. Er bekannte sich auch ausdrücklich zum Heidelberger Katechismus, den er offenbar in völliger Übereinstimmung mit der CA sah²⁰. Die evangelischen Stände nahmen angesichts der kaiserlichen Drohung mit Strafmaßnahmen gegen ihn den Pfälzer in Schutz, indem sie erklärten, dass der Kurfürst zwar in der Abendmahlslehre von ihrem eigenen Verständnis der CA abweiche, dies aber kein Grund sei, ihn vom Religionsfrieden auszuschließen. Zudem bestanden sie darauf, dass das Urteil, ob jemand der Augsburger Konfession verwandt sei oder nicht, niemandem zustehe, der sich nicht selbst zu diesem Bekenntnis halte²¹. Damit war jedenfalls von Seiten der evangelischen Stände der Pfälzer als der Augsburger Konfession zugehörig und somit vom Religionsfrieden nicht ausgeschlossen anerkannt worden. Noch im selben Jahr erschien in Heidelberg eine Schrift mit dem Titel „Augsburger Confession, derselben Apologia und Repetition, auch Frankfurtschen Abschieds Lehre von Sacramenten, mit ihren eignen Worten und Fragestücke gestellt“, die eine Rechtfertigung des Heidelberger Katechismus aus der CA in ihren verschiedenen Versionen liefern sollte²². Doch spätestens mit der Erfurter Konferenz 1569 endete das Bemühen der evangelischen Stände, sich als eine Einheit zu präsentieren. Erst jetzt begann die Konfessionalisierung innerhalb des auf dem Boden der CA stehenden deutschen Protestantismus.

Für den Prozess der reformierten Konfessionalisierung spielen außerdeutsche Bekenntnisse nur eine marginale Rolle. So wurde zwar Bullingers *Confessio Helvetica Posterior* auf Veranlassung Friedrichs III. gedruckt, und Friedrich war es auch gewesen, der von dem Zürcher eine Darstellung der evangelischen Lehre verlangt hatte. Aber die ursprünglich als Privatschrift verfasste *Confessio Helvetica Posterior* erlangte zwar bald in den deutschsprachigen Kantonen der Schweiz, in Schottland und Polen Bekenntnisrang bei den Reformierten, niemals jedoch in den Territorien des Reichs, also im Geltungsgebiet des Augsburger Religionsfriedens. Auch die *Confessio Gallicana* und die *Confessio Belgica* bildeten zwar seit der Emdener Synode von 1571 für die niederländischen Exulantenkirchen die Bekenntnisgrundlage, nicht aber für die deutschen reformierten Wirtsgemeinden, die sich auf dem Boden der CA bewegten. Gerade im Zusammenhang des lutherischen Konkordienwerks, also der lutherischen Konfessionalisierung, flammte jedoch der Streit um die CA erneut auf. Der endgültige Durchbruch gelang dem von Andreae und Chemnitz betriebenen Konkordienwerk durch den Sturz des als Kryptocalvinismus denunzierten Philippismus in Kursachsen, wo bis dahin das noch von Melancthon zusammengestellte *Corpus Doctrinae Christianae* als Lehrgrundlage der Landeskirche

20 Vgl. Hepppe, *Geschichte* (s. Anm. 17), Bd. 2, 127.

21 Vgl. aaO 129ff.

22 Vgl. aaO 149.

gedient hatte. Es enthielt unter anderem die deutsche Version der CA von 1533 und die lateinische von 1542, die Apologie und die Confessio Saxonica. Die neue Konkordien­schrift sollte nun in den Kirchen Augsburgischer Konfession an die Stelle der von Landeskirche zu Landeskirche variierenden Corpora Doctrinae treten. Als die Vorform der Konkordienformel, das Torgische Buch, 1576 zur Begutachtung an die einzelnen evangelischen Stände versandt wurde, übergang man Friedrich III. zunächst. In seinem Testament bekannte er sich übrigens noch einmal zur CA und Apologie, mit denen der Heidelberger Katechismus übereinstimme²³. Dass Friedrich dem Konkordienwerk ablehnend gegenüberstand, wusste man. Umso erstaunlicher war aber, dass auch sein Sohn, der lutherisch gesinnte Kurprinz Ludwig, das Torgische Buch verwarf. Aus der oberpfälzischen Residenz Amberg schrieb er am 5. September 1576 an den Kurfürsten August von Sachsen, dass er zwar nicht so sehr theologische Bedenken gegen die einzelnen Lehren habe. Aber es wundere ihn, dass die Variata wie auch die Confessio Saxonica, die doch nicht nur von allen evangelischen Ständen, sondern auch im sächsischen Corpus doctrinae als legitime Interpretation der CA anerkannt worden seien, neben der CA von 1530 nicht mehr akzeptiert würden²⁴. Auf Ablehnung stieß das Torgische Buch auch in Hessen und in Anhalt, wo der Landesherr Joachim Ernst erklärte, dass es das Beste sei, einfach bei der CA stehen zu bleiben²⁵. In Bremen verhielten sich die Theologen gleichfalls ablehnend, und zwar unter Berufung auf die CA und Apologie sowie Melanchthons Corpus doctrinae²⁶. Nachdem man in Kloster Bergen bei Magdeburg das Torgische Buch in das Bergische Buch umgewandelt hatte, das bereits mit der Konkordienformel identisch war, holte man wieder die Gutachten der Stände ein, und wieder gelangten neben anderen die Kurpfalz, Hessen, Anhalt und Bremen zu einer ablehnenden Haltung. In Bremen stieß sich der dortige Superintendent Marcus Mening auch an der Ausscheidung der Variata und der Confessio Saxonica. Besonders interessant ist die Begründung, die Wilhelm von Hessen für seine Ablehnung dem Pfälzer Kurfürsten Ludwig schriftlich vortrug:

„da die Augsb. Conf. angezogen wird, das von uns angefochtene Wort ‚unverändert‘ nochmals hinzugesetzt, dadurch dann wir die Stände uns selbst unsere Lehre und Lehrern notam quandam levitatis et inconstantiae inuriren, und unsern Widersachern um so viel mehr zum Calumniiren Ursach geben, als ob wir von demjenigen, was ohne Zweifel mit gutem Rat und Vorbedacht in den andern Editionibus hinzugesetzt, abfielen, und uns dessen begeben, da doch die locupletirte Confession nicht allein bei Lebzeiten D. Luthers verbessert, und also verbessert auf dem Colloquio zu Regensburg u. Worms in annis 41 u. 42 communi consilio vorgebracht, sondern auch in anno 61 auf damals gehaltenem Conventu zu Naumburg von allen damals anwesenden Chur- und Fürsten solenniter de novo approbirt worden, und dessen hernach in anno 62 auf gehaltenem Wahltage zu Frankfurt gegen Kaiser Ferdinand – in Ew. Liebden und aller anderer Stände Augsburgischer Confession persönlicher Anwesenheit ausdrückliche Erklärung geschehn ist. Ob nun wol recht und billig ist, daß man sich grade auf die Confession referire, so anno 30 Kaiser Karl überreicht worden, jedoch daß man darum das nachdenkliche Wort ‚unverändert‘

23 Vgl. aaO Bd. 3, 164f.

24 Vgl. aaO 167f.

25 Vgl. aaO 178.

26 Vgl. aaO 213.

vornehmlich in odium Philippi Melchthonis (wie wir uns dünken laßen) dabei setzen, und dadurch – seiner Person und nützlichen Schriften verdächtig machen, – solches dünkt uns unziemlich und uns und dem ganzen Werk der Religion fast unverantwortlich sein.“²⁷

In seinem Antwortschreiben an die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg vom 15. Oktober 1577 nahm Ludwig diese Kritik Wilhelms auf, indem er erklärte:

„Denn wir erstlich nicht sehen, daß die vorgewandten Ursachen so erheblich seien, derowegen wir die Editionen der Augsburgischen Confession trennen und also selbst verdächtig machen sollten, indem man sich auf die erste und ungeänderte alleine berufen thut; und sollen wol die Papisten oder Andern gleichergestalt Anlaß nehmen, auf die erste Edition der Apologie allein zu dringen, in der doch die Transsubstantiation confirmirt wurde, wie aus dem Exemplar zu sehen, so wie Ew. Liebden, dem Kurf. Zu Sachsen hiebevör zugeschickt. Dieweili nun viele andre Fürsten und Stände neben und dergleichen Bedenken haben; hielten wir, der Sache wäre damit abzuhelfen, daß die Wörtlein ‚erste, ungeänderte‘ ausgelassen würden, und wir uns allenthalben auf die Augsb. Conf. simpliciter referiren thäten, inmaßen von unsern Vorfahren vor der Zeit auch geschehen.“²⁸

Wie in Heidelberg reagierte man auch in Kassel negativ auf die Restriktion der CA auf die Invariata. Als der hessische Superintendent Bartholomäus Meier ihm in Braunschweig die Einwände seines Landgrafen vortrug, wandte sich Chemnitz ausdrücklich gegen die Variata von 1540, da sie zumal im Abendmahlsartikel von der Invariata abweiche, wobei er sich auf drei Handschriften der deutschen Version in den Archiven der Pfalz, Mecklenburgs und Weimars bezog²⁹. Die Hessen blieben aber bei ihrer Kritik an der Beschränkung auf die Invariata, zumal man sich dann auch auf die unveränderte Apologie beschränken müsse, in der im Unterschied zur veränderten Apologie die Transsubstantiationslehre gebilligt werde³⁰. Nicht anders verhielt es sich in Anhalt und auch in Straßburg, wo der Rat und Johannes Sturm als Rektor der Hohen Schule die späteren Versionen der CA alle gelten lassen wollten³¹.

Nicht nur in einzelnen deutschen Territorien, sondern auch im protestantischen Ausland befürchtete man, dass die Konkordienformel als lutherisches Einheitsbekenntnis den europäischen Protestantismus spalten werde. Vor allem Elisabeth von England wies auf diese Gefahr hin und bemühte sich, ihr entgegenzusteuern. Auf diesem gesamteuropäischen Hintergrund ist der Konvent zu sehen, zu dem der Pfalzgraf Johann Casimir auf den 27. und 28. September 1577 Vertreter der Kirchen von England, Frankreich, Polen, Ungarn, Böhmen, der Schweiz und der Niederlande nach Frankfurt geladen hatte. Alle eingeladenen Staaten außer der Schweiz, die dem Vorhaben grundsätzlich kritisch gegenüberstand, und Böhmen, dessen Vertreter sich hatten entschuldigen lassen, aber den Konvent grundsätzlich unterstützten,

27 AaO 263, Anm. 1.

28 AaO 265, Anm. 2.

29 Vgl. aaO 276f.

30 Vgl. aaO 286.

31 Vgl. aaO 294, 316f., Anm.1.

sandten Delegierte. Der anders als sein Bruder Ludwig ganz in den Bahnen seines Vaters denkende Pfalzgraf befürchte – so der pfälzische Rat Wenzelslaus Zuleger in seiner Rede zur Eröffnung des Konvents –, dass das Konkordienwerk nur scheinbar auf die CA gegründet werde, während es in Wirklichkeit ein neues Dogma verabschiede und alle Anhänger der Augsburger Konfession, die es nicht teilen, nicht mehr als Augsburger Religionsverwandte betrachte und daher vom Religionsfrieden ausschließe. Der Konvent fasste auf Vorschlag Johann Casimirs hin den Entschluss, die älteren nationalen Bekenntnisse durch Zacharias Ursinus und Hieronymus Zanchi zu einem neuen Einheitsbekenntnis zusammenzuarbeiten und sich dabei einer die Anhänger der CA befriedigenden Ausdrucksweise zu bedienen. In seiner „Supplex conventus Francofurtensis Admonitio“ machte sich der englische Gesandte Hubert Languet noch einmal für die Einheit des gesamteuropäischen Protestantismus stark, zumal die Anhänger der CA Rom nicht weniger verhasst seien als die außerdeutschen Protestanten³². Das Konkordienwerk treibe einen Keil in den Gesamtprotestantismus. Die Gegner der Konkordie stimmten auch durchaus mit der CA überein, nur dass sie sie im Sinne der von Luther gebilligten Variata von 1540 und 1542 interpretierten³³. Das in Frankfurt anvisierte Projekt eines protestantischen Einheitsbekenntnisses scheiterte allerdings rasch am Widerstand der Zürcher, die ein solches Bekenntnis bereits in ihrer inzwischen von zahlreichen reformierten Kirchen anerkannten Confessio Helvetica Posterior zu besitzen meinten. Statt dessen beschlossen Zürich und Genf die Herausgabe einer Harmonie der verschiedenen reformierten Bekenntnisse, um dadurch deren Übereinstimmung zu bekunden. Das Werk mit dem Titel „Harmonia Confessionum Fidei, Orthodoxarum et Reformatarum Ecclesiarum“ wurde von Jean Francois Salvard unter Mitwirkung unter anderem von Beza, Danaeus und de Chandieu erstellt und 1581 in Genf publiziert³⁴. 1583 wurde es von der hugenottischen Nationalsynode in Vitré offiziell angenommen. Es enthält sowohl die Variata von 1540 als auch die Confessio Saxonica von 1551, die auch in dem von Caspar Laurent herausgegebenen „Corpus et Syntagma Confessionum Fidei, quae in diversis Regnis et Nationibus, Ecclesiarum nomine fuerunt authentice editae“ von 1612 aufgenommen sind³⁵.

Trotz des Versuches des sächsischen Kurfürsten, die 1578 auf dem Konvent in Tangermünde versammelten lutherischen Theologen dazu zu bewegen, die Einwände der Kurpfalz und Hessens sowie der englischen Königin gegen die alleinige Autorität der Invariata zu berücksichtigen, hielten die Vertreter des Konkordienwerks an ihrer Ablehnung der späteren Versionen der CA gerade wegen

32 Vgl. aaO Bd. 4, 19.

33 Vgl. aaO 20, Anm. 1.

34 Vgl. Neuser (s. Anm. 14), 348f.

35 Vgl. J.N. Bakhuizen van den Brink, Het convent te Frankfort 27-28 September 1577 en de Harmonia Confessionum (NAKG 32 [1941], 235-280).

des Abendmahlsartikels fest. Auch auf dem Konvent von Langensalza im März 1578 kam Andreae den Hessen nicht entgegen, sondern erklärte, dass die späteren Versionen der CA statt Erläuterungen weit eher Verfälschungen der Invariata seien³⁶. Landgraf Wilhelm unternahm angesichts dieser schroffen Haltung den Versuch, auf in Hersfeld und Schmalkalden vorgesehenen Konferenzen eine Koalition der anti-konkordistischen Stände zu schmieden. In seiner für den Magistrat von Nürnberg bestimmten Instruktion schrieb er Andreae die Absicht zu, nicht nur die Autorität Melanchthons zu stürzen, wobei sie nicht nur dessen Schriften meinen, „sondern auch der locupletirten Augsb. Confession selbst (welche auf beiden Colloquiis zu Regensburg und Worms nicht privato nomine Philippi, sondern in aller Stände Namen solenniter übergeben und darnach auf dem Tage zu Naumburg approbit und bestätigt) nicht verschonen, sondern sie für eine Depravation und Verfälschung non absque magno scandalo nostrae religionis et omnium anteaactorum anziehen dürfen“³⁷. Auf dem von Anhalt veranstalteten Konvent von Zerbst im August 1578 brachte dann Andreae wieder das Argument vor, dass der Frankfurter Rezess ebenso wie die Naumburger Präfation und schon die Variata nicht nur auf Melanchthon zurückgingen, sondern zudem den Calvinisten zugute kämen. Daher müsse man auf die Invariata rekurrieren³⁸. Da der Pfälzer Kurfürst zwar theologisch mit der Konkordienformel übereinstimmte, aber nach wie vor Einwände gegen die alleinige Autorität der Invariata vorbrachte, unternahm Landgraf Wilhelm einen letzten Versuch, Ludwig in das antikonkordistische Lager hinüberzuziehen. Durch seinen Rat Jost Didamar machte er ihm die Folgen der Konkordie klar. Diejenigen Stände, die man als calvinistisch ansehe, würden dadurch des Schutzes des Religionsfriedens beraubt. Daraus ergebe sich aber die Aufgabe, der konkordistischen Seite klar zu machen, dass sich das neue Dogma der Konkordie nicht aus der CA ableiten lasse³⁹. Auf der Schmalkaldener Konferenz im Oktober 1578 bemühten sich die Sachsen und Brandenburger, Ludwigs Einwände gegen die Alleingeltung der Invariata auszuräumen, indem sie erklärten, dass man gar nicht beabsichtige, die späteren Ausgaben der CA zu verwerfen. Vielmehr wolle man nur deren Missbrauch durch die Calvinisten unterbinden. Daher werde man in der Präfation zur Konkordienformel auch herausstellen, dass weder der Frankfurter Rezess noch der Naumburger Fürstentag intendiert hätten, eine der Invariata entgegenstehende Lehre in der Kirche einzuführen⁴⁰. Damit wurde Ludwig schließlich für die Konkordienformel gewonnen. Sein Bruder Johann Casimir hatte demgegenüber bereits in einem Schreiben an Landgraf Wilhelm vom 8. März 1578 erklärt, dass die Konkordie völlig überflüssig sei,

36 Vgl. Hepppe, Geschichte (s. Anm. 17), Bd. 4, 55.

37 Vgl. aaO 63.

38 Vgl. aaO 84.

39 Vgl. aaO 93.

40 Vgl. aaO 99.

„weil man es für eine Declaration der Augsb. Conf. halten und rühmen will. Denn zuvor genugsam publice und privatim mit gemeinem Consens approbirte gründliche, ausführliche und klare derselben, auch über alle Artikel des Bergischen Buchs declarationes vorhanden, als Confessio repetita, der Frankfurtsche Abschied und die Bücher so dem Corpori doctrinae Saxonico einverleibt und publica auctoritate vieler Stände und Kirchen approbirt“⁴¹.

3. Die reformierten Ergänzungsbekenntnisse

Zwar war durch die Präfation zur Konkordienformel der Pfälzer Kurfürst gewonnen worden. Aber Wilhelm von Hessen erklärte, die Hervorhebung der Invariata führe nur dazu, die Väter der Reformation verdächtig zu machen. Die Anhalter Theologen fragten, ob denn die Confessio Saxonica, die von den vornehmsten Kirchen der protestierenden Stände freiwillig angenommen worden sei, durch das Konkordienbuch aufgehoben werde⁴². Joachim Ernst wünschte, an der CA unverrückt festzuhalten. Dass der Pfalzgraf Johann Casimir dem Konkordienbuch ablehnend gegenüberstand, verwunderte nicht, wohl aber erregte es Erstaunen, als der bislang streng lutherische Pfalzgraf Johann von Zweibrücken ins Lager der Gegner der Konkordie überging, wobei ihn nicht zuletzt die Verabschiedung der Konkordie ohne vorhergehende Generalsynode abstieß. In einem Edikt vom 2. Februar 1580 verpflichtete er alle Pfarrer und Lehrer des Landes auf die CA, die Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und Luthers Kleinen Katechismus⁴³. Acht Jahre später gab er einen eigenen reformierten Katechismus heraus. Ebenso lehnte Pfalzgraf Richard zu Simmern die Präfation der Konkordienformel ab. Denn wenn man diese als den eigentlichen Verstand der CA geltend mache, so folge daraus, dass man früher – etwa im sächsischen Corpus doctrinae, vielleicht sogar schon 1530 – die CA nicht richtig verstanden habe⁴⁴. 1583 übernahm Johann Casimir als Vormund des minderjährigen Sohnes seines verstorbenen Bruders die Regierung in der Kurpfalz. Das hatte zur Folge, dass die Konkordienformel in der Kurpfalz schon kurz nach ihrer Einführung ihre Geltung verlor und man statt dessen auf den Boden der CA, wie sie durch die späteren Versionen erläutert worden war, zurückkehrte. Ansonsten galt wieder der Heidelberger Katechismus mit der Kurpfälzischen Kirchenordnung. Man restituierte somit den Konfessionsstand, den die Pfalz unter Friedrich III. gehabt hatte. Daran änderte sich auch nach dem Tode Johann Casimirs 1592 und der damit verbundenen Vormundenschaftskrise nichts, weil die reformierte Partei am Hof Rückhalt bei den inzwischen ins reformierte Lager übergeschwenkten wetterauischen Grafen fand und Ludwig von Sayn-Wittgenstein als Großhofmeister an die Spitze der Pfälzer Regierung trat⁴⁵.

41 AaO 126.

42 Vgl. aaO 149.

43 Vgl. aaO 171f.

44 Vgl. aaO 174.

45 Vgl. V. Press, Die „Zweite Reformation“ in der Kurpfalz (in: H. Schilling [Hg.], Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985 [SVRG 195], 1986, 104–129), 114f.

Gesichert wurde der reformierte Kurs durch die Heirat Friedrichs IV. mit der Tochter Wilhelms von Oranien. Als nach dem Tode Friedrichs IV. angesichts der Frage nach der Vormundschaft seines minderjährigen Sohnes das reformierte Bekenntnis der Kurpfalz erneut auf dem Spiel stand, wurde es schließlich dadurch gerettet, dass die Vormundschaft über den späteren Winterkönig nicht dem lutherischen Pfalzgrafen Philipp Ludwig von Neuburg, sondern dem reformierten Herzog Johann von Pfalz-Zweibrücken und dessen Sohn übertragen wurde⁴⁶. Und als 1598 Pfalz-Simmern an die Kurpfalz fiel, setzte sich schließlich anders als in der Oberpfalz der reformierte Konfessionsstand in der gesamten rheinischen Pfalz durch.

Dieser Übergang verschiedener Territorien nach dem Vorbild der Pfalz in das reformierte Lager vollzog sich auf dem Hintergrund der Kritik an dem lutherischen Konkordienwerk⁴⁷. Dabei wurde zwar immer die Restriktion des konkordistischen Luthertums auf die Invariata ebenso angegriffen wie die Deutung der Konkordienformel als der allein authentischen Interpretation der CA. Aber niemals wurde ernsthaft bezweifelt, dass man sich selbst auf dem Boden der CA bewege, und zwar der CA, wie sie von deren Autor selbst in den späteren Versionen interpretiert und in dieser Interpretation auch von den evangelischen Ständen mehrfach angenommen worden war. So bekannte sich auf der Dillenburger Synode 1578 Nassau-Katzenelnbogen zu der CA, wie sie vom Autor selbst in der Apologie und in der *Confessio Saxonica* erklärt worden sei⁴⁸. Diesen Zusatz hielt man deshalb für nötig, weil der Abendmahlsartikel der Invariata ebenso wie die ursprüngliche Apologie noch die Transsubstantiationslehre zulasse, während Melanchthon in den späteren Versionen davon abgewichen und diese Korrektur auch von allen evangelischen Ständen übernommen worden sei. Das Nassauische Bekenntnis, das die Dillenburger Synode annahm, das „*Scriptum propositum in synodi Dillenburgensis*“, war von Pezel verfasst worden, der, als Kryptocalvinist aus Wittenberg vertrieben, zu diesem Zeitpunkt in Siegen als Schulinspektor diente⁴⁹. Es handelte sich um eine verkürzte Fassung seiner kurz zuvor auf Wunsch Graf Johanns VI. von Nassau-Katzenelnbogen geschriebenen „*Erklärungsschrift der verenderung etzlicher Kirchen-Ceremonien in der graveschafft Catzenelenbogen*“, die von allen in der Dillenburger Kirche anwesenden Pfarrern unterschrieben wurde⁵⁰. Der Übergang zum reformierten Bekenntnis bedeutete in Nassau-Katzenelnbogen ebensowenig wie im benachbarten Sayn-Wittgenstein unter Graf Ludwig I. und in Solms-Braunfels unter Graf Konrad eine Abwendung von der CA, wovon man sich im Gebiet des Wetterauer Grafenvereins

46 Vgl. W.-U. Deetjen, Der Konfessionswechsel im Herzogtum Zweibrücken (in: Schilling, Konfessionalisierung [s. Anm. 45], 98-103), 102.

47 Vgl. J.F.G. Goeters, Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland. Eine Übersicht (in: Schilling, Konfessionalisierung [s. Anm. 45], 44-59), 44ff; Neuser (s. Anm. 14), 272ff.

48 Vgl. Heppe, Geschichte (s. Anm. 17), Bd. 4, 329.

49 Vgl. BSRK LIII.

50 Vgl. ebd.

abwandte, war die konkordistische Interpretation der CA durch deren Reduktion auf die Invariata. Der Übergang in das antikonkordistische Lager war gewiss mitbedingt durch die verwandtschaftlichen Beziehungen zu Wilhelm von Oranien und dessen Dillenburger Exil sowie durch die reformierten Pfarrer, die nach dem Regierungsantritt Ludwigs die Kurpfalz hatten verlassen müssen. Ausdrücklich wurde im Bekenntnis betont, dass die Bekenntnisse der außerdeutschen reformierten Kirchen im Fundament der christlichen Lehre mit der von ihrem Autor selbst interpretierten CA übereinstimmen. Wie in der Pfalz hatte man auch im Wetterauer Grafenverein immer den gesamteuropäischen Protestantismus mit seinen ganz unterschiedlichen Bekenntnissen im Blick. Der Hauptgrund für den Verweis auf die Variata und die späteren Versionen der CA ist auch hier der Abendmahlsartikel, der in der Invariata die Transsubstantiationslehre noch nicht ausschloss⁵¹. Daher heißt es:

„Demnach bekennen wir hiermit öffentlich, daß wir oberührten 10. Art. in der Augsb. Confession auf diese Weise, wie der Autor in demselben selbst erklärt hat, annehmen, und in solchem Verstand Gottes Wort gemäß halten, wie solche Erklärung auf das kürzeste vom gedachten Autor in demselben selbst erklärt hat, annehmen, und in solchem Verstand Gottes Wort gemäß halten, wie solche Erklärung auf das kürzeste vom gedachten Autore in der Repetitione Confessionis Saxonicarum Ecclesiarum scripta, ut offeretur Tridentino Concilio, sowie einhelligem Consens der mehrtheils Stände und Theologen Augsb. Confession damals angenommen und unterschrieben.“⁵²

Damit gehörten Nassau-Katzenelnbogen, Sayn-Wittgenstein und seit 1582 auch Solms-Braunfels zu jenen Territorien, in denen die Kirche auf dem Boden der CA eine spezifisch reformierte Lehre vertrat und sich in ihr mit dem gesamteuropäischen Protestantismus einig glaubte. In der das Dillenburger Bekenntnis erläuternden „Erklärungsschrift der Veränderung etzlicher Kirchen-Cärimonien in der Grafschaft Nassau-Katzenelnbogen“ wird die Zugehörigkeit zur CA nochmals unterstrichen:

„Wir bleiben in den Hauptlehren der Religion bei der Augsburgischen wahren Confession, wie sie vom Autor wiederholt und bestätigt worden ist, und seinen Erklärungen – auch der im Frankfurter Abschied anno 1558 gegebenen Freiheit gemäß haben wir Ceremonien und überbliebene päpstliche Mißbräuche und andern Aberglauben abgeschafft“⁵³.

Von den Bekenntnissen der außerdeutschen Kirchen, mit denen man sich im Einklang weiß, wird allerdings nur die Confessio Helvetica Posterior erwähnt und als die Konfession der reformierten Kirchen außerhalb Deutschlands bezeichnet. 1581 wurden auf einem Klassenkonvent in Dillenburg die Heidelberger Kirchenordnung und der Heidelberger Katechismus eingeführt, und gekrönt wurde der Ausbau des reformierten Kirchenwesens 1584 mit der Gründung der Hohen Schule in Herborn⁵⁴.

51 Vgl. Heppe, Geschichte (s. Anm. 17), Bd. 4, 330ff.

52 AaO 331.

53 AaO 335.

54 Vgl. G. Schmidt, Die „Zweite Reformation“ im Gebiet des Wetterauer Grafenvereins (in: Schilling Konfessionalisierung [s. Anm. 45], 184-213), 184ff.

Der Melanchthonschüler Pezel bildete auch das Verbindungsglied zwischen der reformierten Konfessionalisierung in Nassau-Dillenburg und in Bremen. In der Hansestadt entbrannte ein Streit zwischen dem Erzbischof und dem Magistrat über die rechte Auslegung der CA. Schon seit Hardenbergs Wirken in Bremen gab es hier Widerstand gegen das Melanchthon gegenüber kritischem Luthertum. Die in diesem Zusammenhang aufkommenden Abendmahlsstreitigkeiten führten dann 1572 zur Feststellung einer Lehrnorm, die vom Geistlichen Ministerium unterschrieben und vom Rat gebilligt wurde. Sie trägt den Titel „Des Ministerii zu Bremen einfeltiger und einhelliger verstand und vergleichung in denn fürnehmsten stückenn der Christlichen Lehre, Insonderheit im heiligenn Nachtmahl des Herrenn, so in Gottes Wortt, den Christlichenn Symbolenn, Augsburgischer Confession, uns in dem Corpore doctrinae Philippi [...] begrieffen sind“⁵⁵. Die Konkordienformel ließ aber den Streit neu aufflammen. Als der Magistrat den konkordistischen Pfarrer Jost Glaneus entließ, warf der Erzbischof Herzog Heinrich von Sachsen dem Magistrat in einem Schreiben vom 7. April 1581 vor, dass die Bremer Pfarrer sich zu Unrecht auf die CA und das sächsische Corpus Doctrinae beriefen. Die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg schalteten sich in den Streit ein und forderten den Rat auf, sich an die vom Konkordienbuch bestätigte CA, also an die *Invariata*, zu halten. In seiner Antwort erklärte der Magistrat, dass man auch in Zukunft keine Lehre dulden werde, die mit der CA und dem sächsischen Corpus doctrinae in Widerspruch stehe, zumal man in Bremen sich in der Abendmahlslehre immer an die Bestimmungen des Frankfurter Rezesses gehalten habe. In der „Wahrhaftigen und christlichen Beantwortung der Prediger zu Bremen auf die ihnen zugemeßenen Artikel, darin sie verunglimpft werden“ stellten die Bremer Geistlichen noch im selben Jahr erneut fest, dass sie sich stets an die in Bremen geltenden allgemeinen Konfessionen, nämlich die CA, die Apologie, das sächsische Corpus doctrinae und den Frankfurter Rezess, gehalten hätten⁵⁶. 1584 übernahm schließlich Pezel das Amt des Superintendenten des Geistlichen Ministeriums der Stadt, und 1595 unterschrieben alle Mitglieder des Geistlichen Ministeriums den von ihm verfassten *Consensus Bremensis*, der allerdings erst 1644 vom Rat als geltende Bekenntnisschrift neben den bereits erwähnten Lehrnormen offiziell anerkannt wurde.

Gleich zu Anfang des *Consensus* heißt es, dass „zu unsrer Zeyt in deuschland die Augspurgische Confeßion, die als erste und Elteste evangelische bekenntniß, so von Chur und fürsten und andern Evangelischen ständen im Deutschem Reich, dem papstumb öffentlich entgegen gesetzt, Jedermenniglich bekandt, und als ein merckmah der absonderung vom Bapstumb, biß anhero auch inn den Kirchen dieses Erzstifts Bremen gehalten worden ist“⁵⁷. Weiter heißt es, dass mit der CA „der andern Evangelischen Reformirten Kirchen, außhalb Deutschlandes, öffentlich außgegangene und approbirte Bekendniß, laut der *Harmonia Confessionum Evangelicarum*, im fundament und hauptgrund Christlicher Religion, übereinstimmet“⁵⁸. Man bekennt sich „zu gedachter Augsburgischer Confeßion,

55 BSRK LIV.

56 Vgl. Hepp, *Geschichte* (s. Anm. 17), Bd. 4, 353.

57 BSRK 740.

58 Ebd.

inn dem rechten und gründtlichen verstand, so mitt dem gewissen und unfeilbaren Wort Gottes (deme alles billich underworfen bleibet) übereintrifft“⁵⁹. An der Spitze steht somit das Bekenntnis zur CA. Erst dann folgt die Erklärung, man wolle wegen ihrer Übereinstimmung mit dem Wort Gottes auch „der andern Reformirten Euangelischen Kirchen Confessiones, und dann die erklungen, die in der Apologia Confessionis Augustanae, und Repetitione Confessionis Saxoniarum Ecclesiarum [...] und in vielen andern bewerten schriften gefasset sind, für gut achten und halten“⁶⁰.

Der Consensus erkennt also ausdrücklich die bisher in Bremen geltende Lehrnorm, vor allem die CA, an und setzt sich nur die Aufgabe, den Anspruch der Konkordienformel zu widerlegen, alleine authentische Interpretation der CA zu sein⁶¹.

Enge Verbindungen bestanden, insbesondere durch Hardenberg, zwischen Bremen und Emden, wo 1554 unter Mitbeteiligung a Lascos der „Kleine Emder Katechismus“ mit einer an Bullinger orientierten Abendmahlslehre erschienen war. Die Lehrordnung des Emder Coetus erklärte am 13. Juni 1576 diesen Katechismus neben der CA und Melanchthons „Loci communes“ zur Lehrnorm der ostfriesischen Kirche⁶². Allerdings verschob sich die konfessionelle Situation in Emden im Verlauf der sechziger und siebziger Jahre immer mehr, insofern durch den Zuzug der niederländischen Exulanten der Calvinismus den Spätzwinglianismus a Lascoscher Prägung zurückdrängte. Die Exulanten bildeten keine eigene Fremdgemeinde, sondern wurden in die Emder Kirche integriert, und mit Menso Alting beherrschte seit 1575 ein Niederländer als Hauptprediger der Großen Kirche das geistliche Leben der Stadt. In Emden fand 1571 auch die Gründungssynode der reformierten niederländischen Kirche statt, auf der die Vertreter der verschiedenen Flüchtlingsgemeinden sowohl die Confessio Gallicana als auch die Confessio Belgica als verbindliche Bekenntnisse annahmen und den Genfer wie auch den Heidelberger Katechismus akzeptierten. Wilhelm von Oranien hatte das Projekt einer Generalsynode der Exulanten zwar unterstützt, aber aus politischen Gründen für einen Anschluss an die Augsburgische Konfession plädiert, um so den Schutz des Religionsfriedens zu erlangen. Obwohl die Generalsynode der Niederländer ohne Mitwirkung der Emder Ortskirche abgehalten wurde, nahmen deren Beschlüsse in der Folgezeit unter Menso Alting auch auf sie Einfluss, so dass die Emder Kirche nachhaltig calvinistische Prägung annahm. Das änderte jedoch nichts an ihrer Bekenntnisgrundlage, da sie ja seit der von Alting inaugurierten Coetusordnung von 1576 neben den altkirchlichen Symbolen ausdrücklich die CA, Melanchthons Loci und den Kleinen Emder Katechismus offiziell anerkannte. Die Ordnung wurde auch von Graf Johann unterzeichnet, während sein Bruder und Mitregent, der lutherische Graf Edzard II., die Zustimmung verweigerte. Nach gescheiterten Unionsverhandlungen wurde der

59 Ebd.

60 Ebd.

61 Vgl. J. Moltmann, Christoph Pezel (1539–1604) und der Calvinismus in Bremen (HosEc 2), 1958.

62 Vgl. BSRK L.

Coetus, im zu Edzards Machtbereich gehörenden Emden 1583 verboten, während Graf Johann sein Fortleben in den ihm unterstehenden Ämtern Leer, Stickhausen und Greetsiel garantierte und im September 1583 die Coetusordnung noch einmal bestätigte. Erst die mit Rückendeckung der Generalstaaten erfolgte Emdener Revolution führte 1595 zur Beseitigung des gräflichen Magistrats und damit zur Unabhängigkeit Emdens vom lutherischen Grafen. Im Delftyler Vertrag von 1595, der durch eine kaiserliche Resolution 1597 reichsrechtlich bestätigt wurde, und durch die Emdener Konkordate von 1599 wurde das Verhältnis der Konfessionen in Ostfriesland endgültig geregelt. In den Konkordaten wird die CA als gemeinsame Lehrgrundlage der ostfriesischen Kirche bestimmt. Allerdings wird das Verständnis der CA in der Weise freigegeben, dass sowohl die lutherische als auch die reformierte Interpretation anerkannt werden. Man erkannte also somit zwar nur eine einzige Konfession an, deren Grundlage die CA war, diese aber sowohl in Gestalt der Invariata als auch der Variata, auf die sich die Reformierten bezogen. Damit wurde die reformierte Kirche unter den Schutz des Augsburger Religionsfriedens gestellt. Das Nebeneinander zweier Konfessionen, die beide auf der Grundlage der CA standen, wurde damit gesichert. Die konfessionelle Uniformität wurde jetzt nicht mehr auf die Grafschaft insgesamt, sondern auf die Ortsgemeinde bezogen⁶³. Die Zugehörigkeit zur jeweiligen Ortsgemeinde entschied fortan darüber, ob jemand der lutherischen oder der reformierten Ausprägung der Augsburger Konfession anhing⁶⁴.

Grundsätzlich wird man davon ausgehen müssen, dass sich überall dort, wo sich die reformierte Konfessionalisierung vollzog, dies immer auf dem Boden der CA geschah, die man dann allerdings im Sinne der Variata und der späteren Überarbeitungen Melancthons deutete. So führte etwa in Wesel die Zurückdrängung des strengen Luthertums, das in der vom Rat angenommenen *Confessio Vesaliensis* seinen Ausdruck gefunden hatte, durch den Einfluss der niederländischen Exulanten zu einer immer stärkeren Prägung der Ortskirche durch den Calvinismus. Aber offiziell bekannte man sich auch nach dem entscheidenden Umschwung 1563 zur CA Variata⁶⁵. Der niederrheinisch-westfälische Territorienkomplex Jülich, Kleve, Berg, Mark und Ravensberg, zu dem Wesel gehörte, war insofern einzigartig, als sich hier der durch die niederländischen Exulanten verbreitete Calvinismus trotz des katholischen Herrscherhauses ungehindert ausbreiten konnte, so dass es nicht zu einer konfessionellen Uniformierung kam. Neben katholischen und lutherischen bildeten sich hier reformierte Gemeinden, die sich, da der Herzog auf den Ausbau eines evangelischen landesherrlichen Kirchenregiments verzichtete, presbyterial-synodal

63 Vgl. zum Ganzen A. Rauhaus, *Fürstentum Ostfriesland* (in: E. Lomberg/G. Nordholt/Ders. [Bearb.], *Die evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland. Beiträge zu ihrer Geschichte und Gegenwart*, 1982, 158-177), 171ff.

64 Vgl. H. Schilling, *Reformation und Bürgerfreiheit. Emdens Weg zur calvinistischen Stadtrepublik* (in: B. Moeller [Hg.], *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationgeschichte 1977* [SVRG 190], 1978, 128-161), 128ff.

65 H. Schilling, *Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte* (SVRG 187), 1972, 92.

organisierten. Nach dem Aussterben des Herrscherhauses erklärten Johann Sigismund von Brandenburg und Wolfgang Wilhelm von Pfalz-Neuburg, unter denen – beide damals noch Lutheraner – das Territorium schließlich aufgeteilt wurde, in zwei Reversalien ihren Willen, „die katholische, römische wie auch andere Christliche Religion wie sie sowohl im römischen Reich als diesem Fürstenthumb [...] an einem jeden Ort in öffentlichen Gebrauch und Übung, zu kontinuierieren, zu manutieren, zuzulassen und darüber Niemand in seinem Gewissen noch Exercitio zu turbiren, zu molestiren noch zu betrüben“⁶⁶. Auch wenn der Heidelberger Katechismus vor allem nach der Emdener Synode verstärkt Verbreitung gefunden hatte, kam es erst jetzt auf der ersten Generalsynode der bergischen, jülich-schen und klevischen Reformierten in Duisburg 1610 zur offiziellen Annahme des Heidelberger Katechismus und der Kurpfälzischen Kirchenordnung. Als auch die reformierten Gemeinden der Grafschaft Mark und die meisten Gemeinden der adligen Unterherrschaften und freien Städte 1611 der Generalsynode beitraten, war in einem konfessionell gemischten Gebiet eine reformierte Kirche entstanden, die die territorialen Grenzen überdeckte und von den Territorialherrschern weitgehend unabhängig war. In unmittelbarer Nachbarschaft hatte bereits 1581/82 Adolf von Neuenahr in Moers den Heidelberger Katechismus eingeführt, und durch die Heirat Arnolds von Bentheim-Steinfurt-Tecklenburg-Rheda, der sich an der Hohen Schule in Straßburg unter dem Einfluss Sturms dem Reformiertentum geöffnet hatte, mit der Schwester Adolfs kam es auch in dessen westfälischen Grafschaften zu einer Wende zum Reformiertentum. Auch hier war bereits zuvor in den dreißiger und vierziger Jahren eine Hinwendung zur CA erfolgt, die durch den Übertritt Arnolds zum reformierten Bekenntnis 1573 und die Übernahme der Moerser Kirchenordnung mit dem Heidelberger Katechismus 1587/88 nicht tangiert wurde. 1589 gründete Arnold in Schüttorf eine eigene Hohe Schule nach dem Vorbild Straßburgs und Herborns, die bereits drei Jahre später nach Steinfurt verlegt wurde. Nach dem Tode Arnolds wurde das Herrschaftsgebiet 1609 unter den drei Söhnen geteilt, wobei der Bentheimer Graf Arnold Jobst schließlich auch Steinfurt erhielt. 1613 formulierte die Bentheimer Kirche mit den „Zwölf Artikeln“ ein eigenes Bekenntnis, auf das die Mitglieder des Oberkirchenrats und die Prediger der Grafschaft ebenso wie auf den Heidelberger Katechismus vereidigt wurden⁶⁷.

Anders als in Bentheim stieß der 1602 mit der Einführung des Heidelberger Katechismus vollzogene Übergang Simons VI. von Lippe zum Reformiertentum auf Schwierigkeiten. Der Widerstand Lemgos führte hier dazu, dass die Hansestadt lutherisch blieb, während Lippe-Detmold reformiert wurde. Allerdings berief sich der Graf auf die Variata, um die Übereinstimmung der reformierten Konfession mit

66 F. Petri/ G. Droegge (Hg.), Rheinische Geschichte, Bd. 2: Neuzeit, 1976, 109.

67 Vgl. zum Ganzen H. Klüeting, Die reformierte Konfessions- und Kirchenbildung in den westfälischen Grafschaften des 16. und 17. Jahrhunderts (in: Schilling, Konfessionalisierung [s. Anm. 45], 214–232), 214ff.

dem Augsburger Bekenntnis herauszustellen⁶⁸. Wie in Bentheim wirkte in Lippe Johann von Münster als theologischer Berater, der mit seiner 1608 in Bremen gedruckten Flugschrift „Wahrhaffter bericht, daz es wie etliche [...] schreiben, das die reformirten Kirchen, von der Augsburgischen Confession [...] abgewichen seyn, gantz und gahr nicht war sey: Sondern dass sie viel mehr die rechte Lutheraner [...] zu halten weren“ die Reformierten als die wahren Anhänger der CA herausstellte⁶⁹. Noch schwieriger als in Lippe gestaltete sich der Übergang ins reformierte Lager in Hessen-Kassel. Während Landgraf Wilhelm sich bemüht hatte, eine anti-konkordistische Koalition auf dem Boden der philippistisch interpretierten CA zu schmieden, ging sein Sohn Moritz, der unter seiner Regierung auch Oberhessen mit Marburg und die Grafschaft Katzenelnbogen vereinigte, seit 1592 ins reformierte Lager über. Das bedeutete aber nicht, dass er den Boden der CA verlassen hätte. Vielmehr wollte er durch Verbesserungen in Lehre und Kultus bestimmte reformierte Elemente der sich zur CA bekennenden hessischen Kirche implantieren. Bei diesen Elementen handelt es sich um die alttestamentliche Zählung des Dekalogs, die Durchführung des Bilderverbots, die antiubiquitistische Christologie, die Erwählungs- und die Abendmahlslehre. Auf der Kasseler Generalsynode von 1607 wurden die „Verbesserungspunkte“ von 1605 in das „Christliche und richtige Bekenntnis“ aufgenommen und mit einem neuen Katechismus verabschiedet⁷⁰. Dass man damit nicht von der CA abzuweichen trachtete, geht aus dem Schluss des für die Landgrafschaft nunmehr verbindlichen Bekenntnisses hervor. Dort heißt es: „Und diß ist nun also von obgemelten Artickeln unser einfeltiger und aufrichtiger Glaube und Bekäntnüß in klaren hellen Buchstaben Göttliches Worts fest gegründet, und der Augspurgischen Confession, derselben Apologia, und unser Kirchenordnung nicht zu wider“⁷¹.

Während in Anhalt 1616 wie in anderen Territorien bei ihrem Übergang in das reformierte Lager auch die Kurpfälzische Kirchenordnung und der Heidelberger Katechismus eingeführt wurden, ohne dass man deshalb auf die CA verzichtete, stellt die Entwicklung in Brandenburg einen Sonderfall dar. Denn der Übertritt des Kurfürsten Johann Sigismund zum Reformiertentum am Weihnachtstag 1613 bildete zwar einerseits den Schlussstein in der Reihe der durch das Konkordienwerk verursachten Konfessionswechsel von Herrschern im Reich. Aber im Unterschied zu den vorangegangenen Fällen zog die Hinwendung des Kurfürsten zum reformierten Bekenntnis keinen Konfessionswechsel der Untertanen mehr nach sich. Der Wechsel des Bekenntnisses beschränkte sich vielmehr auf das Herrscherhaus und dessen

68 Vgl. H. Schilling, Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe (QFRG 48), 1981, 176.

69 Vgl. aaO 176.

70 Vgl. BSRG LVf.

71 AaO 821. Vgl. G. Menk, Die „Zweite Reformation“ in Hessen-Kassel. Landgraf Moritz und die Einführung der Verbesserungspunkte (in: Schilling, Konfessionalisierung [s. Anm. 45], 154–183), 154ff; H. Hepp, Die Einführung der Verbesserungspunkte in Hessen von 1604 bis 1610 und die Entstehung der hessischen Kirchenordnung von 1657 als Beitrag zur Geschichte der deutsch-reformierten Kirche, 1889.

unmittelbare Umgebung. Dass der Kurfürst auf die Durchsetzung des neuen Bekenntnisses in seinem Territorium verzichtete, dürfte sich allerdings weniger seiner religiösen Toleranz, als seinem politischen Realitätssinn verdankt haben. Erstens sah er sich dem vehementen Widerstand der brandenburgischen Stände ausgesetzt, die auf dem Boden des konkordistischen Luthertums standen und erklärten, bei der CA Invariata bleiben zu wollen. Zweitens dürften ihm die immensen Probleme vor Augen gestanden haben, die die reformierte Konfessionalisierung in benachbarten Territorien wie etwa Hessen-Kassel mit sich brachte. Und drittens schließlich hatte er möglicherweise bereits die Möglichkeit einer indirekten Wirkung seines Konfessionswechsels auf die lutherische Mehrheit seiner Untertanen bedacht⁷². Der Konfessionswechsel war dabei sicherlich mitbedingt durch das Studium in Straßburg und in Heidelberg, wo er enge Verbindung zu Friedrich IV. unterhalten hatte. Gegenüber dem sächsischen Kurfürsten, der ihn wegen des Übertritts heftig angriff, ließ er erklären, dass sein Glaube der verbesserten CA sei. Durch den Zerbster Superintendenten Füssel ließ er 1614 ein persönliches Glaubensbekenntnis verfassen, die *Confessio Sigismundi*⁷³. In ihr bekennt er sich nicht nur zu dem in der Bibel verfassten Wort Gottes und den ökumenischen Bekenntnissen und Konzilien, sondern auch „zu der Augspurgischen Confession, so anno 1530. Keyser Carolo V. von den protestierenden Fürsten und Ständen übergeben, und nachmahls in etlichen Punkten nothwendig übersehen und verbessert worden“⁷⁴. Zwar nicht in seinem Bekenntnis, wohl aber in seiner Auseinandersetzung mit den konkordistisch gesinnten Ständen und Geistlichen hält der Kurfürst auch nicht mit seiner Kritik an der Invariata zurück, die ja noch die Transsubstantiation gutheißt. Zwar gestand er seinen Untertanen zu, bei der Invariata und dem Konkordienbuch bleiben zu dürfen. Aber aus den Statuten der Landesuniversität Frankfurt an der Oder wurde die Verpflichtung der Theologieprofessoren auf die Konkordienformel gestrichen und ebenso wie beim Doktoreid nur noch die Berufung auf die CA im allgemeinen verlangt.

4. Die CA im Reformiertentum nach der Konfessionalisierung

Mit der Niederlage der Kurpfalz, des wichtigsten reformierten Territoriums im Reich, steigerte sich zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges die Gefahr für die Reformierten, den Schutz des Religionsfriedens zu verlieren. Als Maximilian von Bayern, auf den die Pfälzer Kurwürde übergegangen war, die Entfernung zweier pfälzischer Assessoren beim Reichskammergericht mit der Begründung verlangte,

⁷² Vgl. R. von Thadden, Die Fortsetzung des „Reformationswerks“ in Brandenburg-Preußen (in: Schilling, Konfessionalisierung [s. Anm. 45], 236–250), 236ff. Siehe auch O. Hintze, Kalvinismus und Staatsräson in Brandenburg zu Beginn des 17. Jahrhunderts (1930; in: Ders., Gesammelte Abhandlungen, hg. von G. Oestreich, Bd. 3, 1967, 255–312); R. von Thadden, Die brandenburgisch-preußischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der absolutistischen Staatsgesellschaft in Brandenburg-Preußen (AKG 32), 1959; E. Opgenoorth, Die Reformierten in Brandenburg-Preußen. Minderheit oder Elite? (ZHF 8, 1981, 439–459).

⁷³ Vgl. BSRG LVI.

⁷⁴ AaO 836.

dass sie einer im Reich verbotenen Sekte angehörten, verteidigten sich die Pfälzer 1624 mit einer „Ausführliche[n] Demonstration, daß die Reformierten jeder Zeit für Augsb. Confess.-Verwandte und des Religionsfriedens fähig gehalten worden“⁷⁵. Sie bekannten sich darin ausdrücklich zur CA, und zwar wie sie in der Wittenberger Konkordie ausgelegt, auf den Religionsgesprächen in Worms und Regensburg zugrundegelegt und auf den Fürstentagen von Frankfurt und Naumburg angenommen worden sei. Unter ähnlichen Druck geriet Landgraf Wilhelm IV. von Hessen-Kassel, als er 1632 von den Landgrafen Georg, Philipp und Friedrich von Hessen brieflich dazu aufgefordert wurde, die *Invariata* anzunehmen. Und noch 1640 wurde auf dem Reichstag zu Regensburg Friedrich Wilhelm von Brandenburg das Recht streitig gemacht, die evangelischen Stände zu vertreten, da er nicht zu den Augsburger Konfessionsverwandten gehöre. Es nimmt daher nicht wunder, dass in diesem Zeitraum eine Flut von Traktaten entstand, in denen reformierte Theologen ihren Anspruch begründeten, auf dem Boden der CA zu stehen. 1622 erschien von dem Marburger Ludwig Crocius die „*Assertatio Augustanae confessionis*“, 1625 in zweiter Auflage die anonyme Schrift „*Ausführliche Behauptung der verbesserten Augsb. Conf. und etlicher dazu gehöriger Materien, das ist gründl. Beweise, daß die verbesserte Augsb. Conf. niemals bei Lebzeiten M. Luthers ... verdächtig gewesen ... dann auch, dass J. Calvinus beides von Dr. M. Luther und allen protestierend. Theologen wie auch von Fürsten und Ständen für ein Gliedmaß der Augs. Conf. sei gehalten und die von ihm also genannten Calvinisten auch im Religionsfrieden seien begriffen und von sämtlichen Ständen für Glaubensgenossen erkannt worden*“. Der Pfälzer Heinrich Altling verfasste 1647 eine „*Exegesis logica et theologica Augustanae Confessionis cum appendice problematica num ecclesiae reformatae in Germania pro sociis Aug. Conf. agnos cendae et habendae sint*“. Mit einer Widmung an den Großen Kurfürsten publizierte Johann Crocius im selben Jahr sein Werk „*Protestantium paci sacer commentarius de Aug. Conf. societate quo demonstratur reformatos ordines et coetus nec ea unquam exclusos causa rite cognita*“. Zwei Jahre zuvor schon war von demselben Autor die „*Summarische Nachricht, daß die Reformierten für Augs. Conf. Verwandte angesehen worden*“ erschienen⁷⁶. In all diesen Traktaten wurde der Versuch unternommen, das Recht des Anspruchs der Reformierten auf die CA geschichtlich zu untermauern. Dabei rekurierte man immer auf die Interpretation, die der CA von Melanchthon später gegeben und die auch verschiedentlich von den Ständen anerkannt worden war. Man wurde auch nicht müde zu betonen, dass bereits die älteste deutsche und die älteste lateinische Version der CA voneinander abwichen. Das Recht Melanchthons an einer Fortschreibung der CA wurde hingegen damit begründet, dass deren Erstfassung noch besondere Rücksicht auf die Katholiken habe nehmen müssen⁷⁷.

⁷⁵ Vgl. Leube (s. Anm. 7), 40.

⁷⁶ Alle Titel sind genannt aaO 41, Anm. 2.

⁷⁷ Vgl. aaO 42ff.

Die Rückschläge, die der Protestantismus im ersten Jahrzehnt des Dreißigjährigen Krieges erlitten hatte, ließen auch bei dem kursächsischen Oberhofprediger Matthias Hoe von Hoeneegg die Einsicht wachsen, dass der Protestantismus den Rekatholisierungsbestrebungen nur dann widerstehen könne, wenn er nach außen einig auftrete. Dies führte zu einer Einladung der evangelischen Stände zu einem Konvent nach Leipzig, der am 20. Februar 1631 eröffnet wurde. Am Rande des Konvents, der in erster Linie politischen Zielen diene, kamen auch die religiösen Differenzen zur Sprache. Die Lutheraner sahen sich inzwischen durch die jesuitische Polemik bedroht, die ihrerseits aus dem Arsenal der calvinistischen Polemik gegen das konkordistische Luthertum schöpfte. Die Jesuiten warfen den Lutheranern dabei vor, mit der Konkordienformel von der CA abgewichen und deshalb des Religionsfriedens verlustig gegangen zu sein. Die sächsischen Lutheraner verfassten daraufhin bereits 1628 die „Notwendige Verteidigung des Hl. Röm. Reichs Evang. Kurfürsten und Stände Augapfels, nämlich der wahren reinen ungedänderten Kaiser Karl V. 1530 übergebenen Augsburgischen Konfession“⁷⁸. In dieser Schrift bekennen sich die Lutheraner zwar zur Invariata, erklären aber zugleich, dass der Religionsfriede sich nicht auf die CA als solche, sondern auf die Religion der Augsburger Religionsverwandten beziehe und die Konkordienformel der CA nicht widerspreche, sondern Ausdruck eben dieser Religion sei. Auf dem Leipziger Kolloquium bekannten sich nun zwar Lutheraner wie Reformierte zur CA, nur dass sie von beiden Parteien verschieden interpretiert wurde. Ja, die Reformierten unterschrieben sogar die im „Sächsischen Augapfel“ abgedruckte Invariata, wengleich mit dem Hinweis, dass sie damit die späteren Versionen der CA keinesfalls verwerfen wollten⁷⁹. Dadurch dass das Protokoll des Leipziger Kolloquiums in das Corpus Constitutionum Marchicarum aufgenommen und so zu den Bekenntnisschriften der reformierten Kirche Brandenburgs gerechnet wurde, erlangte also auch die Anerkennung der Invariata unter der Bedingung Eingang in das Reformiertentum, dass damit keine Ablehnung der Variata verbunden sei.

Die brandenburgischen Gesandten bei den Osnabrücker Friedensverhandlungen lehnten daher auch die angestrebte Diskussion darüber, ob die Reformierten tatsächlich Augsburger Konfessionsverwandte seien, entschieden ab. Für den Großen Kurfürsten stand es nämlich außer Zweifel, dass nicht nur die Lutheraner ein Recht hätten, sich auf die CA zu berufen. Aus diesem Grund wollten die Reformierten auch in den Friedensverhandlungen als Augsburger Konfessionsverwandte und nicht als eine dritte Partei neben Katholiken und Lutheranern behandelt werden. Die Gesandten der reformierten Stände nannten sich dementsprechend „der Augsburgischen Konfession verwandter Kurfürsten und Stände reformierten Teils anwesende Abgeordnete“⁸⁰. Es waren die Lutheraner, die zwar die Reformierten nicht vom

78 AaO 138, Anm. 1; vgl. aaO 127ff.

79 Vgl. aaO 134.

80 AaO 168.

Landfrieden ausschließen wollten, ihnen aber das Recht bestritten, sich als Augsbургische Konfessionsverwandte auszugeben, weil sie in diesem Fall auch das im Religionsfrieden zugestandene Reformationsrecht gegenüber den Lutheranern gehabt hätten⁸¹. Dass sie aber das Reformationsrecht für sich beanspruchten, zeige gerade, dass sie keine Anhänger der CA seien, da sie ja die wahren Anhänger der CA wegreformieren wollten⁸². Die Reformierten bestanden auf eben dem Recht, als Augsburger Konfessionsverwandte anerkannt zu werden, auch noch, nachdem man ihnen in den Vorschlägen den Religionsfrieden unabhängig davon bereits zugesprochen hatte. Es war ihnen somit alles daran gelegen, als Anhänger der CA zu gelten. Im Friedensvertrag von Osnabrück 1648 wurden auf Drängen der Lutheraner die „sogenannten Reformierten“ zwar als Untergruppe der Reichsstände, nicht aber als Augsburger Konfessionsverwandten aufgeführt. Sie wurden jedoch in den Religionsfrieden einbezogen und juristisch wie die Lutheraner den Augsburgischen Konfessionsverwandten zugerechnet, die dann auf dem Regensburger Reichstag das Corpus Evangelicorum bildeten⁸³. Damit kam man auf rechtlicher Ebene der Forderung der Reformierten nach, als Augsburger Konfessionsverwandte anerkannt zu werden, was ihnen die Lutheraner nicht hatten zugestehen wollen und ihnen auch weiterhin nicht zugestanden.

Mit dem Westfälischen Frieden änderte sich in einigen Ländern des Reichs durch territorialen Zugewinn auch die konfessionelle Lage. So fielen ursprünglich zu Hessen-Darmstadt gehörige lutherische Gebiete wie auch die Hälfte der lutherischen Grafschaft Schaumburg mit der Universität Rinteln an das reformierte Hessen-Kassel. Der Landgraf Wilhelm VI. hatte daher Interesse daran, Lutheraner und Reformierte einander näher zu bringen. Die Statuten der Marburger Universität verlangten von den Dozenten nur das Bekenntnis zur Schrift, den ökumenischen Symbolen und der CA „prudente intellecta“. Zwar wurde als Lehrnorm der Theologischen Fakultät das Genfer „Corpus et syntagma confessionum fidei“ von 1612 aufgestellt, das aber neben den unterschiedlichen reformierten Territorialbekenntnissen auch die CA in Gestalt der Confessio Saxonica enthielt⁸⁴. Auch wurde wohl der Heidelberger Katechismus eingeführt. Doch die neue Kirchenordnung nennt ebenso die CA, und zwar simpliciter, als Lehrgrundlage. Die Marburger Theologische Fakultät war somit reformiert, aber zu den reformierten Bekenntnissen wurde hier wie in der reformierten Kirche überhaupt die CA gezählt. Um die beiden Konfessionen zu vereinigen, lud der Landgraf die aus der Schule Calixts stammenden lutherischen Theologen der Universität Rinteln und die reformierten Theologen der Uni-

81 Vgl. aaO 172ff.

82 Vgl. aaO 171.

83 Vgl. M. Heckel, Reichsrecht und „Zweite Reformation“: Theologisch-juristische Probleme der reformierten Konfessionalisierung (in: Schilling, Konfessionalisierung [s. Anm. 45], 11–43), 39, Anm. 45.

84 Vgl. Leube (s. Anm. 7), 309.

versität Marburg 1661 zu einem Religionsgespräch nach Kassel. Zwar schlug die Vereinigung fehl, und man gelangte nicht einmal zu einer so weitreichenden Einigung wie auf dem Leipziger Kolloquium. Aber man erklärte immerhin, dass die Lehrunterschiede sich nicht auf das Glaubensfundament erstreckten. Wie in Hessen-Kassel erfolgte auch in Brandenburg der Rückgang auf die CA, und zwar wurden nach Wegfall des Konkordienbuchs die Geistlichen auf die CA verpflichtet – unter Weglassung des „unverändert“⁸⁵. Auf diese Weise konnten auch reformierte Theologen auf lutherische Pfarrstellen berufen werden. Das geschah natürlich gegen den Willen der Lutheraner, die mit der Berufung der Reformierten auf die CA nach wie vor nicht einverstanden waren.

5. Die Rolle der CA im Reformiertentum von der Aufklärung bis heute

Seit Beginn des achtzehnten Jahrhunderts wurde die Autorität zunächst einzelner Bekenntnisse und dann der Bekenntnisse überhaupt immer stärker in Frage gestellt. Bereits 1722 schaltete sich der preußische König Friedrich Wilhelm I. ebenso wie das Corpus Evangelicorum in Regensburg in den innerschweizerischen Streit um die Verpflichtung auf die orthodoxe reformierte Helvetische Konsensusformel ein und forderte von Zürich und Bern die Aufhebung der Verpflichtung angesichts der bevorstehenden Vereinigung der Protestanten im Reich. Um die Mitte des Jahrhunderts verloren dann sowohl die Konsensusformel als auch die Confessio Helvetica Posterior in der Schweiz faktisch ihre Geltung. Aber auch im Reich entbrannte im selben Zeitraum eine heftige Diskussion über die Geltung der Bekenntnisse als verbindlicher Glaubensnorm. Im Kreis der Berliner Aufklärung plädierte Friedrich Germanus Lüdke 1767 in seiner Schrift „Vom falschen Religionseifer“ ausdrücklich für die Abschaffung der Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften⁸⁶. Die Pfarrer wollte er nur auf das in der Schrift enthaltene Wort Gottes, nicht aber auf das Menschenwort der Bekenntnisse verpflichtet wissen. Als Wort Gottes verstand er bloß solche Lehren, die der Moralität des Menschen dienen. Es zeichnet den Protestantismus in seinen Augen aus, dass er im Unterschied zum Katholizismus keine unbedingte Geltung von Lehrbekenntnissen kennt. Die Bekenntnisse müssen vielmehr stets aufs neue an der als vernunftgemäß vorausgesetzten Schrift überprüft werden, so dass man durchaus aufgrund der Schrift zu Lehren gelangen könne, die von den Bekenntnissen abweichen. Die Vereidigung von Pfarrern und theologischen Lehrern auf Bekenntnisse kann nur den Sinn einer bedingten Zustimmung haben. In seinen „Gedanken über den Zustand der protestantischen Kirche“ betrachtete der reformierte Berliner Hofprediger August Friedrich Wilhelm Sack die eidliche Verpflichtung auf Bekenntnisschriften als Relikt römischer Anmaßung. „So, wie die Sachen jetzt sind, sollte die Rede gar nicht mehr von Lutherisch und Reformirt seyn,

⁸⁵ Vgl. aaO 397.

⁸⁶ Vgl. F.G. Lüdke, Vom falschen Religionseifer, 1767, 124f. Vgl. K. Aner, Die Theologie der Lessingzeit, (1929) 1964, 254ff.

sondern die Geistlichkeit von beyden Kirchen sich vielmehr eifrigst bemühen, [...] die ihrer Führung anvertraute Seelen bloß auf die Bibel und nicht auf menschliche Satzungen zu weisen"⁸⁷. Lüdkes Ausführungen führten den lutherischen Hamburger Hauptpastor Melchior Goeze 1770 dazu, in seiner Schrift „Die gute Sache des wahren Religionseifers“ die Autorität der Bekenntnisse zu verteidigen⁸⁸. Für ihn sind alle Glaubenswahrheiten, die das lutherische Bekenntnis enthält, zur Seligkeit unentbehrlich. Aus diesem Grund wandte er sich auch gegen die Tolerierung anderer Bekenntnisse und votierte in Hamburg gegen den Wunsch der dortigen Reformierten nach einem eigenen öffentlichen Gottesdienst, weil die Verfassung der Stadt nur den Augsburgischen Konfessionsverwandten eine öffentliche Religionsausübung gestatte. Den Reformierten wurde von lutherischer Seite also erneut der Anspruch, auf dem Boden der CA zu stehen, bestritten. Es waren aber nicht nur Vertreter der Späorthodoxie wie Goeze, die an der unbedingten Geltung der Symbole festhielten. Wengleich er den Symbolgegnern darin zustimmte, dass alle menschlichen Lehrvorschriften ein Übel seien, vertrat Johann Gottlieb Töllner in seinem „Unterricht von symbolischen Büchern überhaupt“ von 1769 die These, dass es sich um ein notwendiges Übel handle. Man könne nämlich nur zwischen zwei Alternativen wählen: entweder man lasse etwas Religionszwang zu oder man verzichte auf Glaubenseinigkeit und Glaubensreinigkeit. Obwohl er einräumte, dass die Bekenntnisschriften sich nicht auf die heilsnotwendigen Artikel beschränkten und sich auch keiner allgemeinverständlichen biblischen Sprache bedienten, betrachtete er die erste Alternative als das kleinere Übel⁸⁹. Ein Jahr nach Töllner griff der Berliner Oberkonsistorialrat Anton Friedrich Büsching in den Symbolstreit ein. Hatte er zu einem früheren Zeitpunkt nur gefordert, dass die Dogmatik ohne Rekurs auf die lutherischen Bekenntnisschriften auskommen müsse und sich ausschließlich auf die Bibel stützen dürfe, erschien es ihm jetzt zweifelhaft, ob die Kirche überhaupt das Recht habe, symbolische Bücher einzuführen. In seinen „Allgemeinen Anmerkungen über die symbolischen Schriften der evangelisch-lutherischen Kirche und besondere Erläuterungen der Augsburgischen Konfession“ von 1770 betrachtete er alle Lehrbekenntnisse als unvollkommene menschliche Versuche, die christliche Lehre aus dem Evangelium angemessen darzustellen⁹⁰. Es ist daher in seinen Augen auch völlig abwegig, auf ein einheitliches Glaubensbekenntnis zu dringen. Außerdem führte Büsching zahlreiche Lehrpunkte an, in denen er selbst vom Bekenntnis abwich. Auch Semler schaltete sich 1775 mit seinem „Apparatus ad libros symbolicos ecclesiae Lutheranae“ in den Streit ein⁹¹. Er unterschied zwi-

87 A.F.W. Sack, Gedanken über den Zustand der protestantischen Kirche (1768, in: F.S.G. Sack (Hg.), August Friedrich Wilhelm Sack's ... Lebensbeschreibung nebst einigen von ihm hinterlassenen Briefen und Schriften, Bd. 1, 1789, 345-368), 349.

88 Vgl. Aner (s. Anm. 86), 258f.

89 Vgl. aaO 260f.

90 Vgl. aaO 261f.

91 Vgl. aaO 263.

schen der inneren und der äußerlichen Verbindlichkeit der symbolischen Bücher. Die innere Verbindlichkeit wurde von ihm mit dem Argument bestritten, dass menschliche Schriften nicht zur unveränderlichen Lehrvorschrift gemacht werden dürften. Dagegen leitete er aus dem kirchlichen Territorialrecht der Fürsten, symbolische Schriften einzuführen, zu beseitigen oder abzuändern, ihre äußere Verbindlichkeit für die Geistlichen als Diener der Landeskirche ab. Daher konnte Semler auch das von Johann Christoph Wöllner verfasste und von dem aufklärungsfeindlichen Friedrich Wilhelm II. 1788 erlassene „Edikt, die Religionsverfassung in den preußischen Staaten betreffend“ verteidigen. Denn in ihm wird zwar die Toleranz gegenüber den verschiedenen Konfessionen und die Gewissensfreiheit des Einzelnen in Preußen nicht angetastet. Doch den Geistlichen der drei Hauptkonfessionen, also Lutheranern, Reformierten und Katholiken, wird Predigt und Lehre gemäß der Schrift und den jeweiligen symbolischen Büchern unter Ausschluss von Umdeutungen und Erweichungen vorgeschrieben. In seiner Verteidigung des Edikts trat Semler wohl für die Respektierung der christlichen Privatreligion jedes Einzelnen ein. Aber von den Geistlichen verlangte er die Bindung an die symbolischen Bücher der zugelassenen Religionsparteien, deren verpflichtende Geltung allerdings nicht in ihrem Wortlaut, sondern nur in ihrem Sinn und Lehrbegriff liegen könne⁹².

Schleiermacher weist in seiner Vorrede zu den Augustana-Predigten von 1831 darauf hin, dass er bei seiner eigenen Ordination 1794 als reformierter Prediger noch die *Confessio Sigismundi* habe unterschreiben müssen, wobei „diese Unterschrift den Zusatz hat, ‚so weit sie mit der heiligen Schrift übereinstimmt‘ wodurch jede lästige Verpflichtung wieder aufgehoben wird“⁹³. Die *Confessio Sigismundi*, die Bestandteil des für die reformierte Kirche Brandenburg-Preußens verpflichtenden *Corpus Constitutionum Marchicarum* war, stellt sich aber ausdrücklich auf den Boden der CA. Bereits in seiner Abhandlung „Ueber den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symbolischer Bücher“ von 1818/19 behandelte Schleiermacher die damals akute Bekenntnisfrage. Er unterschied dort zwischen zwei Ansichten. Während die Konservativen „den kirchlichen Bekenntnißschriften ein bindendes Ansehn, wo es ist, erhalten, und wo es nicht ist, beilegen wollen, kraft dessen ihr Inhalt die Norm der öffentlichen Lehre wenigstens in allen gottesdienstlichen Handlungen seyn würde“, sind für andere „jene Bekenntnißschriften, wie nur für ihre Zeit bestimmt, so auch nur als Denkmähler derselben anzusehen, und ihnen auf unsere Bemühungen gar kein weiterer Einfluß zuzugestehen“⁹⁴. Schleiermacher

92 Vgl. J.S. Semler, Vertheidigung des Königl. Edikts vom 9ten Jul. 1788 wider die freymüthigen Betrachtungen eines Ungenannten, 1788, 89.

93 F.D.E. Schleiermacher, Vorrede zu den Predigten in Bezug auf die Feier der Uebergabe der Augsburgischen Confession (1831) (in: Ders., Kleine Schriften und Predigten, hg. von H. Gerdes / E. Hirsch, Bd. 2: Schriften zur Kirchen- und Bekenntnisfrage, bearb. von H. Gerdes, 1969, 261-278), 266 Anm.

94 F.D.E. Schleiermacher, Ueber den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symbolischer Bücher (1818/19) (in: Ders., Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitschriften, hg. von H.-F. Traulsen/M. Ohst [Ders., Kritische Gesamtausgabe, Abt. I: Schriften und Entwürfe, Bd. 10], 1990, 117-144), 121.

selbst nahm eine vermittelnde Position ein, indem er zwar die Bekenntnisschriften als den „Grund aller öffentlichen rechtlichen Verhältnisse unserer Kirche“ verteidigte, aber darauf hinwies, dass schon der Augsburger Religionsfrieden von „Lehre Religion und Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Cerimonien, so sie aufgerichtet oder nachmals aufrichten möchten“, also von weiteren Entwicklungen spreche⁹⁵. Das bleibende Ansehen der Bekenntnisschriften gründe darin, dass sie „das Erste sind, worin sich auf eine öffentliche und bleibende Weise der protestantische Geist ausgesprochen hat“, und zwar im Gegensatz zum damaligen Katholizismus⁹⁶. Im strengen Sinn treffe dies allerdings nur auf die CA, die Apologie und die verschiedenen reformierten Bekenntnisse zu, nicht hingegen auf die lutherischen und reformierten Katechismen sowie die Konkordienformel und die Dordrechter Canones. Nur dasjenige könne in diesen Bekenntnisschriften dem Protestantismus wesentlich sein, worin sie sämtlich zusammenstimmen⁹⁷.

Während die *Confessio Sigismundi* mit den Beschlüssen des Leipziger Kolloquiums und Thorner Gesprächs für die reformierten Gemeinden Brandenburgs auch weiterhin als Lehrnorm diente, womit auch die Anerkennung der CA gegeben war, sah die Lage im Rheinland und Westfalen anders aus. In den nach dem Wiener Kongress neu erworbenen Landesteilen gab es zwar reformierte Gemeinden, die auf dem Boden der CA standen, aber die presbyterial-synodal organisierte reformierte Kirche in Kleve, Jülich, Berg und Mark hatte sich selbst nur zum Heidelberger Katechismus, niemals zur CA als Lehrnorm bekannt. Der neuen Rheinisch-westfälischen Kirchenordnung von 1835 wurde daher 1855 eine Präambel vorgeschaltet, die den Bekenntnisstand folgendermaßen festlegte: Zwar gilt reformierterseits allgemein der Heidelberger Katechismus als Bekenntnis, aber „wo lutherischerseits die Konkordienformel, oder reformierterseits die Augsburgische Konfession kirchenordnungsmäßig besteht, bleiben auch diese in Geltung“⁹⁸. In der gegenwärtigen Evangelischen Kirche im Rheinland ist hingegen ebenso wie in der Evangelischen Kirche in Westfalen für die reformierten Gemeinden nur noch der Heidelberger Katechismus verbindlich, während jeder Hinweis auf die CA fehlt⁹⁹. Dasselbe gilt für die deutsch-reformierten Gemeinden der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg¹⁰⁰. Bereits die Verfassungsurkunde für die Evangelische Kirche der altpreußischen Union von 1922 enthält keinen Hinweis mehr auf die *Confessio Sigismundi*, sondern nennt für die reformierten Gemeinden nur noch den Heidelberger Katechismus¹⁰¹. Dagegen

95 AaO 122.

96 AaO 138f.

97 Vgl. F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage (1830/31), Bd. 1, hg. von R. Schäfer (Ders., *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. I: Schriften und Entwürfe, Bd. 13/1), 2003, 177.

98 F. Giese/J. Hosemann (Hg.), *Die Verfassungen der Deutschen Evangelischen Landeskirchen*, 2 Bde., 1927; hier Bd. 1, 53.

99 Vgl. D. Kraus (Hg.), *Evangelische Kirchenverfassungen in Deutschland. Textsammlung mit einer Einführung*, 2001, 628.841.

100 Vgl. aaO 186.

101 Vgl. Giese/Hosemann (s. Anm. 98), Bd. 1, 3.

erinnert die Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen zumindest in einer Anmerkung daran, dass Herkommen und Geschichte der reformierten Gemeinden von der Geltung der Confessio Sigismundi bestimmt sind¹⁰². Der alte Bezug der Reformierten auf die CA in diesen Gebieten wird in den gegenwärtig geltenden Verfassungen somit völlig ausgeblendet.

Noch vor Preußen, aber angeregt durch Nachrichten über dortige Pläne, war im Herzogtum Nassau die Union vollzogen worden. Die Beschlüsse der vom Landesherrn nach Idstein einberufenen Generalsynode bildeten die Grundlage für das herzogliche Unionsedikt von 1817, das zwar selbst nur die Verwaltungs- und Kultusvereinheitlichung ordnete, für die Bekenntnisgrundlage aber auf die Synodalverhandlungen verwies. Da auch in Nordnassau bei der Einführung des reformierten Bekenntnisses die CA ausdrücklich anerkannt worden war, bedeutete die Erklärung des kirchlichen Sprechers auf der Unionssynode, dass man sich auch künftig an die CA halten wolle, nur eine Bestätigung des bisherigen Bekenntnisstandes¹⁰³. Insofern die Kirchenverfassung von 1922 erklärt, dass die in den einzelnen Teilen der Landeskirche bisher gültigen Bestimmungen über Lehre und Bekenntnis durch sie nicht berührt würden, blieb auch nach dem Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments die CA in Geltung¹⁰⁴. Schwieriger gestalteten sich die Dinge in Kurhessen, wo die von Wilhelm I. angestrebte Union nur in den Provinzen Hanau und Fulda durchgeführt werden konnte. Dabei orientierte man sich auf der Hanauer Synode 1818 ausdrücklich an der CA als Grundlage der Kirche neben dem Heidelberger und Luthers Katechismus¹⁰⁵. Da sich in Kurhessen selbst der Bekenntnisstand ansonsten nicht änderte – Niederhessen war reformiert, Oberhessen mit Ausnahme der Landesuniversität Marburg, die bis 1822 reformiert war, lutherisch –, blieb auch hier die CA weiterhin in Geltung. In der Verfassung der evangelischen Landeskirche in Hessen-Kassel von 1923 ist zwar nur allgemein von den Bekenntnissen der Reformation und von deren fortdauernder Geltung die Rede¹⁰⁶, aber dass die CA dabei mit gemeint ist, steht außer Zweifel. In den mehrheitlich lutherischen Fürstentümern Waldeck-Pyrmont blieb bei der Unionsschließung 1820 der Bekenntnisstand unangetastet. Das bedeutete aber, dass hier gleichfalls auch in den reformierten Gemeinden nach wie vor die CA gültig war. Der Verfassung von 1921 wurde 1925 der Zusatz beigelegt, dass die Landeskirche auf dem Grund der reformatorischen Bekenntnisse, besonders der CA stehe¹⁰⁷. In der aus den selbständigen Kirchen von Hessen-Kassel

102 Vgl. Kraus (s. Anm. 99), 692.

103 Vgl. A. Adam, Bekenntnisstand und Bekenntnisbindung im Bereich der deutschen Unionskirchen des 19. Jahrhunderts (1962; in: Ders., Sprache und Dogma, hg. von G. Ruhbach, 1969, 187–207), 192.

104 Vgl. Giese/Hosemann (s. Anm. 98), Bd. 1, 302.

105 Vgl. Adam (s. Anm. 103), 193.

106 Vgl. Giese/Hosemann (s. Anm. 98), Bd. 1, 271.

107 Vgl. aaO Bd. 2, 971.

und Waldeck entstandenen Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck spricht die Grundordnung von 1967 davon, dass die Landeskirche vor allem durch die CA geprägt und in der Vielfalt der überlieferten Bekenntnisse der Reformation zusammengewachsen sei¹⁰⁸. Als nach dem Wiener Kongress Rheinhessen an das Großherzogtum Hessen fiel, wurde hier 1822 eine Union durchgeführt. Dabei wurde zwar die CA nicht eigens genannt. Stattdessen hieß es:

„Als Grund und Richtschnur des Glaubens erkennt zwar die evangelisch-protestantische Kirche allein Gottes Wort in heiliger Schrift an; erklärt jedoch die, beiden bisher getrennten Konfessionen gemeinschaftlichen, symbolischen Bücher auch fernerhin als Lehrnorm; mit Ausnahme der darin enthaltenen, bisher streitig gewesenen Abendmahlslehre“¹⁰⁹.

Das hieß jedoch auch hier, dass neben dem erwähnten Katechismus Luthers und dem Heidelberger Katechismus die CA vorausgesetzt wurde. Die Verfassung der Evangelischen Landeskirche in Hessen von 1922 änderte daran nichts, da der Bekenntnisstand der Einzelgemeinde nicht angetastet wurde¹¹⁰. Die aus der Zusammenlegung der Kirchen von Hessen, Nassau und Frankfurt entstandene evangelische Kirche von Hessen-Nassau erkennt in ihrer Verfassung von 1949 gleichfalls die CA als grundlegendes Bekenntnis an, unbeschadet der in einzelnen Gemeinden geltenden lutherischen, reformierten und unierten Bekenntnisschriften¹¹¹. Ausdrücklich genannt wird die CA auch neben dem Katechismus Luthers und dem Heidelberger Katechismus als Bekenntnis der 1821 nach dem Vorbild Nassaus und Hanaus geschlossenen badischen Union. Der entsprechende Passus der Unionsakte lautet: „Diese vereinigte ev.-prot. Kirche legt den Bekenntnisschriften, welche später mit dem Namen symbolischer Bücher bezeichnet wurden und noch vor der wirklichen Trennung in der ev. Kirche erschienen sind, und unter diesen namentlich und ausdrücklich der Augsburgischen Konfession im allgemeinen, sowie den besonderen Bekenntnisschriften der beiden bisherigen ev. Kirchen im Großh. Baden, dem Katechismus Luthers und dem Heidelberger Katechismus das ihnen bisher zuerkannte normative Ansehen auch ferner [...] bei“¹¹².

In der Verfassung der vereinigten evangelisch-protestantischen Landeskirche Badens von 1919 wird auf die Unionsurkunde von 1821 mit dem Hinweis Bezug genommen, dass in ihr das Bekenntnis der Landeskirche ausgesprochen sei¹¹³. Die gegenwärtig gültige Grundordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden von 1958 hält die Bindung an die Unionsurkunde fest und nennt die CA das gemeinsame Grundbekenntnis der Kirchen der Reformation¹¹⁴. In Anhalt-Bernburg wurde 1820,

108 Vgl. Kraus (s. Anm. 99), 342.

109 G. Ruhbach (Hg.), Kirchenunionen im 19. Jahrhundert (TKTG 6), 1967, 87.

110 Vgl. Giese/Hosemann (s. Anm. 98), Bd. 2, 663.

111 Vgl. Kraus (s. Anm. 99), 317.

112 Ruhbach (s. Anm. 109), 67.

113 Vgl. Giese/Hosemann (s. Anm. 98), Bd. 2, 697.

114 Vgl. Kraus (s. Anm. 99), 107.

in Anhalt-Dessau 1827 die Union durchgeführt, ohne den bisherigen Bekenntnisstand zu verändern. Durch die Einbeziehung von Köthen kam es schließlich 1875 zur Bildung einer unierten evangelischen Landeskirche, die die CA zur Bekenntnisgrundlage hatte. In der Verfassung von 1920 und in der gegenwärtigen Verfassung der Evangelischen Landeskirche Anhalts fehlt hingegen der Verweis nicht nur auf die CA, sondern auf jedes Bekenntnis, und es ist nur davon die Rede, dass das Evangelium in der Reformation von neuem erschlossen worden sei¹¹⁵.

Während somit an der ursprünglichen Anerkennung der CA auch durch die Reformierten in den bisher erwähnten Unionskirchen kein Zweifel besteht, gestalteten sich die Dinge bei der Bildung der Union in der Pfalz anfangs komplizierter. In der zu Bayern gehörenden linksrheinischen Pfalz wurde am 2. August 1818 mit Unterstützung König Max Josephs die Union der beiden protestantischen Kirchen in Kaiserslautern vollzogen. Die Vereinigungsurkunde erklärte ganz im Geist des herrschenden theologischen Rationalismus im § 3:

„Die vereinigte protestantische evangelisch-christliche Kirche erkennt außer dem Neuen Testament nichts anderes für eine Norm ihres Glaubens. Sie erklärt ferner, daß alle bisher bei den protestantisch-christlichen Konfessionen bestehenden oder von ihnen dafür gehaltenen symbolischen Bücher abgeschafft sein sollen“¹¹⁶.

Das lutherische Münchener Oberkonsistorium wandte allerdings ein, dass die symbolischen Schriften der Protestanten von der Pfälzer Provinzialkirche nicht einfach für abgeschafft erklärt werden könnten, wenn die Kirche noch eine protestantisch-christliche bleiben wolle. Man verlangte folgende Abänderung des § 3:

„Die protestantisch-evangelisch-christliche Kirche erkennt keinen andern Glaubensgrund als die heilige Schrift, erklärt aber zur Lehrnorm die allgemeinen Symbole und die beiden Konfessionen gemeinschaftlichen symbolischen Bücher mit Ausnahme der darin enthaltenen, unter beiden Konfessionen bisher strittig gewesen Punkte nach den hier folgenden näheren Bestimmungen“¹¹⁷.

Die Generalsynode in Kaiserslautern 1821 einigte sich hingegen auf folgende Neufassung:

„Die protestantisch-evangelisch-christliche Kirche hält die allgemeinen Symbole und die bei den getrennten protestantischen Confessionen gebräuchlichen symbolischen Bücher in gebührender Achtung, erkennt jedoch keinen andern Glaubensgrund noch Lehrnorm als allein die heilige Schrift“¹¹⁸.

Das Münchener Oberkonsistorium erkannte diese Änderung allerdings nur als provisorisch an und drang auf die Nennung einer Lehrnorm in Gestalt einer Bekenntnisschrift. Erst nachdem sie im Gefolge der Märzrevolution 1848/49 ihre Unab-

115 Vgl. Giese/Hosemann (s. Anm. 98), Bd. 2, 777; Kraus (s. Anm. 99), 84.

116 E.R. Huber/W. Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, 1990, 663, Anm. 6.

117 B.H. Bonkhoff, Geschichte der Vereinigten Protestantisch-evangelisch-christlichen Kirche der Pfalz 1818-1861 (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, Bd. 84), 1986, 33.

118 AaO 38; BSRK 870.

hängigkeit von der lutherischen Kirche Bayerns erlangt hatte, gelang es der Pfälzer Kirche nach heftigen internen Auseinandersetzungen unter Johann Heinrich August Ebrard die Variata von 1540 als Bekenntnis der Unionskirche durchzusetzen¹¹⁹. 1853 bestätigte Maximilian II., „daß die erwähnte Augsburger Confession von 1540 in dem bezeichneten Sinne als Darstellung der in der vereinigten protestantischen Kirche der Pfalz gültigen gemeinsamen Lehre recipirt [...] werde“¹²⁰. 1854 wurden alle Pfarrer auf die Variata verpflichtet. Da der jetzige § 2 der Verfassung der Evangelischen Kirche der Pfalz weitestgehend aus der Verfassung von 1920 übernommen wurde und lautet: „Das Bekenntnis der Protestantischen Landeskirche ist ausgesprochen in ihrer Vereinigungsurkunde und deren gesetzlichen Erläuterungen“, gilt die Variata bis heute als Bekenntnis der Pfälzer Kirche¹²¹.

Einen Sonderfall stellt die Bremische Kirche dar. Ursprünglich handelte es sich um eine reformierte Kirche, in der bis 1784 der die CA als reformatorische Grundbekenntnis anerkennende Consensus Bremensis gültig war. Allerdings lag auf dem Territorium der Hansestadt die lutherische Enklave des Doms, und im Stader Vergleich von 1639 wurde den lutherischen Einwohnern die ungehinderte Ausübung ihres Gottesdienstes im Dom zugestanden. Der Senat nahm in der Stadt die summeepiskopalen Rechte über die reformierte Kirche wahr. Mit dem Reichsdeputationshauptschluss von 1803 wurde nun aber der Dom in die Bremische Kirche eingegliedert. Das Luthertum wurde neben dem Reformiertentum zur gleichberechtigten Konfession, womit der Senat die summeepiskopalen Rechte auch über die lutherische Gemeinde erhielt. Es wurden zudem lutherische Pfarrstellen auch an reformierten Gemeinden errichtet. Dadurch verlor das reformierte Geistliche Ministerium an Einfluss, während die Bedeutung des senatorischen Kirchenregiments als der einigenden Klammer der Bremischen Kirche wuchs. Zwar stand mit Bürgermeister Smidt 1821 ein reformierter Theologe dem Senat vor, der als ein von Fichte geprägter Rationalist den Bekenntnissen kritisch gegenüberstand. Aber anders als in der Pfalz führte der theologische Rationalismus in Bremen zunächst nicht zur Abschaffung aller Bekenntnisse. Vielmehr wurden die Mitglieder des reformierten Geistlichen Ministeriums bis in die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts zwar nicht mehr auf den Consensus Bremensis, wohl aber auf die CA und den Heidelberger Katechismus verpflichtet¹²². Doch schließlich folgte dem Ersuchen des Senats, für die auf städtische Pfarrstellen berufenen Pfarrer keine Unterzeichnung einer Bekenntnisverpflichtung mehr zu fordern. Damit verlor das Geistliche Ministerium alle Befugnisse zur Wahrung des Bekenntnisstandes. Faktisch war die

119 Vgl. aaO 125.

120 AaO 126.

121 Kraus (s. Anm. 99), 510. Im Text von 1920 hieß es: „Das Bekenntnis der Pfälzischen Landeskirche [...]“ (Giese/Hosemann [s. Anm. 98], Bd. 2, 539).

122 Vgl. Ch. Link, Die „unbeschränkte“ Glaubens-, Gewissens- und Lehrfreiheit der Gemeinden im bremischen Kirchenrecht (ZEvKR 26,1981, 216–263), 229ff.

nur durch das senatorische Kirchenregiment zusammengehaltene ehemals rein reformierte Bremische Kirche eine unierte Kirche geworden, in der es neben reformierten auch lutherische und unierte Gemeinden gab, die sich ohne weitere Differenzierung als evangelisch bezeichneten. Die Besonderheit der Bremischen Landeskirche bestand unter anderem darin, dass der Senat als Träger des Kirchenregiments vor allem aufgrund der theologischen Einstellung von Smidt die freie Theologie ausdrücklich förderte und allem Bekenntniszwang sowie dem Festhalten an den innerprotestantischen Unterscheidungslehren ablehnend gegenüberstand. Dies änderte sich auch nicht nach dem Wegfall des senatorischen Kirchenregiments 1918. Denn die Verfassung der nunmehr nur noch evangelisch genannten, ehemals reformierten Bremischen Kirche von 1920 nennt keine Bekenntnisgrundlagen und hält ausdrücklich fest, dass im Rahmen des evangelischen Charakters der Kirche die Glaubens-, Gewissens- und Lehrfreiheit der Gemeinden unbeschränkt bleibe¹²³. Erst die 1946 der Verfassung vorangestellte Präambel nimmt wieder auf die reformatorischen Bekenntnisse Bezug. Als die unantastbare Grundlage der Bremischen Evangelischen Kirche wird das Evangelium von Jesus Christus genannt, wie es in der Heiligen Schrift bezeugt und in den Bekenntnissen der Reformation neu ans Licht getreten ist¹²⁴.

Was die beiden reformierten Landeskirchen betrifft, so handelt es sich bei der Lippischen Kirche um eine reformierte Kirche mit einer lutherischen Klasse. Der einstige Bezug auf die CA findet sich in ihrer jetzigen Verfassung nicht mehr, sondern auch hier ist nur vage von dem Bekenntnis der Reformation die Rede, durch das die Botschaft der Schrift in neuer Klarheit ans Licht getreten sei¹²⁵. Die einzige rein reformierte Landeskirche ist die „Evangelisch-reformierte Kirche (Synode evangelisch-reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland)“. Sie wurde erst 1882 als „Evangelisch-reformierte Kirche der Provinz Hannover“ gegründet, also nachdem das Königreich Hannover preußische Provinz geworden war. Der Gründung ging allerdings eine lange Vorgeschichte voraus. Dadurch dass ehemals reformierte oder mit Reformierten durchsetzte Territorien wie die Grafschaft Bentheim, Ostfriesland und Plesse auf dem Wiener Kongress dem Königreich Hannover zugeschlagen wurden, wurde aus dem ehemals einheitlich lutherischen Kurfürstentum Hannover ein gemischtkonfessionelles Gebiet. 1849 erging an die Konsistorien, denen die reformierten Gebiete unterstellt waren, ein Schreiben mit der Bitte, die für die dortigen Reformierten geltenden symbolischen Bücher zu benennen¹²⁶. Das lutherische Konsistorium in Stade, dem die reformierten Gemeinden im Herzogtum Bremen zugeordnet waren, nannte neben dem Heidelberger Katechismus die CA.

123 Vgl. Giese/Hosemann (s. Anm. 98), Bd. 2, 899.

124 Vgl. Kraus (s. Anm. 99), 269.

125 Vgl. aaO 381.

126 Vgl. G. Nordholt, Die Entstehung der Evangelisch-reformierten Kirche der Provinz Hannover (in: Lomberg/Nordholt/Rauhaus [s. Anm. 63], 91–157), 106ff.

Tatsächlich verlangte noch die Ordinationsformel von 1853 die „Übereinstimmung mit dem Bekenntnis der nach Gottes Wort reformierten Bremenschen Kirche, nämlich der Augsbургischen Confession und dem Heidelberger Katechismus“¹²⁷. In der ehemals zu Kurhessen gehörenden Herrschaft Plesse bei Göttingen hatten neben dem Heidelberger und dem Hessischen Katechismus die CA und die Apologie Bekenntnisrang. In den ostfriesischen Gemeinden, die dem Simultan-Konsistorium in Aurich unterstellt waren, wurde bis 1804 die CA bei den Bestellungen sämtlicher Prediger und Schullehrer ausdrücklich vorgeschrieben, mit Ausnahme von Emden, wo der Emdener Katechismus galt. Das änderte allerdings nichts an der Tatsache, dass aufgrund der Emdener Konkordate für Ostfriesland grundsätzlich die CA als Bekenntnisgrundlage anerkannt war, und zwar die Invariata für die Lutheraner und die Variata für die Reformierten¹²⁸. Zu einem Zusammenschluss der reformierten Gemeinden als selbständiger, von der lutherischen unterschiedenen Kirche in der Provinz Hannover kam es jedoch erst unter preußischer Herrschaft. Das Bekenntnis erschien 1882 allerdings nur im Namen der Kirche, und selbst die verfassunggebende Synode von 1922 konnte sich nicht auf einen Katalog von Bekenntnisschriften einigen. Vielmehr wurde in die Präambel der Kirchenverfassung nur die Leerformel ausgenommen, dass der Bekenntnisstand der Kirche durch die Verfassunggebung nicht verändert werde, ohne dass er dabei näher definiert worden wäre¹²⁹. Erst die jetzige Verfassung von 1974 nennt als Urkunden des Bekenntnisstandes außer den altkirchlichen Bekenntnissen den Heidelberger Katechismus und die Theologische Erklärung von Barmen¹³⁰. Die bis dahin in den verschiedenen Gebieten mehrheitlich als Bekenntnis vorausgesetzte CA fand hingegen keine Erwähnung mehr.

Schluss

Überblickt man das Verhältnis der deutschen Reformierten zur CA, so lässt sich feststellen, dass sie sich seit den Anfängen der reformierten Konfessionalisierung im Reich als Augsburger Konfessionsverwandte verstanden. Die spezifisch reformierten Bekenntnisse traten jeweils ergänzend zur anerkannten CA hinzu. Anerkannt wurde die CA aber jeweils simpliciter, also unter Einschluss der Variata als legitimer Version der CA. Wäre die Anerkennung der CA durch die deutschen Reformierten nur eine politische Taktik gewesen, um in den Genuss des Augsburger Religionsfriedens zu gelangen, so hätte sich die Berufung auf die CA nach dem Ende des alten Reichs erübrigt. Das ist jedoch nicht der Fall, wie der Bekenntnisstand reformierter Gemeinden im neunzehnten Jahrhundert zeigt. Erst mit dem

127 J. Göhler, Herzogtum Bremen und Amt Bederkesa (in: Lomberg/Nordholt/Rauhaus [s. Anm. 63], 210-217), 215.

128 Vgl. aaO 108f.

129 Vgl. Giese/Hosemann (s. Anm. 98), Bd. 1, 189.

130 Vgl. Kraus (s. Anm. 99), 588.

Ende des landesherrlichen Kirchenregiments nach dem ersten Weltkrieg, zum Teil auch erst nach dem zweiten Weltkrieg verschwand die CA als reformierterseits verbindliches Bekenntnis weitgehend aus den Kirchenverfassungen. Zweierlei mag dabei zusammengekommen sein. Zum einen ist den Reformierten seit dem Beginn der reformierten Konfessionalisierung im Reich das Recht einer Berufung auf die CA von lutherischer Seite bestritten worden. Da die CA zudem von den Lutheranern immer stärker als das das Weltluthertum verbindende Bekenntnis angesehen wurde, konnte der Eindruck entstehen, dass es sich hier um ein spezifisch lutherisches Bekenntnis handle. Zum andern aber dürfte sich in reformierten Kreisen die Meinung Karl Barths durchgesetzt haben, dass die Berufung der deutschen Reformierten auf die CA sich nur den politischen Umständen des alten Reichs verdankt habe:

„[...] es ist wohlbegreiflich, daß es in Deutschland, wo die Reichsidee ja noch bis an die Schwelle des 19. Jahrhunderts aktuelle Bedeutung hatte, das Bestreben der Reformierten sein mußte, sich in ihren Bekenntnissen der allein im solennen Sinn öffentlichen Augustana tunlichst anzugleichen, sie womöglich für *sich* in Anspruch zu nehmen und sich, konkurrierend mit den Lutheranern der Konkordienformel, in ihren heilsamen Schatten zu stellen.“¹³¹

Aber: Davon, „daß die Augustana *variata* als eine reformierte Bekenntnisschrift zu gelten habe, kann darum doch keine Rede sein“¹³².

Aber an diesem Punkt irrt Barth, während er damit Recht hat, dass die Berufung der Reformierten auf die CA immer ein Spezifikum des *deutschen* Reformiertentums war. Aber nur weil das so war, konnte die CA Aufnahme finden in reformierte Bekenntnisschriften. Denn dies setzt ja voraus, dass man im Ausland die CA durchaus als reformiertes Bekenntnis wahrnahm. Grundsätzlich galt also die CA im deutschen Reformiertentum bis in das zwanzigste Jahrhundert hinein als reformatorisches Grundbekenntnis. Wenn daher das Moderamen des reformierten Bundes 1947 in seiner Stellungnahme „Die Einheit der EKD und die Augsburgische Konfession“ den Vorschlag, die Einheit auf die CA zu gründen, als vergeblich ablehnte, weil schon sehr früh Auseinandersetzungen um seine Auslegung entstanden seien, so ist letzteres zwar historisch durchaus zutreffend, ändert aber nichts daran, dass die deutschen Reformierten sich ebenso wie die Lutheraner und die Unierten bis in das zwanzigste Jahrhundert hinein auf die CA beriefen¹³³.

131 K. Barth, Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften. Vorlesung, Göttingen Sommersemester 1923, hg. von E. Busch (Karl Barth Gesamtausgabe, Abt. II: Akademische Werke), 1998, 14f.

132 AaO. 14.

133 Vgl. W. Niesel, Der Reformierte Bund vom Kirchenkampf bis zur Gegenwart (in: J. Gurth [Hg.]), 100 Jahre Reformierter Bund, 1984, 38–57), 53.

Die Confessio Augustana als Grundbekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland?

Anmerkungen und Überlegungen aus reformierter Perspektive ¹

Die Evangelische Kirche in Deutschland hat gegenwärtig kein alle ihre Gliedkirchen einendes Bekenntnis. In den lutherischen Kirchen gilt mehrheitlich das gesamte Konkordienbuch Liber Concordiae von 1577/80, daneben aber sind auch nichtkonkordistische lutherische Kirchen vorhanden, die alle in ihren Verfassungen die Confessio Augustana (1530) als Bekenntnis aufgenommen haben. In den unierten Kirchen stellt sich die Lage unübersichtlicher dar, weil dort keine einheitliche Bekenntnisgrundlage zu finden ist. In der Evangelischen Kirche der Pfalz wurde beispielsweise die Confessio Augustana (CA) erst Mitte des 19. Jahrhunderts für die gesamte Landeskirche als verbindliches Bekenntnis eingeführt (übrigens auf Veranlassung des Reformierten August Ebrard mit durchaus restaurativen Intentionen)², in der Evangelischen Kirche im Rheinland ist die CA explizit nur für die lutherischen Kirchengemeinden gültig, während die reformierten Kirchengemeinden dem Heidelberger Katechismus folgen; daneben existieren dort aber auch Gemeinden, die dem „Gemeinsamen beider Bekenntnisse“³ folgen. In der Evangelisch-reformierten Kirche (Synode evangelisch-reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland) fungieren und figurieren neben den altkirchlichen Bekenntnissen der Heidelberger Katechismus und die Barmer Theologische Erklärung (1934) als „Urkunden des Bekenntnisstandes“⁴. Aufgrund dieser verwirrenden und mühelos vermehrbaren Vielfalt ist der Wunsch durchaus nachvollziehbar, an die Stelle dieser Verschiedenartigkeit der Bekenntniskulturen ein gemeinsames Bekenntnis treten zu lassen, welches auch die EKD als Ganze zu stärken in der Lage sein könnte. Ebenso plausibel dürfte vielen die Überzeugung erscheinen, dass dieses gemeinsame Bekenntnis in der CA zu finden sei, weil sie statistisch gesehen von allen Bekenntnissen in den protestantischen Konfessionsfamilien diejenige ist, die am weitesten verbreitet ist.

Aber zuvor sind grundsätzliche Fragen zu stellen, weil die Einführung eines Bekenntnisses nicht leichtfertig geschehen darf. Denn die Frage, wozu ein gemein-

1 Leicht erweiterte Fassung eines Vortrags, der am 26. Oktober 2007 vor der Theologischen Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland gehalten wurde.

2 Vgl. G. Biundo, Art. Pfalz, in: RGG V, (266-271) 268.

3 Vgl. Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland, 2003, Grundartikel 2. Für die lutherischen Gemeinden gelten allerdings neben der CA auch die Apologie der Augsbургischen Konfession, die Schmalkaldischen Artikel und der Kleine und der Große Katechismus Luthers.

4 Verfassung der Evangelisch-reformierten Kirche (Synode evangelisch-reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland) vom 9. Juni 1988, 1988, § 1.4.

sames Bekenntnis eingeführt werden soll, ist ebenso zu bedenken wie die Intention, durch ein gemeinsames Bekenntnis die Einheit stärken zu können. Grundsätzliche bekenntnishermeneutische Fragen sind also zu reflektieren: Was ist überhaupt der Sinn eines (gemeinsamen) Bekenntnisses? Und in welchem Verhältnis zu einem eventuell eingeführten Bekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland stünden dann die verschiedenen Bekenntnisse der einzelnen Gliedkirchen derselben?

1. Zur kirchengründenden Bedeutung des Bekenntnisses

Bei kirchenpolitischen Veränderungsprozessen wird zumindest in Deutschland die Relevanz und Verortung des Bekenntnisses bzw. der Bekenntnisse immer wieder thematisiert – in den letzten beiden Jahrhunderten vor allem von lutherischer Seite aus. Wichtige Stationen sind hier die Diskussion um die Grundordnung der EKD Ende der 1940er Jahre, in den 1930er Jahren wurde die Tragweite der reformatorischen Bekenntnisse im Horizont der Gründung der Bekennenden Kirche und dann später die Bekenntnishaftigkeit der Barmer Theologischen Erklärung kontrovers reflektiert⁵ und im 19. Jahrhundert wurde in der sich gründenden altpreußischen Union das Verhältnis von lutherischem und reformiertem Bekenntnis Gegenstand zahlreicher Debatten (und Zerwürfnisse)⁶ – insofern ist die gegenwärtig im Zusammenhang der Neuordnung der EKD stattfindende Diskussion⁷ prominent vorbereitet. Was aber motiviert dazu, diese Diskussion jetzt zu führen – und welche Funktion hat dabei das Bekenntnis? Eine aus der Diskussion der 1940er Jahre bekannte lutherische Position lautete: Die EKD hat einen Anspruch auf den „Status Kirche“ nur dann, wenn sie ein Bekenntnis als Grundlage besitzt – verbunden damit war die These, die unierten Kirchen könnten eigentlich gar nicht als Kirche verstanden werden, da sie kein Bekenntnis hätten⁸. Dogmatisch grundlegend für diese Position ist das kirchengründende Verständnis des Bekenntnisses, das auf den Kirchenbegriff der lutherischen Neorthodoxie im 19. Jahrhundert zurückgeht⁹. Als prägende Ge-

5 Vgl. z.B. W.-D. Hauschild, Die Relevanz von „Barmen 1934“ für die Konstituierung der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945–1948 (in: Ders./G. Kretzschmar/C. Nicolaisen [Hg.], Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, 1984, 363–398).

6 Vgl. H.-J. Reese, Bekenntnis und Bekennen. Vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit (AGK 28), 1974, 68–86.

7 Vgl. W.-D. Hauschild, Die Geltung der Confessio Augustana im deutschen Protestantismus zwischen 1530 und 1980 (aus lutherischer Sicht) (ZThK 104, 2007, 172–206); J. Rohls, Die Confessio Augustana in den reformierten Kirchen Deutschlands (aaO 207–245). Beide Beiträge sind auch in diesem Band veröffentlicht, s. o. S. 31–93.

8 So urteilte der lutherische Oberkirchenrat Christian Stoll 1946 im Vorfeld der Einigungs Bemühungen um die Gründung der EKD, dass die Bekennende Kirche ebenso wie die Unionskirchen unter einer „faktischen Bekenntnislosigkeit“ lebten. (Ch. Stoll, Die Lage der Lutherischen Kirche innerhalb des deutschen Gesamtprotestantismus, [in: EKID oder nicht? Eine Aufsatzreihe, zusammengestellt vom Ev. Vortragsdienst in der Mark, o.J.], zitiert nach: A. Smith-von Osten, Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948. Zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland, [AKIZ.B 9], 1980, 182. Die Arbeit von Smith-von Osten dokumentiert die teilweise recht heftigen Auseinandersetzungen vor allem der beiden größeren Gruppen im evangelischen Deutschland, der aus der Bekennenden Kirche hervorgegangenen Bruderräte und der aus dem Lutherrat stammenden „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschlands“ (VELKD), im Ringen um das Kirche-Sein der sich gründenden EKD. Vorbehalten stimmten die Bruderräte auf dem Hintergrund der Barmer Theologischen Erklärung dem Kirchenstatus zu, deutliches Zögern und eher ein Votieren hin zu einem Kirchenbund ist bei der VELKD festzustellen. Zur Geschichte der VELKD vgl. jetzt Th. M. Schneider, Gegen den Zeitgeist. Der Weg zur VELKD als lutherischer Bekenntniskirche, (AKIZ.B 49), 2008.

9 Ausführlich haben die Ekklesiologie der lutherisch-konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts aufgearbeitet: H. Fagerberg, Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts, Uppsala 1952; H.-J. Reese, „Bekenntnisstand“, „Lehre der Kirche“, „Irrlehre“ in der theologischen Diskussion vom 19. zum 20. Jahrhundert, (in: Hauschild / Kretzschmar / Nicolaisen [s. Anm. 5], 107–131); Ders., Bekenntnis (s. Anm. 6).

stalten sind hier zunächst Wilhelm Löhe, Theodosius Harnack, August Vilmar und Friedrich Julius Stahl zu nennen. Trotz divergenter Ausdifferenzierungen im Einzelnen zeigen sich in ihren Ekklesiologien markante Konvergenzen. Für Löhe gilt beispielsweise: „So alt das Bekenntnis ist, so alt ist die Kirche; denn das Bekenntnis hält jede Kirche zusammen“¹⁰. Gemäß Löhe ist es materialiter die schriftgemäße CA, die die lutherische Kirche zur Nährmutter aller anderen Kirchen macht – und darum zur Mitte aller Konfessionen. Die CA erhebt also nach Löhe einen ökumenischen Anspruch, insofern sie das einigende Band der Konfessionen repräsentiert. Auch nach Theodosius Harnack trägt die lutherische Kirche in ihrem Bekenntnis „das katholische Einheitsband der Kirche in sich“¹¹ – deshalb auch ruhe die Kirche auf dem Bekenntnis¹². Aufgenommen und stärker kirchlich im Sinne des sogenannten anstaltlichen Kirchenbegriffs prononciert wurde diese Vorstellung von Vilmar und vor allem von Stahl; bei Stahl übrigens ausdrücklich in Kritik von CA VII, weil dort die „organische Seite der Kirche“¹³, nämlich Amt und Regiment, ignoriert werde. Auf der Grundlage dieser theologischen Begründungsstrukturen war es dann vor allem Adolf Harleß, der die Begrifflichkeit des Bekenntnisstandes in kirchenjuristischer Hinsicht gefördert hat: „Nach dem Recht des westfälischen Friedens ist das Bekenntnis der Boden der gesamten Existenz des protestantischen Kirchenwesens.“¹⁴

Diese Auffassung eines kirchengründenden Bekenntnisverständnisses ist aber theologisch auch durchaus kritisch beurteilt worden. So pointiert etwa Ernst Wolf: „Das kirchengründende Bekenntnis steht in der Gefahr, sich zwischen das Wort Gottes und die Kirche zu stellen.“¹⁵ Deutlicher noch urteilt Karl Gerhard Steck: „Es gibt aber auch heute Theorien über die Bekenntnisschriften, [...] die davon reden, dass die Bek.-Schriften höher stehen als das sonstige Zeugnis der Kirche, daß sie in besonderer Weise ein Werk des hl. Geistes seien. Wir können für solche Lehre keinen Schriftgrund entdecken.“¹⁶ Hans Emil Weber leitet daraus die Konsequenz ab: „Die orthodoxe Ineinsetzung von Wort, Bekenntnis, Theologie ist wirklich nicht mehr

10 W. Löhe, *Drei Bücher von der Kirche* (1845; in: Ders., *Gesammelte Werke*, hg. von K. Ganzert, Bd. V: *Die Kirche im Ringen um Wesen und Gestalt*, Teil 1, 1954, 83–179), 136.

11 Vgl. Th. Harnack, *Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. Grundlegende Sätze mit durchgehender Bezugnahme auf die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche*, (1862) ND 1934, 84.

12 Vgl. aaO 85. Die Aussage, dass die Kirche auf dem Bekenntnis aufbaue, ist übrigens missverständlich – und das heißt richtig und problematisch zugleich. Denn dass die Kirche auf dem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn (vgl. 1Kor 12,3; Röm 10,9; Phil 2,11) gründet, ist eine neutestamentlich begründete und zutreffende Aussage und auch bei Harnack so grundlegend vertreten (vgl. ebd.). Wenn aber die nachapostolischen Bekenntnisse als „weitere Entfaltung und schärfere Bestimmtheit eben desselben und einigen Glaubensinhaltes“ (ebd.) mit dem Urbekenntnis identifiziert werden und damit faktisch an dessen Stelle treten, wird diese Substitution für die evangelische Theologie zu einem unabweisbaren Problem.

13 F.J. Stahl, *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten*, 1862, 43.

14 So E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. V, 1964, 176.

15 E. Wolf, *Die Bindung an das Bekenntnis. Bemerkungen zu Wesen und Funktion des formulierten Bekenntnisses* (in: *Wort und Welt*. FS Erich Hertzsch, hg. von M. Weise 1968, 323–336), 334.

16 K.G. Steck, *Fragen an das Luthertum* TEH. NF 13), München 1948, 15f.

möglich“¹⁷. Wolf, Steck und Weber zufolge steht dieses kirchenpolitisch-rechtlich orientierte Verständnis von Kirche, die auf dem Fundament eines gleichsam in den *logos apophantikos* hineingebannten Bekenntnisses gründet, in einer fundamentalen Spannung, ja im Widerspruch zum grundlegenden reformatorischen Verständnis der lebendigen Kirche als *creatura verbi*. In diesem Sinne replizierte etwa Wolf auf den Oberpräsidenten der Provinz Sachsen, Friedrich von Bülow, der in einer Studie „Über die gegenwärtigen Verhältnisse des christlich-evangelischen Kirchenwesens in Deutschland“ konstatiert hatte:

„Eine Kirche ist eine Gesellschaft von Menschen, vereinigt zu einer bestimmten Religion; ihr Band oder Symbolum macht die Vereinigung zu einem bestimmten Religions- und Lehrbegriffe aus; und wird dieser gemeinsame, bestimmte Begriff verändert oder aufgehoben, so geht damit auch die Kirche unter.“¹⁸

In einer Aussage wie dieser manifestiert sich die bekennnishermeneutisch fehlgeleitete Preisgabe der Kirche an das als Lebens- und Lehrnorm verstandene Bekenntnis, weil und insofern diesem und nicht mehr dem *verbum* die allein kirchengründende Valenz zugesprochen wird: Erst das gemeinsame Bekenntnis mache die Kirche zur Kirche. Wolf hat dieses faktisch konkurrierende Verhältnis deutlich wahrgenommen und in der Vorstellung eines kirchengründenden Verständnisses der Bekenntnisse eine doppelte Gefahr erkannt und benannt: Einerseits wird das Bekenntnis faktisch zur *norma normans* überhöht und tritt damit an die Stelle der Heiligen Schrift, anstatt sich von derselben im Sinne der *norma normata* normieren zu lassen¹⁹. Sobald dem Bekenntnis nämlich kirchengründende Valenz zugebilligt wird, kann es nicht mehr aufgrund besserer Einsicht in die Heilige Schrift als „*iudex, norma et regula*“²⁰ verändert oder gar korrigiert werden. Und andererseits wird der dem Bekenntnis selbst inhärente Anspruch auf universale Geltung abgemildert, insofern es nur noch als Gruppenbekenntnis figuriert, das für eine bestimmte Religionsgemeinschaft als „Anstaltsstatement“, als mehr oder weniger distinkte Selbstkennzeichnung fungiert. Der Anspruch auf die Artikulation einer generellen Wahrheit für die ganze Christenheit wäre damit preisgegeben²¹. Dieser Ansatz kann somit der Gefahr kaum entgehen, Opfer der eigenen Inkonsistenz zu

17 H.E. Weber, *Union und Konfession* (EvTh 8, 1948, 402-408), 404.

18 Zitiert nach Wolf, *Bindung* (s. Anm. 15), 333.

19 Bekanntermaßen hält die Konkordienformel fest: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß die alleinige Regel und Richtschnur (*unicam regulam et normam*), nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen (*secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et iudicari oporteat*), sind allein (*nullam omnino aliam esse quam*) die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testament“ (BSLK 767, 14-19 [FC Epitome, von dem summarischen Begriff]).

20 AaO 769, 22f.

21 Übrigens gab es das kirchengründende Verständnis von Bekenntnis nicht nur im lutherischen, sondern auch im reformierten Bereich. So begründete beispielsweise die damalige Evangelisch-reformierte Kirche der Provinz Hannover ihren spezifischen Weg im Dritten Reich, und das heißt ihren Sonderweg der Zusammenarbeit mit dem Nationalsozialismus genau mit ihrem reformierten Bekenntnisverständnis. Damit verkam das Bekenntnis hier zu einer reformierten Eigentümlichkeit und die Nichtteilnahme der Ev.-ref. Kirche an der Bekenntnissynode 1934 in Barmen erwies sich insofern als konsequent. Mit der Aufnahme der Barmer Theologischen Erklärung als Bekenntnis hat übrigens die jetzige Ev.-ref. Kirche 1947 nur indirekt (und leider nicht direkt) ihr Versagen in der Zeit nach 1933 ausgedrückt. Vgl. G. Plasger, *Die ev.-ref. Landeskirche Hannovers und Otto Weber von 1933 bis 1945* (in: *Der. [Hg.]*, Otto Weber. *Impulse und Anfragen*, 2002, 33-54).

werden. Er sägt gleichsam den Ast ab, auf dem er selbst sitzt. Im Zuge einer offenkundigen Reduktion von Geltungsansprüchen beraubt er sich des Fundaments, auf dem er zu gründen gedenkt²².

Sollte diese theologische Begründungs- und Reflexionsfigur hinter dem Vorschlag stehen, für die EKD ein gemeinsames Bekenntnis festsetzen zu wollen, dann wäre dies ein theologisch denkbar weitreichender Vorschlag, insofern er die Anerkennung seiner bekenntnishermeneutischen Prämisse einfordert, sozusagen als *conditio sine qua non* für die Anerkennung der EKD als Kirche. Die Diskussion um die Grundordnung der EKD in den 1940er Jahren würde damit repristinieren. Es dürfte evident sein, dass damit weitreichende ekklesiologische Fragen hinsichtlich des Verständnisses der EKD nicht zu vermeiden wären, die Grundfragen des christlichen Glaubens und Kernbestände konfessioneller Identität elementar und fundamental betreffen. Wenn aber hinter dem Vorschlag, die CA als Grundbekenntnis der EKD einzuführen, nicht die kirchengründende Bekenntnisvorstellung steht, und es also nicht essentiell für das Kirche-Sein der EKD ist, ein gemeinsames Bekenntnis haben zu müssen, stellt sich noch deutlicher die Frage, was eigentlich die Intention der Überlegung ist, der EKD ein gemeinsames Bekenntnis geben zu wollen: Soll etwa die Einigkeit und die Zusammengehörigkeit der EKD-Gliedkirchen gestärkt werden? Wäre dies der Fall, so müssten auch bezüglich dieser Auskunft kritische An- und Rückfragen gestellt werden: Kann ein Bekenntnis dies überhaupt leisten? Würde es nicht in bedenklicher Weise funktionalisiert?

2. Partikularität und Universalität.

Zu grundlegenden Aspekten des Bekenntnisverständnisses in reformierter Sicht

Das reformierte Verständnis von Bekenntnis ist durch den differenzierten Zusammenhang zweier Aspekte gekennzeichnet: Partikularität und Universalität²³.

Als charakteristisch für das reformierte Bekenntnisverständnis gilt allgemein der partikuläre Aspekt, der durch zwei Fakten als Bezugsgrößen gekennzeichnet ist: Einmal gibt es kein reformiertes Bekenntniscorpus²⁴, das weltweit Gültigkeit beansprucht. So können in den deutschen reformierten Kirchen und Gemeinden neben den altkirchlichen Bekenntnissen der Heidelberger Katechismus und die Theolo-

22 Vgl. Steck (s. Anm. 16), 11: „Diese Identität und Kontinuität des Geistes Gottes in Jesus Christus ist nicht eine geistesgeschichtliche oder theologiegeschichtliche Gegebenheit; sie kann auch nicht zum Erbe der Väter werden, das der Kirche zu wahren und zu verlebendigen anvertraut ist. Sondern die Identität und Kontinuität des hl. Geistes ist Urteil des Glaubens und der Hoffnung, ist Gegenstand des Gebets.“

23 Vgl. dazu G. Plasger, *Universality in particularity. The ecumenical meaning of the reformed confession*, (in: *Faith and Ethnicity* Vol. 2 [Studies in Reformed Theology 7], hg. v. E.A.J.G. van der Borght/D. v. Keulen/M. E. Brinkmann, Zoetermeer 2002, 267-279); Ders./M. Freudenberg, *Einführung* (in: *Dies., Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2005, 7-19), 9ff.

24 Zur Genese der verschiedenen Textsammlungen reformierter Bekenntnisschriften vgl. H. Faulenbach, *Einleitung* (in: *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bd. 1/1: 1523-1534, bearb. von E. Busch u.a., 2002, 1-67).

gische Erklärung von Barmen zu den Bekenntnissen gerechnet werden (so jedenfalls in der Evangelisch-reformierten Kirche), in den Niederlanden sind die *Confessio Belgica* (1561), der Heidelberger Katechismus und mit Einschränkungen die Dordrechter Lehrsätze (1619) als Bekenntnisschriften verbreitet, in Schottland galt die *Confessio Scotica* (1560), in Ungarn u.a. das Erlauthaler Bekenntnis (1562) und das Ungarische Bekenntnis (1562), bis dort schließlich Heinrich Bullingers *Confessio Helvetica Posterior* (1562/66) die Alleinherrschaft errang, in den USA haben längst nicht alle reformierten Kirchen genau die gleichen Bekenntnisse (etwa in Gestalt des „Book of Confessions“, das nur in der Presbyterian Church [USA] Bestandteil von deren „Constitution“ ist²⁵) – und diese Liste wäre mühelos verlängerbar. Die Bekenntnisse bilden kein einigendes Band innerhalb der reformierten Konfessionsfamilie, auch wenn sie manche Kirchen miteinander verbinden und auch über Landesgrenzen hinweg gelten. Die Partikularität der Geltung ist vor allem in territorialer, aber zuweilen auch in chronologischer Hinsicht zu konstatieren, weil es reformierte Bekenntnisse gegeben hat, die durch andere Bekenntnisse ersetzt wurden, so z.B. in Schottland die *Confessio Scotica* durch die Westminster Confession (1647).

Diese Vielfalt ist kennzeichnend für den reformierten Protestantismus – und gleichzeitig oft verwirrend für Außenstehende. Ein dem Konkordienbuch vergleichbarer Kanon ist nicht vorhanden und die verschiedenen Sammlungen reformierter Bekenntnisschriften sind eher als Dokumentation denn als Lehr- und Lebensnorm zu verstehen. Verschiedene Bekenntnisse stehen nebeneinander: „Von einer Insel zur anderen grüßt man herüber von Genf nach Zürich, von Basel nach Straßburg“²⁶. Weder hat es in der Reformationszeit viele Versuche gegeben, hier eine Einheitlichkeit oder gar Uniformität zu formulieren, noch ist später wirklich ernsthaft ein breiter Konsens entstanden, dass so etwas möglich oder nötig sei.

Die Partikularität erweist sich aber noch stärker durch eine dogmatische Aussage: Die prinzipielle Überbietbarkeit bzw. Revidierbarkeit aller Bekenntnisaussagen. Diese Geltungseinschränkung des Bekenntnisses wird mit dem Vorbehalt besseren Einsicht in die Heilige Schrift begründet. Exemplarisch ist hier auf die Vorrede der *Confessio Helvetica Posterior* aus dem Jahre 1566 zu verweisen:

„Vor allem aber bezeugen wir, daß wir immer völlig bereit sind, unsere Darlegungen im allgemeinen und im besonderen auf Verlangen ausführlicher zu erläutern, und endlich denen, die uns aus dem Worte Gottes eines Besseren belehren, nicht ohne Danksagung nachzugeben und Folge zu leisten im Herrn, dem Lob und Ehre gebührt.“²⁷

25 The Constitution of the Presbyterian Church (USA), Part I: Book of Confessions, published by The Office of the General Assembly, Louisville/KY 1996.

26 K. Barth, Die Theologie der Reformierten Bekenntnisschriften. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923, hg. von der Karl Barth-Forschungsstelle an der Universität Göttingen (Karl Barth-Gesamtausgabe, Abt. II: Akademische Werke), 1998, 19.

27 Zitiert nach: H. Bullinger, Das zweite Helvetische Bekenntnis, ins Deutsche übertragen von W. Hildebrandt / R. Zimmermann, 1966, 12.

Ähnlich formuliert die *Confessio Scotica*:

„Deshalb erklären wir in aller Form und bitten alle inständig: wenn jemand irgendeinen Artikel oder auch nur einen Satz bemerkt, der dem heiligen Worte Gottes widerstreitet, so möge er uns nach seiner Menschenpflicht und der Liebe, mit der er Christus und seiner Herde anhängt, schriftlich ermahnen. Wenn er das tut, so versprechen wir ihm feierlich, daß wir ihm Bescheid geben werden nach dem, was Gott, d.h. was das Wort der Heiligen Schrift redet, oder daß wir abstellen werden, was er uns als von diesem Wort abweichend nachgewiesen hat.“²⁸

Die Verfasser der Bekenntnisse konzedieren also dezidiert: Unser Bekenntnis ist revidierbar, gebunden an unsere begrenzte Einsicht und deshalb prinzipiell veränderbar. Indem die Bekenntnisschriften ausdrücklich betonen: „Wir, hier, jetzt – bekennen dies!“²⁹, benennen sie explizit ihre eigene Relativität. Ohne diese theologisch signifikante Einschränkung könnte ein Bekenntnis als Überhöhung eigener Erkenntnisse missverstanden werden. Eine prinzipielle Differenz zwischen der Erkenntnis der Verfasser und also dem Text der Bekenntnisse auf der einen Seite und der Heiligen Schrift auf der andere Seite wird hingegen in verschiedenen reformierten Bekenntnissen³⁰ nachdrücklich angezeigt und erweist sich als essentiell für reformiertes Bekenntnisverständnis. Hier bewährt sich der reformatorische Grundsatz der Superiorität der Heiligen Schrift über die kirchliche Tradition, zu der die Bekenntnisse gehören.

Allerdings ist neben der Partikularität auch ein zweiter wesentlicher Zug im Selbstverständnis der reformierten Bekenntnisse zu fokussieren, der gegenwärtig auf reformierter Seite allerdings nicht in gleicher Weise betont wird. Denn mit Betonung der territorialen, zeitlichen und sachlichen Begrenztheit des Bekenntnisses und damit in klarer Akzeptanz dieser Partikularität wird ein Anspruch weitergegeben, der über diese Begrenztheit hinausragt: Der Anspruch auf universale und das heißt nicht nur die eigene Umgebung betreffende Wahrheit. So formuliert die *Confessio Scotica*:

„Deshalb ist es im Vertrauen auf die gegenwärtige Hilfe unseres allmächtigen Herrn Jesus Christus unser Vorsatz, bei dem Bekenntnis unsers in den folgenden Artikeln bekannnten Glaubens zu beharren.“³¹

Das Beharren ist nicht als trotziges Bleiben bei der einmal gefundenen Erkenntnis zu verstehen, weil dann die schon benannte partikulare Dimension missachtet würde. Vielmehr sind, wenn es keine berechtigten Einwände gegen das Bekenntnis

28 Vorrede zur *Confessio Scotica*, zitiert nach: P. Jacobs (Hg.), *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung*, 1949, 129f.

29 K. Barth, *Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses* (1925; in: Ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, hg. von H. Finze [Karl Barth-Gesamtausgabe, Abt. III: Vorträge und kleinere Arbeiten], 1990, 604–643), 616.

30 Neben den noch zu erwähnenden Vorreden der *Confessio Helvetica Posterior* und der *Confessio Scotica* kann u.a. auch auf das bekannte Vorwort des Berner Synodus (1532) und den weniger bekannten Abschluss des Basler Bekenntnisses (1534) verwiesen werden: „Zu letst wellend wir ditz unser bekanthnus dem urtheyl göttliche Biblischer schrift underworfen, und uns darby erbotten haben, ob wir uß angeregten heyligen schriften etwas bessern berichtet, dass wir yeder zyt, Gott in sinem heiligen wort, mit grosser dancksagung gehorsamen wellend“ (BSRK 100, 14–18).

31 Vorrede zur *Confessio Scotica*, zitiert nach: Jacobs (s. Anm. 28), 130.

aufgrund besserer biblischer Einsichten gibt, die Erkenntnisse des Bekenntnisses dauerhaft gültig – das ist der Anspruch, der ebenso deutlich erklingt wie die genannte Relativierung. Allerdings könnte nun eingewendet werden, dass hier die Verfasser oder Unterzeichner des Bekenntnisses zwar eine bestimmte Auffassung als für sich persönlich bindend ansehen, diese aber eben doch nur als *ihre* subjektive Wahrheit, bei der *sie* bleiben wollen, anzusehen sei. Das aber reflektierte zu sehr auf die persönliche Intention der Verfasser und zuwenig auf die inhaltliche Erkenntnis. Denn der universale Anspruch ist nicht der Anspruch der Verfasser oder Unterzeichner des Bekenntnisses, sondern er ergibt sich aus dem Inhalt des Bekenntnisses und verweist auf eine fremde Autorität. Die Bekenntnisse sind eben Texte, die zu einer ganz bestimmten Zeit von ganz bestimmten Autoren mit begrenztem Horizont geschrieben worden sind. Aber im Bekenntnis macht die bekennende Kirche deutlich, dass dieses Bekenntnis kein Privatbekenntnis ist, sondern ein Bekenntnis, in dem die eine Kirche, der Leib Jesu Christi, ausdrückt, was sie glaubt. Die eine universale Kirche Jesu Christi wird hier als Bekennerin gesehen: „Die diese Erkenntnis aussprechende Kirche ist an ihrem Ort die Vertretung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.“³² Diesem theologischen Selbstverständnis entsprechend handelt es sich bei der „bekennenden Kirche“ nicht um eine bestimmte Konfession, die nur eine Selbstbeschreibung oder Eigencharakterisierung vornimmt: Uns charakterisieren folgende Erkenntnisse... Nein, an einem ganz bestimmten Ort und zu einer ganz bestimmten Zeit werden mit dem Bekenntnis Aussagen von universaler Reichweite getroffen: Das ist rechte Lehre, richtige Erkenntnis nicht nur für die Kirche in Schottland im Jahre 1560, sondern es ist *die* rechte Lehre, *die* richtige Erkenntnis – schlechthin, für die gesamte Kirche, ja, für die ganze Welt. Wer da bekennt, ist zwar – so muss und kann man sagen – nur ein Teil der Kirche und insofern hat das von diesem Teil artikulierte Bekenntnis einen entsprechend begrenzten Geltungsbereich. Anderswo wird die Wahrheit, die dieses Bekenntnis auszusprechen beansprucht, nicht anerkannt. Zugleich kennzeichnet dieses Bekenntnis aber seine universale Reichweite, zumal die Kirche für die ganze Welt bekennt und zugleich mit ihrem Bekenntnis auf denjenigen verweist, dessen Prädikat alleinwahre Universalität ist, nämlich Gott³³. Der Hinweis auf diese Universalität Gottes muss im Bekenntnis impliziert sein, weil nur dann eine Kirche den Anspruch auf die Gültigkeit ihres Bekenntnisses über ihre eigene Denomination hinaus erheben kann. Denn im Bekenntnis behauptet die Kirche ja nichts weniger, als dass ihre Erkenntnis der Heiligen Schrift richtig und gültig ist – und bekennt zuweilen auch explizit, dass andere Erkenntnisse als häretisch anzusehen sind. Die universale Valenz eines Bekenntnisses resultiert nach reformiertem Verständnis aus der Referenz auf die Universalität Gottes, der das Partikulare erwählt, indem er in

32 E. Busch, Die Nähe der Fernen – Reformierte Bekenntnisse nach 1945 (in: M. Welker/D. Willis [Hg.], Zur Zukunft der Reformierten Theologie. Aufgaben – Themen – Traditionen, 1998, 587-606), 592.

33 Zur Unterscheidung zwischen Reichweite und Geltungsbereich von Aussagen vgl. G. Sauter, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung (UTB 2064), 1998, 237f.

Jesus Christus in Israel zur Welt kommt. Insofern ist jedes reformierte Bekenntnis als Zeugnis von präzise dieser Universalität zu verstehen. Das so verstandene Bekenntnis beansprucht, die gültige, wenngleich faktisch bzw. subjektiv nicht überall geltende Wahrheit für die eine, ganze Kirche Jesu Christi auszusprechen. Dies geschieht zugleich in dem Bewusstsein, dass dieser Anspruch nicht von der universalen Kirche aller Zeiten, sondern eben nur von „uns, hier und heute“ artikuliert wird. Das Bekenntnis drückt Universalität aus – im Bewusstsein der Partikularität³⁴.

Der Grundsatz der Bekenntnisbildung in reformierter Perspektive lautet: Die versammelte Gemeinde³⁵ – im Regelfall ist hier nicht eine einzelne Gemeinde, sondern eine synodale Gemeinschaft von Gemeinden zu sehen³⁶ – drückt als Teil der universalen Kirche Jesu Christi in einem Bekenntnis unter dem Vorbehalt besserer Einsicht in die Heilige Schrift ihre unaufgebbare Erkenntnis des Evangeliums aus. Ein Bekenntnis ist also Ausdruck eines Erkenntnisstandes. Und weil das Evangelium als *viva vox* Jesu Christi zu verstehen ist und die Herausforderungen keine Konstante, sondern eine Variable sind, rechnen die reformierten Kirchen mit immer neuen Erkenntnissen. Im Anschluss an Gerhard Sauter kann man die aktuellen, mehr oder weniger kontingenten Herausforderungen als Entdeckungszusammenhang³⁷ eines Bekenntnisses bezeichnen. Nach reformiertem Bekenntnisverständnis ist damit zu rechnen, dass sich das eine für die Kirche maßgebliche Wort Gottes in verschiedenen Entdeckungszusammenhängen je neu als dasselbe zu erkennen gibt. Daraufhin kann eine theologisch sachgemäße Explikation des Bekenntnisses im theologischen Begründungszusammenhang reformierter Lehre erfolgen. Weil das Wort Gottes als je aktuelles Ereignis verstanden wird, das die sich wandelnden Herausforderungen immer wieder neu erschließt, ist die Bekenntnisbildung auf reformierter Seite nie als abgeschlossen denkbar. Neben den klassischen reformierten Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts haben reformierte Kirchen neue Bekenntnisse entwickelt – hier hat die Barmer Theologische Erklärung inspirierend gewirkt und in die Welt ausge-

34 Im Blick auf den römischen Katholizismus wird man tatsächlich sagen können, dass hier eine einseitige Option gewählt wurde, weil zuungunsten der Partikularität die Universalität betont wird. Zwar wird auch in der römisch-katholischen Kirche zwischen Geltungsbereich und Reichweite etwa lehramtlicher Aussagen unterschieden, zumal man sich natürlich auch dort der Tatsache bewusst ist, dass diese nicht überall als wahr anerkannt werden. Allerdings wird die Universalität hier nicht nur von der Kirche bekannt, sondern in der Kirche selber verortet, indem die römisch-katholische Kirche beansprucht, nicht nur eine Vertretung, sondern die universale Kirche selbst zu sein und infolgedessen etwa evangelischen Gemeinden aus der protestantischen Konfessionsfamilie den „Status Kirche“ nicht zusprechen kann (vgl. z.B. die Erklärung der Kongregatio für die Glaubenslehre: „Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148], 2007, 32). Diese ekklesiologische Vereinnahmung der Kirche Jesu Christi und damit zumindest indirekt von Jesus Christus selbst ist aus evangelischer Sicht natürlich als äußerst problematisch zu beurteilen.

35 Vgl. O. Weber, *Versammelte Gemeinde*, 1975.

36 Zu Recht betont Busch, *Nähe* (s. Anm. 32), 589 den Zusammenhang zwischen reformiertem Bekenntnisverständnis und dem „Verständnis der Kirche als der konkret ‚versammelten Gemeinde‘, die nicht die Dépendance einer oberhalb von ihr befindlichen Kirche, sondern an ihrem Ort die eine heilige Kirche ist. [...] Was ‚oberhalb‘ der ‚versammelten Gemeinde‘ ist, kann nur aus ihnen delegiert, Synodus sein, d.h. nur noch einmal ‚versammelte Gemeinde‘“

37 Vgl. z.B. G. Sauter, *Grundzüge einer Wissenschaftstheorie der Theologie*, (in: Ders. [Hg.], *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien – Analysen – Entwürfe*, 1973, 211–332).

strahlt³⁸. Eberhard Busch spricht im Blick auf die Vielzahl neu entstandener reformierter Bekenntnisse treffend von einer „neue[n] Bekenntnisfreudigkeit“³⁹.

3. Einige konkrete Überlegungen im Blick auf die Geltung der CA als Bekenntnis der EKD

Was folgt aus diesen grundsätzlichen Überlegungen aus reformierter Sicht im Blick auf die Erwägungen, die CA zum Bekenntnis der EKD werden zu lassen? Wenn die Einführung der CA als Bekenntnis der EKD lediglich als Dokumentation des Weges der Bekenntnis-Geschichte verstanden werden soll, den ein Teil der in der EKD verbundenen Kirchen gegangen ist, bedeutet dies, dass die Einführung der CA ohne inhaltlichen Anspruch an die ganze EKD geschieht – dann aber wäre es ein letztlich belangloses Geschehen. Wenn hingegen die im Jahr 1530 entstandene CA im Jahre 2008 nahtlos und ungebrochen als heute gültiges Bekenntnis der EKD gelten soll, dann steht das zumindest in Spannung zur Partikularität jedes Bekenntnisses. Denn die Aussagen jedes Bekenntnisses sind zeitgebunden – und der EKD heute dieses Bekenntnis geben zu wollen, das sie ja als Ganze gegenwärtig nicht hat, beinhaltet die Gefahr, eine Repristination vergangener Zeiten erzielen zu wollen. Das Evangelium Jesu Christi und mit ihm alle auf dasselbe Bezug nehmenden Bekenntnisse zielen ab auf heutiges Bekennen⁴⁰. Dass die lutherischen Kirchen mit ihren Bekenntnissen und damit auch mit der CA ihre Väter und Mütter ehren und in ihrer Kontinuität stehen, sich auch von ihnen Wegweisung geben lassen, ist davon unbenommen. Wer die CA mit dem Geltungsanspruch auf Wahrheit einführt, ohne diesen material neu auszuweisen oder ausweisen zu wollen – denn einzelne Aussagen der CA sind nicht in allen Kirchen der EKD als schriftgemäß anerkannt –, der überhöht sie und setzt sie der Heiligen Schrift gleich. Und wer die CA einführt und sie nur als einigendes Band der verschiedenen Kirchen der EKD verstehen will, ohne dass die in ihr enthaltenen Aussagen als gegenwärtig universal gültig angesehen werden, der nimmt sie nicht ernst genug. In Bezug auf eine Mitte der 1920er Jahre im Reformierten Weltbund geführte Diskussion um die mögliche Einführung eines die verschiedenen reformierten Kirchen weltweit einenden Bekenntnisses schrieb Karl Barth 1925:

„Als Dokument menschenfreundlicher Liebe zur Einigkeit, als Ausdruck eines gemeinsamen Wunsches oder Ideals, als Kompromissformel zwischen Richtungen, hinter denen gar kein lebendiges christliches Denken mehr steht, die nur darum gemeinsam bekennen, weil sie gar nicht mehr wissen, worüber sie einst gestritten haben, als Präambel einer Kirchenverfassung, weil eine Kirchenverfassung nun einmal eine bekenntnismäßig klingende Präambel haben muß, als schöne Fahne, die, wenn das Regiment ausmarschiert, in der Kaserne bleibt – als alles derartige und Ähnliches stünde ein Glaubensbekenntnis völlig in der Luft, wäre es gar kein Glaubensbekenntnis.“⁴¹

38 Der Sammelband: L. Vischer (Hg.), *Reformiertes Zeugnis heute. Eine Sammlung neuerer Bekenntnistexte aus der reformierten Tradition*, 1988 stellt eine spannende Auswahl dar, wobei insbesondere Bekenntnisse aus den Kirchen in Südafrika und Asien herausfordernde Impulse geben.

39 Busch, *Nähe* (s. Anm. 32), 588.

40 Dies betont zu Recht M. Weinrich, *Kirche bekennen. Ökumene in reformierter Perspektive* (in: Ders. [Hg.], *Einheit bekennen. Auf der Suche nach ökumenischer Verbindlichkeit*, 2002, 37–47).

41 K. Barth, *Wünschbarkeit* (s. Anm. 29), 636.

Wenn also die universale Dimension des Bekenntnisses, die weder die Kirche selber einlösen noch irgendein Bekenntnis garantieren kann, ernstgenommen wird, wäre es nötig, die universale Gültigkeit der Aussagen der CA innerhalb der EKD einmütig anzuerkennen. Wenn man aber die CA als gemeinsames Bekenntnis der EKD einführt, ohne dass eine weitere theologische Aufarbeitung vorhandener strittiger dogmatischer Aussagen stattfindet und ohne dass die Gliedkirchen der EKD die Frage der gegenwärtigen Relevanz der CA heute thematisierten, nähme man die CA hinsichtlich ihres Wahrheitsanspruches und hinsichtlich ihres Status als Bekenntnisschrift nicht ernst.

Ein Bekenntnis ist zunächst einmal ein Bekenntnis derjenigen, die das Bekenntnis in einer bestimmten historischen Situation verfasst haben – und schon eine Woche danach Teil der Geschichte. Ihm inhäriert aber zugleich die Aufforderung an andere Menschen, es nicht nur zu lesen und zu hören, sondern sich zu ihm zu verhalten, prüfend zunächst und nach Möglichkeit zustimmend. Im Blick auf die damit angezeigte große Relevanz der Bekenntnisse muss man sagen, dass auch in den reformierten Kirchen und Gemeinden der Umgang mit manchen ihrer Bekenntnisse zuweilen mindestens nachlässig ist. Denn wenn das Kriterium für die Relevanz eines Bekenntnisses die Verankerung im Leben der Kirche sein sollte, so genügt im Blick auf die altkirchlichen Bekenntnisse vor allem das weitgehend unbekannte Athanasianum diesem Anspruch nicht. Anders verhält es sich hinsichtlich des Bekanntheitsgrades mit dem Heidelberger Katechismus, der Barmer Theologischen Erklärung, dem Apostolischen Glaubensbekenntnis und – mit Abstrichen – auch mit dem Nicäno-Konstantinopolitanum. Die CA „lebt“ in den reformierten Gemeinden und Kirchen nicht. Als gegenwärtig bereits in Geltung stehendes reformiertes Bekenntnis kann man sie kaum ansehen. Dies setzen ja auch diejenigen implizit voraus, die die Forderung nach ihrer EKD-weiten Anerkennung stellen, da die Forderung ja nicht erhoben werden müsste, wenn die CA bereits in Geltung stünde bzw. anerkannt wäre. Die rein historisch verfahrenende Weise, aus der einmaligen Geltung eines Bekenntnisses die fortdauernde Geltung abzuleiten, kann nicht überzeugen, denn sie schließt Geltung und Genese letztlich nur miteinander kurz. Im Blick auf die Geltung der CA in reformierten Gemeinden heißt das: Selbst dann, wenn die reformierten Kirchen ihre Zustimmung zur CA in früheren Jahrhunderten nicht vornehmlich aus taktischen Erwägungen gegeben haben sollten⁴², kann daraus keine automatische Gültigkeit in der Gegenwart geschlossen werden. Es lassen sich vielmehr durchaus reformierte Vorbehalte gegenüber der CA finden. So stand zum Beispiel Johannes Calvin trotz seiner Unterschrift unter die CA *variata* ihr nicht kritiklos gegenüber. In seinem Brief an Gaspard de Coligny aus dem Jahre 1561 heißt es:

42 Diesbezüglich ist eine unterschiedliche Deutung des reformierten Verhaltens zur CA erkennbar. So hat Rohls (s. Anm. 7), 244 deutlich zu machen versucht, dass die Zustimmung zur CA nicht „nur eine politische Taktik gewesen“ sei. Ganz anders urteilte beispielsweise Karl Barth, wenn er für die Aufnahme der CA in reformierten Kirchen vor allem politische Gründe geltend machte, weil sich die reformierten Kirchen damit in den „heilsamen Schatten“ der CA gestellt hätten (Barth, *Theologie* [s. Anm. 26], 15).

„Vor allem bitte ich Sie, mein Herr: sorgen Sie dafür, dass die Confessio Augustana nicht ins Spiel kommt, denn sie wäre nur eine Fackel um ein Feuer der Zwietracht zu entfachen. In der Tat ist sie so dürftig aufgebaut, so lau und so undeutlich, dass man an ihr nicht festhalten sollte.“⁴³

Die Frage nach der Geltung der CA innerhalb der EKD ist nicht neu, sondern wurde besonders in den Unionskirchen, die sich selbst eher nicht als Verwaltungs-, sondern als Bekenntnisunion verstehen, immer wieder gestellt. So hat in den 1950er Jahren die damals noch sogenannte „Vereinigte Evangelisch-protestantische Landeskirche Badens“ auch die Frage diskutiert, welche Rolle der CA in der Grundordnung der Badischen Kirche zukomme. Beauftragt wurde der kleine Verfassungsausschuss der Badischen Kirche, der seinerseits bei der Heidelberger Theologischen Fakultät ein Gutachten in Auftrag gab. Dieses beinhaltete u.a. die Fragen: „Welche Fassung der Confessio Augustana ist für die Vereinigte Evang.-Prot. Landeskirche maßgebend?“, „In welchen Stücken stimmen CA und Heidelberger Katechismus überein?“, aber auch: „Ist es lehrmäßig möglich, dass in derselben Kirche CA, Luthers kl. Katechismus und der Heidelberger Katechismus unverkürzt in Geltung stehen?“⁴⁴

Das im Juni 1953 vorgelegte Gutachten betrachtet die CA *invariata*⁴⁵ in Baden als in Geltung stehend. Als Differenzen zwischen der CA und dem Heidelberger Katechismus werden ausführlich das Abendmahlsverständnis, das Taufverständnis, die Christologie und der sogenannte *sylogismus practicus* (letzterer nur am Rande) benannt. Daraus wurde gefolgert, dass ein Nebeneinander der verschiedenen Bekenntnisse bei gleichem Geltungsanspruch in derselben Kirche nicht möglich sei: „Jeder Dissensus macht eine unverkürzte gleichzeitige Geltung unmöglich.“⁴⁶ Im Sinne des Gutachtens empfahl dann der kleine Verfassungsausschuss 1954 folgende Formulierung:

Die Badische Landeskirche „anerkennt [...] die Geltung des unveränderten Augsburgers Bekenntnisses sowie des Kleinen Katechismus Luthers und des Heidelberger Katechismus, insoweit die beiden Katechismen von dem Augsburgers Bekenntnis nicht abweichen.“⁴⁷

Im Ergebnis sehen also Ausschuss und Gutachten hier Differenzen zwischen den verschiedenen Bekenntnissen. Diese seien für die Badische Kirche so zu lösen, dass die CA den anderen Bekenntnissen als übergeordnet verstanden werden solle; deshalb dürfe der Heidelberger Katechismus nur insofern gelten, als er der CA nicht widerspreche.

43 CO 18, 733: „Surtout te vous prie, Monsieur, tenir la main que la Confession d'Augsbourg ne vienne en jeu, laquelle ne seroit, qu'un flambeau pour allumer un feu de discordes. Et de fait elle est si maigrement bastie, si molle et si obscure qu'on ne si scauroit arrester.“

44 Vereinigte Evangelisch-protestantische Landeskirche Badens (Hg.), Präambel zur Grundordnung. Entwurf und Bericht des Kleinen Verfassungsausschusses vom Oktober 1955, o.J., 13. 15.

45 Ob bei der Einführung der CA als Bekenntnis der EKD die CA *invariata* oder die CA *variata* gelten soll, ist eine weitere Schwierigkeiten andeutende Problematik.

46 Landeskirche Baden, Präambel (s. Anm. 44), 18.

47 AaO, 3.

Wenn man dieser Argumentation im Blick auf die EKD folgte, so führte die Einführung der CA innerhalb der EKD zu einer Überordnung der CA und damit zu einer Relativierung anderer Bekenntnisse und Einsichten. Die reformierten Kirchen müssten dann etwa den Heidelberger Katechismus dem Primat der CA unterordnen und im Zuge dieser Priorisierung ihr Bekenntnis verändern. Das aber ist auf Seiten der reformierten Kirchen nur aufgrund besserer Einsicht in die Heilige Schrift möglich. Eine grundlegende theologische Aufarbeitung der sachlichen Differenzen wäre mit- hin unumgänglich.

In einem Gegengutachten zum Heidelberger Fakultätsgutachten für die Badische Kirche hat Ernst Wolf die benannten Differenzen nicht in Frage gestellt⁴⁸. Stattdessen reflektiert er, welche Funktion des Bekenntnisses bereits in den an die Heidelberger Fakultät gestellten Fragen erkennbar ist – und sieht schon in ihnen die Gefahr, dass hier eine „Lehrnorm“ gesucht werde, die eher rückwärts als vorwärts gewandt zu verstehen sei:

„Nicht Revision im Sinne des Rückzugs auf restaurativ zu verfestigende historische Ausgangspunkte, sondern theologische Entfaltung des als Erbe zu bejahenden wirksamen Ansatzes der Union dürfte der Weg sein, auf dem die Frage des Bekenntnisstandes einer Unionskirche überhaupt legitim zu behandeln ist.“⁴⁹

Infolgedessen beurteilte Wolf schon die (An-)Fragen der Badischen Kirche an die Heidelberger Fakultät deutlich kritischer als die Heidelberger Gutachter.

Damit ist die Frage aufgeworfen: Wozu sollte die EKD überhaupt ein Bekenntnis aus dem Jahre 1530 oder 1540 als gemeinsame Bekenntnisgrundlage einführen?

Diese offene Frage wäre im Zusammenhang mit dem bislang jedenfalls nicht explizit reflektierten Bekenntnisverständnis zu diskutieren. Wenn die Bekenntnisbildung als prinzipiell nicht abgeschlossen gedacht wird, ist es möglich, dass zwischen 1530 und heute Dimensionen des christlichen Bekenntnisses neu in den Blick getreten sind. So ist die Barmer Theologische Erklärung das erste gemeinsame evangelische Bekenntnis von Lutheranern, Unierten und Reformierten gewesen: In Kontinuität zu den reformatorischen Bekenntnissen wurden angesichts der Herausforderungen der nationalsozialistischen „Machtergreifung“ neu- bzw. wiederentdeckte Wahrheiten bekannt. Diese Wiederentdeckung hat die Konfessionen zusammengeführt und einander näher gebracht. Die Leuenberger Konkordie hat einen anderen Weg beschritten. Die vorhandenen Differenzen etwa beim Abendmahlsverständnis wurden nicht eingeebnet, sondern im Blick auf ihre die Konfessionen trennende Funktion relativiert. Gemeinsam betonten die beteiligten Konfessionen: Ohne ein gemeinsames

48 E. Wolf, Revisionismus oder Entfaltung. Zur Frage des Bekenntnisstandes der Badischen Union (in: Landeskirche Baden, Präambel [s. Anm. 44], 22-27).

49 AaO, 27.

Verständnis bezüglich des Modus der Präsenz Jesu Christi im Abendmahl erzwingen zu können, sind wir in ihm gemeinsam Zeugen und Gäste, Gäste und Zeugen Jesu Christi. Damit forderte die Leuenberger Konkordie nicht die Übernahme theologischer Einsichten einer anderen Konfession. Zugleich wurde die Kirchengemeinschaft und mit ihr die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft der verschiedenen beteiligten Kirchen anerkannt.

4. Fazit

Im Blick auf den aktuell erwogenen Vorschlag, die CA als gemeinsames Bekenntnis der EKD-Gliedkirchen einzuführen, müssen aus reformierter Perspektive kritische Rückfragen gestellt werden: Zieht die Einführung der CA als Bekenntnis nicht sachnotwendig eine Relativierung gültiger reformierter Bekenntnisse wie z.B. des Heidelberger Katechismus nach sich? Wenn dies der Fall sein sollte, dann wäre ein solches Ansinnen für die reformierten Gemeinden kaum akzeptabel. Wenn man als Antwort auf die Frage nach der Funktion eines gemeinsamen Bekenntnisses allein auf die Stärkung der bereits bestehenden Gemeinschaft rekurrierte, degradierte man damit das Bekenntnis zu einem Mittel zum Zweck. Eine ganz andere und im Blick auf die gegenwärtige Diskussionslage noch nicht zur Sprache gebrachte Intention bestünde darin, mit der Einführung eines gemeinsamen Bekenntnisses eine gemeinsame Lehrnorm für die EKD zu erzielen. Das aber provozierte neue Grundsatzdiskussionen nicht nur im Blick auf den Status von Bekenntnissen, sondern allgemein im Blick auf den pluralistischen Charakter von Theologie(n) in unseren Kirchen und Gemeinden. So wünschenswert diese Diskussionen grundsätzlich sind, so schwierig dürfte es sein, auf kirchenleitender Ebene diesbezüglich Einigungen zu erreichen.

Denkbar wäre natürlich auch der Fall, dass die reformierten und unierten Kirchen ihre bisherigen inhaltlichen Vorbehalte gegenüber einigen Aussagen der CA fallen lassen und damit zum Beispiel zu einem anderen Abendmahls- oder Taufverständnis kämen. Dafür, dass dies in naher Zukunft eintreten wird, lassen sich zumindest im Augenblick keinerlei Anhaltspunkte erkennen.

Aus allen genannten Gründen bestehen aus reformierter Perspektive größte theologische Bedenken gegen die Einführung der CA als gemeinsames Bekenntnis der EKD. Dieses Ansinnen nimmt die bislang gültigen Bekenntnisgrundlagen der Gliedkirchen nicht ernst. Die EKD als eine Kirche der verschiedenen evangelischen Kirchen zu stärken aber müsste bedeuten, auch die Verschiedenheiten dieser Kirchen ernst zu nehmen.

Bringt uns *ein (gemeinsames)* Bekenntnis weiter? Eine reformierte Schweizer Stimme im Raum der Leuenberger Kirchengemeinschaft GEKE ¹

1. Ausgangslage

Kann das Augsburger Bekenntnis als gemeinsames Bekenntnis der Reformation verstanden werden und soll es als solches zum Grundbekenntnis der EKD werden? Ich danke Ihnen für das Vertrauen und die Möglichkeit, mich aus der Sicht der reformierten Kirchen in der Schweiz und der Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa (GEKE) zu diesem Fragenkomplex zu äußern.

Lassen Sie mich mit einem Zitat von Karl Barth beginnen, dem Schweizer Reformierten, der das Bekennen in gefährdeter Zeit neu entdeckte:

„Das Bekennen ist nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, etwa des Bedürfnisses der Kirche nach Aussprache, nach Gemeinschaft, nach Umgrenzung des kirchlichen Raumes, nach Sicherung ihrer Selbsterhaltung gar, sondern schlicht und nüchtern und gänzlich bedürfnislos die Ausführung eines Auftrags“ ²

– gemeint ist der Auftrag Christi in Matthäus 10, in der Verfolgungssituation ihn zu bekennen.

Für Karl Barth geht es bei der Frage des Bekennens weder um Opportunitäten noch um Kirchenpolitik, sondern es geht um einen Auftrag. Wenn wir diesen *Auftrag* ernst nehmen, dann – aber erst dann – dürfen und sollen wir nach den *Auswirkungen* des Bekennens fragen: es geht um die Wahrnehmbarkeit der Kirche, um die Berechenbarkeit ihrer Äußerungen, um die Lesbarkeit des christlichen Glaubens. Und es geht nicht zuletzt um unsere evangelische Identität.

Ich werde zunächst kurz an einige Aspekte des Bekennens aus reformierter Sicht erinnern, dann auf unsere Situation in der Schweiz eingehen und schließlich den Prozess der GEKE in der Frage des Bekenntnisses darstellen.

2. Bekennen und Bekenntnis aus reformierter Sicht

Charakteristische Akzente unterscheiden den reformierten vom lutherischen Umgang mit Bekennen und Bekenntnis. Ohne eigens auf diese Unterschiede hinzuweisen, rufe ich einige reformierte Akzente in Erinnerung.

¹ Geringfügig überarbeitete Fassung des Vortrags am 26. Oktober 2007 vor der Kammer für Theologie der EKD.

² Karl Barth, Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekennen (Theologische Existenz heute 29), München 1935, S. 8.

2.1. Bibel und Bekenntnis

Reformiertes Bekennen artikuliert die wesentliche Botschaft der Heiligen Schrift. Bekenntnisse sind Hilfestellungen zum Verstehen und Anwenden der Bibel in einer bestimmten zeitlichen Situation. Bildlich gesprochen könnte man sie bezeichnen als Brücke zur Bibel oder – umgekehrt – als Sprachrohr der Bibel. Reformierte Bekenntnisse verstehen sich grundsätzlich als revidierbar auf Grund des besseren Verständnisses der heiligen Schrift. Norm im reformierten Sinn ist nicht das Bekenntnis, sondern die Bibel allein.

2.2. Die Situation als Herausforderung für das Bekennen

Reformiertes Bekennen fragt nach der Situation, die nach Bekenntnis ruft. Blättert man durch Sammlungen neuerer reformierter Bekenntnisse³, fällt auf: diese Texte haben nicht den Anspruch, „das Ganze“ des christlichen Glaubens in bekennende Worte zu fassen. Sie möchten vielmehr den Glauben in einer neuen Situation vernehmbar machen.

Eberhard Busch bringt es auf den Punkt:

„Darum mag es im Gespräch heute mit Vertretern der lutherischen Kirche auch *die* Schwierigkeit geben: Jene möchten sich mit Reformierten über Entscheidungen des 16. Jahrhunderts unterhalten; diese hingegen meinen, dass sich in unserer Zeit – bei aller Einigkeit darüber, dass reformatorische Grundentscheidungen gültig bleiben – auch wichtige Fragen anders stellen als im 16. Jahrhundert.“⁴

2.3. Bekennen als Prozess

Das formulierte Bekenntnis stellt aus reformierter Sicht nur einen Moment im Prozess des Bekennens dar. Der Prozess des Bekennens beginnt mit der Wahrnehmung der Situation, die ein Bekenntnis erfordert (status confessionis). Daraufhin beraten Gremien in konziliaren Verhandlungen die fälligen Bekenntnisformulierungen. Bei der Kommunikation des Bekenntnisses nach außen bekommt das Bekennen seinen Zeugnischarakter. Der Prozess geht weiter mit der Inkraftsetzung, Aneignung, Überlieferung und Auslegung der Bekenntnisformulierung.

Im Falle einer neuen Bekenntnissituation stellt sich die Frage, ob frühere Bekenntnisformulierungen angesichts der neuen Herausforderung genügen, ob sie neu interpretiert werden müssen oder ob neue Formulierungen gefordert sind. Auch auf Grund der Situation bleiben Bekenntnisse aus reformierter Sicht revidierbar.

2.4. Partikularität und Universalität des Bekenntnisses

Partikularität und Universalität des Bekenntnisses schließen sich nicht aus.

Reformierte Bekenntnisse waren immer für eine bestimmte Region formuliert. Kein Bekenntnis wurde für die Reformierten so verbindlich wie die CA für die Lutheraner.

³ Etwa Lukas Vischer (Hg.), *Reformiertes Zeugnis heute*, Neukirchen-Vluyn 1988.

⁴ Eberhard Busch, *Reformiert – Profil einer Konfession*, Zürich 2007, S. 32.

Als „partikulare“ Bekenntnisse erheben sie gleichwohl den Anspruch auf Universalität, denn sie machen eine Glaubensaussage. Um die Worte von Georg Plasger in diesem Kreis zu bekräftigen: „Hier bekennt die Kirche für die ganze Welt“.⁵

2.5. Bekennen als Akt

Jedes Bekenntnis zielt auf den Nachvollzug durch den Akt des Bekennens. So ereignet sich Kirche. Was Eberhard Jüngel betont, ist für uns Reformierte wichtig: Der Nachvollzug des Bekenntnisses ist nicht bloße Wiederholung, denn das Bekennen spricht das Bekenntnis in die jeweilige Zeit hinein. Bloßes Bekennen ungeachtet der Zeit ist unzeitgemäß. Das Bekennen zielt nicht allein auf die Überlieferung des Bekenntnisses, sondern auf die Veränderung der Situation in der Geschichte, in welcher das Bekennen geschieht.⁶

3. Die reformierten Kirchen der Schweiz und das Bekenntnis

Nach diesen Vorbemerkungen aus einer allgemeinen reformierten Sicht nun zur Frage: wo stehen die reformierten Kirchen der Schweiz in Bezug auf das Bekenntnis? In dieser Frage befinden sich die reformierten Kirchen der Schweiz auf Grund ihrer Geschichte bekanntlich an einem besonderen Ort.

3.1. Die Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert

Die Schweizer Kirchen im 19. Jahrhundert haben die Verpflichtung auf Bekenntnisschriften aufgehoben. In den Schweizer Kirchen kam es im 19. Jahrhundert zur Auseinandersetzung zwischen „Positiven“ und „Liberalen“ um den vorgeschriebenen Gebrauch des Apostolikums bei der Liturgie der Taufe, des Abendmahls und der Konfirmation.⁷ Im Kanton Zürich etwa wurde der Streit so leidenschaftlich geführt, dass der Große Rat (die kantonale Legislative) von sich aus tätig wurde. Er bewog den Kirchenrat, eine neue Liturgie ausarbeiten zu lassen, die zwei Varianten vorsah: eine mit und eine ohne Gebrauch des Apostolikums. So sollten beide theologischen Richtungen eine ihnen zusagende Agende vorfinden. Diese Liturgie wurde 1868 von der Synode angenommen. Somit wurde der Gebrauch des Apostolikums freiwillig.

Die Gründe für diesen Ausgang des Streits waren vielfältig.⁸ Polemiker in beiden Lagern dominierten die Debatte. Zwischen den Argumenten der Liberalen (Bekenntnisse binden das Gewissen unzulässig an überholte Formulierungen) und den defensiven Argumenten der Positiven war keine Vermittlungsposition möglich. Die Liberalen wurden auch von einem antikatholischen Affekt beseelt. Weil „noch eine

5 S. o. S. 103 f. im Beitrag von G. Plasger.

6 Eberhard Jüngel, *Bekennen und Bekenntnis*, in: Ders., *Ganz werden*, Tübingen 2003, S. 81.

7 Vgl. als Beispiel Emidio Campi, *Die Bekenntnisfrage in Geschichte und Gegenwart der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich*, in: Pierre Bühler, Emidio Campi, Hans Jürgen Luibl (Hg.) *„Freiheit im Bekenntnis“*, Zürich 2000, S. 75–89. Die Situation in anderen Landeskirchen der deutschen Schweiz stellt Rudolf Gebhard dar, *Umstrittene Bekenntnisfreiheit*, Zürich 2003.

8 Dazu Rudolf Gebhard, a.a.O., S. 449ff.

durchhaltende Kirchlichkeit bei der breiten Masse der Bevölkerung vorhanden war“⁹, wurde die Tragweite des Entscheids nicht sofort deutlich.

3.2. Freiheit im Bekenntnis

Wohlverstanden: Es ging nicht um Bekenntnislosigkeit, sondern um Freiheit im Gebrauch von unterschiedlichen Bekenntnisschriften. *Die Abschaffung der Bekenntnisverpflichtung ist nicht als Absage an das Bekennen überhaupt zu verstehen.* Bekennen als freie, überzeugte Antwort auf konkrete Herausforderungen der Kirche – das war gerade für die Gegner der Bekenntnisverpflichtung wichtig.

Formulierte Bekenntnisse sind in der Folgezeit nach und nach aus der Liturgie verschwunden, ohne dass eine ekklesiologische Diskussion darüber stattgefunden hätte.

3.3. Bekenntnis und Kirchenverfassungen in der Schweiz

Inwiefern sind die reformierten Kirchen der Schweiz unter diesen Umständen bekennende Kirchen? Mit dem Kirchenhistoriker Alfred Schindler meinen wir: *Eine Kirche, die Jesus Christus als ihren Herrn bekennt, ist bekennende Kirche.*¹⁰

Seit Calvin und Zwingli ist das Ordnen des kirchlichen Lebens keine rein rechtliche Angelegenheit, es hat auch Bekenntnischarakter. Das hat die Theologische Erklärung von Barmen bekräftigt:

„Die Kirche hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, dass sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte“ (Barmen III).

Die Kirchenverfassungen und Kirchenordnungen der meisten Mitgliedkirchen des SEK machen in den ersten Artikeln Aussagen zu ihrer Verwurzelung in der Heiligen Schrift sowie zu ihrer Herkunft aus der Reformation. Dieser direkte Bezug auf die Bibel ist für uns Schweizer Reformierte zentral. Einige machen ausdrückliche bekennnishafte Aussagen, ohne jedoch sich an eine Bekenntnisschrift aus der Tradition zu binden.¹¹

Der SEK selber kennt in seiner Verfassung eine Glaubensgrundlage. Über den SEK haben die reformierten Kirchen der Schweiz sowohl die Basisformel des ÖRK als auch die Leuenberger Konkordie ratifiziert.¹²

⁹ Emidio Campi a.a.O. S. 84f.

¹⁰ Alfred Schindler, Überlegungen zum Bekenntnisstand der evang.-ref. Landeskirchen der Schweiz, Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht 5 (2000), S. 35.

¹¹ Vgl. die (etwas ältere) Übersicht der Evangelischen Arbeitsstelle Oekumene Schweiz, Was bekennen die evangelischen Kirchen der Schweiz, Bern 1987.

¹² Vgl. A. Schindler, Überlegungen zum Bekenntnisstand der evangelisch-reformierten Landeskirchen der Schweiz, vor allem Zürichs, in: Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht, Bern 2000, S. 33f.

3.4. Gegenwärtige Erfahrungen und Stand der Diskussion

Wo stehen wir heute? *Die Schweizer Kirchen möchten in ihrer Identität verbindlicher und profilierter werden. Sie setzen sich deshalb auf verschiedenen Ebenen mit dem Bekennen auseinander. Vor allem das liturgische Bekennen erlebt eine neue Blüte. Das Bekenntnis als Katechismus und als Lehre wird in seiner Bedeutung neu entdeckt.*

- Das Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschen Schweiz (RG) von 1998 enthält neben dem Apostolikum und dem Nicäno-Constantinopolitanum moderne liturgische Bekenntnisse. Damit hat die deutsche Schweiz ein Bekenntnisbuch in Gebrauch, das von sämtlichen Synoden gutgeheißen worden ist. Dies ist in der französischen Schweiz seit 1976 der Fall.

- *Es gibt Versuche, um in Kirchgemeinden neues Bekennen unter Anregung der traditionellen Bekenntnisse auszulösen.*

In der französischen Schweiz hat das Bekennen nach traditionellen und neuen Formulierungen seit der liturgischen Erneuerung in den 1950er Jahren seinen festen Platz in der Liturgie. Diese Erfahrungen beleben nach und nach die Praxis in der ganzen Schweiz.

Beim Projekt Bekenntnis der Zürcher Kirche¹³ erarbeiteten Gruppen von Gemeindegliedern Paraphrasen zum Apostolikum. Das Apostolikum und die (partikulare) Paraphrase wurden dann zusammen als das Bekenntnis der Kirchgemeinde in liturgischen Gebrauch genommen.

- Ein neuer Glaubenskurs wie Glauben 12 ist nach der Art der reformatorischen Katechismen auf Frage und Antwort aufgebaut. Er erlaubt Erwachsenen die mündige Auseinandersetzung mit dem reformierten Glauben. Der Erfolg zeigt: wir brauchen aktuelle Formen des Katechismus, um die Tradierung unseres Glaubens zu sichern.

- Für die laufende Legislatur setzt sich der Rat SEK folgende Ziele: „Der Rat hat, zusammen mit den Mitgliedkirchen, Kernsätze reformierten Glaubens formuliert. Der Rat hat die Diskussion unter den Mitgliedkirchen über die Bedeutung von Bekenntnissen mitgestaltet“.

Mit der planmäßigen theologischen Bearbeitung der Themen Taufe, Abendmahl, Ordination und Bekenntnis und ihrer Erörterung mit den Mitgliedkirchen leistet der SEK seinen Beitrag zur Vertiefung der Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie. So wird Einheit nicht einfach „garantiert“, sondern prozessual gelebt und vertieft.

- Die Zürcher Kirche plant in Zusammenarbeit mit dem SEK als Beitrag für das Calvin-Jubiläum 2009 die Herausgabe einer Art Book of Confessions mit Bekenntnistexten aus der Bibel, der Alten Kirche, der Schweizer Reformation, der nachreformatorischen Lehrbildung sowie mit modernen Texten. Darunter soll auch eine eigene Neuentwicklung zu stehen kommen. Damit soll der Diskussion um die An-

13 Das Projekt ist dokumentiert bei Matthias Krieg/Hans Jürgen Luibl (Hg.), In Freiheit Gesicht zeigen, Zürich 1999.

eignung von Bekenntnisschriften neuen Auftrieb gegeben werden. Die Geltung von Bekenntnisschriften soll nicht (von oben) verordnet werden, sondern sich (von unten) aufdrängen.

Wenn ich die Schweizer Situation überblicke, meine ich: Es bedeutet eine Chance, dass die reformatorischen Bekenntnisse nicht als aktuell geltende, rechtlich bindende Texte wahrgenommen werden, sondern uns als Texte unserer Herkunft herausfordern können: „... und was glaubt ihr?“

4. Kirche und Bekenntnisprozess in der GEKE

Wenn ich als Präsident der GEKE zur Frage des Bekenntnisses in der EKD Bemerkungen anbringe, so erweitert sich die Perspektive: Die Frage der EKD betrifft auch die GEKE. Die Frage eines Grundbekenntnisses berührt zwar die Mitgliedschaft der EKD in der GEKE nicht direkt, aber sie beeinflusst substantiell den Lehrgesprächsprozess in der GEKE um das Thema Bekenntnis. Mehr noch, es geht um die Frage: Welche Einheit in der GEKE wollen wir?

4.1. Der Weg von Leuenberg

Um die Bedeutung des Weges von Leuenberg zu unterstreichen, erinnere ich zunächst daran: Als die EKD 1948 gebildet wurde, konnten die Beteiligten aus lutherischen, unierten und reformierten Kirchen das Abendmahl nicht gemeinsam feiern. Die Kirchengemeinschaft in der EKD wurde trotz früherer Bemühungen – es sei an die Arnoldshainer Abendmahlsthesen 1957 erinnert – erst durch die Leuenberger Konkordie 1973 ermöglicht. Eine knapp 450-jährige Geschichte der Spaltung wurde überwunden.

Wo befinden wir uns heute in der GEKE im Bezug auf das Bekenntnis? Die reformatorischen Kirchen Europas orientieren sich mit der Leuenberger Konkordie nach rückwärts und nach vorwärts.

Wesentlich an der Leuenberger Konkordie ist einerseits ihre eigene Standortbestimmung im Verhältnis zu den Bekenntnisschriften der Reformation („Die Konkordie lässt die verpflichtende Geltung der Bekenntnisse in den beteiligten Kirchen bestehen“ LK 37), andererseits die Orientierung an der Zukunft („Die beteiligten Kirchen verpflichten sich zu kontinuierlichen Lehrgesprächen untereinander“ LK 37). Diese doppelte Orientierung gab gerade bei lutherischen Kommentatoren in der Zeit der Entstehung und Rezeption der LK zu Diskussionen Anlass. Sie fragten, ob die Aufhebung der Lehrverurteilungen der Reformationszeit nicht doch die überkommenen Bekenntnisschriften tangierten.¹⁴

¹⁴ Vgl. Elisabeth Schieffer, Von Schauenburg nach Leuenberg, Paderborn 1983, S. 590.

Der Weg der Leuenberger Kirchengemeinschaft / GEKE ist ein Weg in die Breite und ein Weg in die Tiefe. In die Breite, weil die meisten evangelischen Kirchen Europas aus der vorreformatorischen, lutherischen, reformierten und methodistischen Tradition ihr beigetreten sind. In die Tiefe, weil die Lehrgespräche so vielfältige und zentrale Themen behandelt haben wie Taufe, Abendmahl und Amt, Gesetz und Evangelium, aber auch die politische Ethik oder das Verhältnis der Kirche zu Israel.

4.2. Zum Bekenntnischarakter der Leuenberger Konkordie

Die Bekenntnisdiskussion in der GEKE ist eng mit der Frage verbunden, inwiefern die Leuenberger Konkordie Bekenntnischarakter hat. Dazu ist Folgendes zu sagen:

– Die LK nimmt als Kennzeichen der Kirche (*notae ecclesiae*) die Formulierungen aus CA VII auf: „Nach reformatorischer Einsicht ist (darum) zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente notwendig und ausreichend“ (LK 2). Sie entwickelt selber (LK 6–16) das rechte Verständnis des Evangeliums und macht Kernaussagen zur Rechtfertigung, zur Verkündigung, zu Taufe und Abendmahl. Das ermöglicht den beteiligten Kirchen, gegenseitig Kirchengemeinschaft zu erklären. *Die LK übernimmt zwar Formulierungen der CA, macht diese aber nicht zur Grundlage ihrer Kernaussagen*¹⁵.

– Die LK begründet keine „Union“ im Geiste des 19. Jahrhunderts. Ich zitiere die Spurguppe der GEKE zum Lehrgespräch „Bibel – Bekenntnis – Kirche“: „Entscheidend ist die Grundüberzeugung der LK, dass ein gemeinsames Bekenntnis nicht unbedingt gemeinsame Formulierungen verlangt“.¹⁶ Mit ihrer Verpflichtung zur LK sind die Mitgliedkirchen der GEKE bekennende Kirchen.¹⁷ Dass die Mitgliedkirchen ihr angestammtes Bekenntnis behalten und nicht aufgeben zugunsten eines Einheitsbekenntnisses eröffnet die Chance, im Dialog der Kirchen den Reichtum ihrer Bekenntnisse zur Auslegung der Schrift zu nutzen.¹⁸

– So *ist* die GEKE eine Bekenntnisgemeinschaft. Diese bezieht sich nicht auf bestimmte reformatorische Bekenntnisschriften, sondern auf fundamentale Aussagen zur rechten Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung. In diesem Sinne formuliert die LK ein christliches Urbekenntnis. Um es in einem Bild zu sagen: Die LK ist geeignet als „Mantelbekenntnis“ konfessionsverschiedener Kirchen. Nicht nur die LK selber hat Bekenntnischarakter. Auch die seither ausgearbeiteten Lehrtexte vollziehen die Weiterarbeit an Lehrunterschieden (LK 39) und haben Bekenntnischarakter.

¹⁵ Gegen Wenz a.a.O. S. 57. Es war seitens lutherischer Theologen bereits zur Zeit der Entstehung der LK umstritten, ob das rechte Verständnis des Evangeliums in der CA als Ganze zum Ausdruck kommt, also zum „satis est“ dazu gehört, oder ob der Inhalt der ganzen CA als „traditiones humanas“ zum „nec necesse est“ gehört. Vgl. Elisabeth Schieffer a.a.O. S. 588.

¹⁶ Schrift – Bekenntnis – Tradition; Eine Studie der GEKE (noch unveröffentlicht), S. 12.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. Vom Gebrauch der Bekenntnisse. Zur Frage der Auslegung von Bekenntnissen der Kirche (EKD-Texte 53), 1995, S. 6.

Könnte es einen Weg in die Zukunft weisen, wenn die EKD die Leuenberger Konkordie ausdrücklicher als bis jetzt als Bekenntnis rezipieren würde? Der Präsident des Kirchenamtes der EKD, Hermann Barth, meint dazu bereits 2002: „Die Barmer Theologische Erklärung und die Leuenberger Konkordie erfüllen alle Voraussetzungen, um innerhalb der EKD als Bekenntnisse rezipiert zu werden“.¹⁹

4.3. Aktuelle Bekenntnisdiskussion in der GEKE

Die Leuenberger Konkordie versteht sich nicht als abgeschlossenes Bekenntnis, sondern als Markstein in einem nach vorne offenen theologischen Prozess (LK 37). Die Gemeinschaft in der GEKE äußert sich u.a. darin, dass dieser theologische Prozess weitergeht. Kirchengemeinschaft wird nicht nur ein für alle Mal erklärt, sie soll auch verwirklicht werden, und zwar horizontal als Vertiefung zwischen den Mitgliedkirchen und vertikal als Verwirklichung in den Regionen und bis auf Kirchgemeindeebene.²⁰ *Deshalb hat die GEKE an ihrer letzten Vollversammlung in Budapest einen Lehrgesprächsprozess mit dem Thema „Schrift – Bekenntnis – Kirche“ in die Wege geleitet.* Ziel der Lehrgespräche ist die Erarbeitung eines Textes, der die Frage nach dem Schriftverständnis, der Bekenntnishermeneutik und das Verhältnis von Botschaft und Kirchesein bearbeitet. Der Text dient der Klärung der ekklesialen Identität der GEKE sowie deren klarerer Positionierung in Dialogen mit anderen Kirchen.²¹

4.4. In welchem Sinn ist die GEKE Kirche?

Eine bedeutende Rolle kommt der Frage zu nach dem Zusammenhang von Bekenntnis und Kirchesein. Namhafte lutherische Stimmen betonen: ein institutioneller Zusammenschluss von Christen ist nur dann Kirche, wenn er ein Bekenntnis hat.

Dazu ist theologisch zu sagen: Kirche ist nach reformatorischem Verständnis Schöpfung des göttlichen Wortes (*creatura verbi divini*). Das ist gemeinsame Überzeugung. Daraus folgt: Grundlage der Kirche ist das Wort Gottes, nicht das Bekenntnis. Ein Bekenntnis kann niemals Grundlage der Kirche, sondern nur Ausdruck ihres Glaubens sein. Es gilt: Die Kirche macht das Bekenntnis, nicht umgekehrt: das Bekenntnis macht die Kirche. So wie ich die CA verstehe, gehört die reine Predigt des Evangeliums zu den Kennzeichen der wahren Kirche – und nicht die Anerkennung einer bestimmten Bekenntnisschrift.²²

Aus historischer Sicht muss festgehalten werden, dass für die reformierten Kirchen in Deutschland die CA ein rechtsrechtliches Dach und keine theologische Grundlage

19 Welches Bekenntnis braucht die Kirche? (2002), http://www.ekd.de/EKD-Texte/barth_barmen_2002.html.

20 Die Kirche Jesu Christi (Leuenberger Texte 1), Frankfurt/M. 1995, S. 59.

21 Gemeinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa, Texte der 6. Vollversammlung der GEKE 2006, Frankfurt/M. 2007, S. 308.

22 So auch Christoph Marksches, <http://www.evika.de/content.php?contentTypeID=18&id=592>, S.8.

bildete. Die Festsetzung des Bekenntnisses als Einheitsgarant von Kirche sowie seine Verrechtlichung gehen auf eine Entwicklung im 19. Jahrhundert zurück. Durch das Festhalten am Bekenntnis als rechtlich verbindliches Statut versuchte das Neuluthertum, sich den Einflüssen der Aufklärung entgegenzustellen.

Es gilt anzuerkennen: Das konfessionelle Modell der Kirche ist nicht das einzig mögliche. Kirche existiert auch konfessionsverbindend.

Als Gemeinschaft von (sichtbaren) Kirchen weist die GEKE hin auf die eine, heilige, katholische (allumfassende), apostolische Kirche.²³ Sie verwirklicht die Einheit in versöhnter Verschiedenheit.²⁴

Als Kirchengemeinschaft ist sie nicht einfach eine statische Größe. Indem sie in den Lehrgesprächen die Kirchengemeinschaft vertieft, ist sie unterwegs zur sichtbaren Einheit der Kirche.

Auch die EKD versteht sich als Kirchengemeinschaft. Was der Rat der EKD schreibt, gilt sinngemäß auch für die GEKE: „Die Kirchengemeinschaft ist, wenn die Kennzeichen der wahren Kirche zum Maßstab gemacht werden, selbst ebenso Kirche wie die ihr zugehörenden selbständigen Gemeinden und Einzelkirchen.“²⁵

4.5. Kirchengemeinschaft wird vertieft: das Beispiel der Niederlande

In Europa werden mit verschiedenen „Dichtegraden“ von Kirchengemeinschaft Erfahrungen gesammelt. So ist die Protestantische Kirche der Niederlande seit 2004 die Fortsetzung (niederländisch: voorzetting) der lutherischen Kirche und von zwei reformierten Kirchen. Die Kirche ist sowohl beim RWB als auch beim LWB Mitglied. Die PKN kennt kein Unionsbekenntnis. Jede Gemeinde nennt explizit die in ihr gültigen Bekenntnisse, ohne andere abzulehnen. Die PKN nennt in ihrer Verfassung drei Gruppen von Bekenntnissen:

- Die altkirchlichen Bekenntnisse als Verbindung zur universellen Kirche
- Die CA invariata und Luthers Katechismus als Verbindung zur lutherischen Tradition
- Den Heidelberger Katechismus, den Genfer Katechismus, die Confessio Belgica und die Dordrechter Kanonen als Verbindung zur reformierten Tradition.

Die Leuenberger Konkordie sowie die Barmer Theologische Erklärung bilden dabei die Klammer der Bekenntnisse. Die PKN könnte einen interessanten Weg weisen, um die Bekenntnisvielfalt einer Kirchengemeinschaft wie diejenige der EKD zum Ausdruck zu bringen.

23 Die Kirche Jesu Christi (Leuenberger Texte 1), Frankfurt/M. 1995, S. 25f.

24 Die Kirche Jesu Christi (Leuenberger Texte 1), Frankfurt/M. 1995, S. 58.

25 Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte 69) 2001.

Ein Vereinigungsprozess ist gegenwärtig auch zwischen der Reformierten und der Lutherischen Kirche Frankreichs im Gange. Die Leuenberger Konkordie spielt dabei explizit eine bekenntnishermeneutische Rolle. Die an die LK angelehnte Amman-Erklärung hat evangelischen Kirchen im Nahen Osten die Abendmahlsgemeinschaft ermöglicht.

Es zeigt sich: Der konfessionsverbindende Weg führt auch außerhalb Deutschlands weiter.

4.6. Bringt uns ein (gemeinsames) Bekenntnis weiter?

Bringt uns *ein (gemeinsames) Bekenntnis weiter*? Das war unsere Ausgangsfrage. Wir gehen von der Voraussetzung aus: Diejenigen, welche die CA als EKD-Grundbekenntnis befürworten, möchten die EKD weiterbringen. Aber bringt es auch *uns Partnerkirchen in der GEKE* weiter? Die Bekenntnisfrage – so wie sie hier gestellt wird – betrifft nicht nur die Kirchen Deutschlands. Sie hat über Deutschland hinaus Relevanz für die ganze GEKE.

Bringt uns ein gemeinsames Bekenntnis weiter im Dialog mit der römisch-katholischen Kirche? Das ist kaum anzunehmen. Auf römisch-katholischer Seite ist die Einheit des Bekenntnisses und der Lehre nur durch das Lehramt des Papstes sichergestellt. Das kann für ein reformatorisches Verständnis keine Option sein.

Bringt uns ein gemeinsames Bekenntnis weiter in der weltweiten Ökumene? Wohl bedeutet die CA die Grundlage der Gemeinschaft im Lutherischen Weltbund LWB. Wir dürfen aber die Augen nicht davor verschließen, dass neben den traditionellen konfessionellen Weltbünden nach-denominationale Netzwerke von Kirchen entstehen. Diese werden in Zukunft an Bedeutung gewinnen. Gerade das GEKE-Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit könnte eine Brücke zwischen den konfessionellen und nach-denominationalen Kirchen bauen.

4.7. Wäre die Grundlegung der CA in der EKD eine Weiterentwicklung des Prozesses von Leuenberg oder eine Absage an ihn?

In der Sicht der GEKE (und im Geist der LK) wird der Prozess von Leuenberg dort weitergeführt, wo die beteiligten Kirchen ihr gemeinsames Verständnis des Evangeliums vertiefen und dadurch in Zeugnis und Dienst wahrnehmbarer und effektiver auftreten. Dies hat unter der Voraussetzung zu geschehen, dass die Bekenntnisbindung der beteiligten Kirchen nicht angetastet wird. Im Sinne von Leuenberg kann es also nur darum gehen, vertieft das Verbindende in den reformatorischen Bekenntnisschriften herauszukristallisieren und den Schatz zu entdecken, der sich aus den Unterschieden ergibt. Denn auf dem Boden der LK sind die Unterschiede nicht mehr kirchentrennend.

Deutlicher gesagt: Die CA als Grundbekenntnis der EKD würde dazu führen, dass Reformierte und Lutheraner wieder über die Tragweite von Lehrunterschieden sprechen. Man müsste sich verständigen, welche Fassung der CA für die Reformierten rezipierbar wäre. Wäre das nicht ein Rückschritt hinter Leuenberg?

Ich möchte hier der Hoffnung Ausdruck geben, dass die EKD einen Weg wählen werde, welcher die Gemeinschaft konfessionsverschiedener Kirchen in Deutschland vertiefen wird. Als größte GEKE-Kirche wird die EKD damit auch für Europa Weichen stellen.

In der Reihe »EKD-TEXTE« sind bisher erschienen:

Aus Platzgründen ist es nicht mehr möglich alle Titel der Reihe EKD-Texte hier aufzuführen. Die nicht mehr genannten Titel können in der Gesamtliste im Internet unter: http://www.ekd.de/download/070712_ekd_texte.pdf eingesehen werden.

- Nr. 42 **Sinti und Roma**
Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland
- Nr. 43 **Zur evangelischen Jugendarbeit**
- Nr. 44 **Frauenordination und Bischofsamt**
Eine Stellungnahme der Kammer für Theologie
- Nr. 45 **Kirchengesetz über Mitarbeitervertretungen in der EKD**
- Nr. 46 **Menschenrechte im Nord-Süd-Verhältnis**
Erklärung der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst
- Nr. 47 **Die Meissener Erklärung**
- Nr. 48 **Schritte auf dem Weg des Friedens**
Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik
- Nr. 49 **Wie viele Menschen trägt die Erde?**
Ethische Überlegungen zum Wachstum der Weltbevölkerung
- Nr. 50 **Ehe und Familie 1994**
Ein Wort des Rates der EKD aus Anlass des Internationalen Jahres der Familie 1994
- Nr. 51 **Asylsuchende und Flüchtlinge**
Zur Praxis des Asylverfahrens und des Schutzes vor Abschiebung
- Nr. 52 **»Gefährdetes Klima – Unsere Verantwortung für Gottes Schöpfung«**
- Nr. 53 **Vom Gebrauch der Bekenntnisse**
Zur Frage der Auslegung von Bekenntnissen der Kirche
- Nr. 54 **Gemeinsame Initiative – Arbeit für alle!**
Eine Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung
- Nr. 55 **Asylsuchende und Flüchtlinge**
Zweiter Bericht zur Praxis des Asylverfahrens und des Schutzes vor Abschiebung
- Nr. 56 **Zur Situation und Befindlichkeit von Frauen in den östlichen Landeskirchen**
Bericht des Frauenreferates der EKD 1995
- Nr. 57 **Mit Spannungen leben**
Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD zum Thema „Homosexualität und Kirche“
- Nr. 58 **Der evangelische Diakonat als geordnetes Amt der Kirche**
Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland
- Nr. 59 **Zur ökumenischen Zusammenarbeit mit Gemeinden fremder Sprache oder Herkunft**
- Nr. 60 **Versöhnung zwischen Tschechen und Deutschen**
- Nr. 61 **Gewissensentscheidung und Rechtsordnung**
Eine Thesenreihe der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD
- Nr. 62 **Die evangelischen Kommunitäten**
Bericht des Beauftragten des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland für den Kontakt zu den evangelischen Kommunitäten
- Nr. 63 **Christentum und politische Kultur**
Über das Verhältnis des demokratischen Rechtsstaates zum Christentum
- Nr. 64 **Gestaltung und Kritik**
Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert
- Nr. 65 **Genitalverstümmelung von Mädchen und Frauen**
Eine kirchliche Stellungnahme.
- Nr. 66 **Taufe und Kirchnaustritt**
Theologische Erwägungen der Kammer für Theologie zum Dienst der evangelischen Kirche an den aus ihr Ausgetretenen
- Nr. 67 **Ernährungssicherung und Nachhaltige Entwicklung**
Eine Studie der Kammer der EKD für Entwicklung und Umwelt
- Nr. 68 **Das Evangelium unter die Leute bringen**
Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land
- Nr. 69 **Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis**
Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen
- Nr. 70 **Thomas Mann und seine Kirche**
Zwei Vorträge von Ada Kadelbach und Christoph Schwöbel
- Nr. 71 **Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen**
Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen

In der Reihe »EKD-TEXTE« sind bisher erschienen: (Fortsetzung)

- Nr. 72 **Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens**
Gewaltsame Konflikte und zivile Intervention an Beispielen aus Afrika
- Nr. 73 **Was Familien brauchen.** Eine familienpolitische Stellungnahme des Rates der EKD
- Nr. 74 **Solidarität und Wettbewerb**
Für mehr Verantwortung, Selbstbestimmung und Wirtschaftlichkeit im Gesundheitswesen
- Nr. 75 **Soziale Dienste als Chance**
Dienste am Menschen aufbauen · Menschen aktivieren · Menschen Arbeit geben
- Nr. 76 **Zusammenleben gestalten**
Ein Beitrag des Rates der EKD zu Fragen der Integration und des Zusammenlebens mit Menschen anderer Herkunft, Sprache oder Religion
- Nr. 77 **Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen**
Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland
- Nr. 78 **Bedrohung der Religionsfreiheit**
Erfahrungen von Christen in verschiedenen Ländern
- Nr. 79 **Die Manieren und der Protestantismus**
Annäherungen an ein weithin vergessenes Thema
- Nr. 80 **Sterben hat seine Zeit**
Überlegungen zum Umgang mit Patientenverfügungen aus evangelischer Sicht
- Nr. 81 **Schritte zu einer nachhaltigen Entwicklung**
Eine Stellungnahme der Kammer für nachhaltige Entwicklung der EKD
- Nr. 82 **Fern der Heimat: Kirche**
Urlaubs-Seelsorge im Wandel
- Nr. 83 **Dietrich Bonhoeffer**
Texte und Predigten anlässlich des 100. Geburtstages von Dietrich Bonhoeffer
- Nr. 84 **Freiheit und Dienst**
Argumentationshilfe zur allgemeinen Dienstpflicht und Stärkung von Freiwilligendiensten
- Nr. 85 **Menschen ohne Aufenthaltspapiere**
Orientierungshilfe zur Hilfe, Leitsätze, Schicksale, Recht u. Gemeinde
- Nr. 86 **Klarheit und gute Nachbarschaft**
Christen und Muslime in Deutschland
- Nr. 87 **Wandeln und gestalten**
Missionarische Chancen und Aufgaben der evangelischen Kirche in ländlichen Räumen
- Nr. 88 **Verbindlich leben**
Kommunitäten und geistliche Gemeinschaften in der Evangelischen Kirche in Deutschland
- Nr. 89 **Es ist nicht zu spät für eine Antwort auf den Klimawandel**
Ein Appell des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Wolfgang Huber
- Nr. 90 **Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für Kirche, Hochschule und Gesellschaft**
Dokumentation der XIV. Konsultation „Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie“
- Nr. 91 **Für ein Leben in Würde – HIV/AIDS-Bedrohung**
Eine Studie der Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung
- Nr. 92 **Familienförderung im kirchlichen Arbeitsrecht**
Eine Arbeitshilfe erarbeitet im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland
- Nr. 93 **Gott in der Stadt**
Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt
- Nr. 94 **Weltentstehung, Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube in der Schule**
Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland
- Nr. 95 **Ernährungssicherung vor Energieerzeugung**
Eine Stellungnahme der Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung
- Nr. 96 **Theologisch-Religionspädagogische Kompetenz**
Professionelle Kompetenzen und Standards für die Religionslehrausbildung
- Nr. 97 **Wenn Menschen sterben wollen**
Eine Orientierungshilfe zum Problem der ärztlichen Beihilfe zur Selbsttötung
- Nr. 98 **Leben mit Demenz**
Beiträge aus medizinisch-pflegerischer, theologischer und lebenspraktischer Sicht
- Nr. 99 **Kirche klingt**
Ein Beitrag der Ständigen Konferenz für Kirchenmusik
- Nr. 100 **Wie ein Riss in einer hohen Mauer**
Wort des Rates der EKD zur globalen Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise
- Nr. 101 **Zum evangelischen Verständnis von Ehe und Eheschließung**
Eine gutachtliche Äußerung
- Nr. 102 **Pro und Contra Mindestlöhne – Gerechtigkeit bei der Lohngestaltung im Niedriglohnsektor**
Eine Argumentationshilfe der Kammer der EKD für soziale Ordnung

Herausgegeben vom Kirchenamt der EKD
Herrenhäuser Straße 12 · 30419 Hannover
Telefon: 05 11/27 96 0 · Fax: 05 11/27 96 707
E-Mail: versand@ekd.de · Internet: www.ekd.de