
Bernd Oberdorfer

Erneuerung und Abgrenzung

Die Reformation als Öffnungs- und Schließungsgeschehen¹

„Wer nach allen Seiten offen ist, kann nicht ganz dicht sein.“ Dieser fast schon zum Volksmund gewordene Internetspruch umschreibt sehr präzise die Fragestellung, über die ich in diesem Beitrag nachdenken möchte. In der sog. Reformationsdekade hat namentlich die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) immer wieder die *Freiheit* als die innere Mitte des Reformationsgeschehens hervorgehoben.² Die Kernbotschaft von der „Rechtfertigung allein aus Glauben unabhängig von den Werken“ habe die Christenmenschen befreit von der zwanghaften Fixierung auf die eigene Leistungsfähigkeit. Der Rückgang auf die Heilige Schrift als alleinige Norm habe die Herrschaft einer nur formal legitimierten kirchlichen Lehrautorität über die Gewissen der Gläubigen beseitigt und damit die individuelle Autonomie des Glaubensverstehens gestärkt. Damit habe die Reformation dem neuzeitlichen Gedanken von der Freiheit als „Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit“ (Kant) vorgearbeitet. Der Protestantismus erscheint in dieser Perspektive als „Religion der Freiheit“; die EKD stilisiert sich programmatisch zur „Kirche der Freiheit“³ – was manchmal in der Tat klingt wie „nach allen Seiten offen“.

Diese Charakterisierung der Reformation und ihrer Folgewirkungen hat nicht nur Zustimmung gefunden. Historiker erinnerten an den schlichten Befund, dass die aus der Reformation hervorgegangenen protestantischen Mainstream-Traditionen politisch-kulturell nicht durchweg als Advokaten von Gewissens- und Bürgerfreiheit aufgefallen seien. Katholiken sahen sich zur dunklen Kontrastfolie reduziert, von der sich das protestantische Freiheitspathos in hellem Licht abzuheben beansprucht; dabei habe die katholische Kirche etwa im Gegensatz zu den Protestanten doch immer die menschliche Willensfreiheit verteidigt und gehöre also mindestens ebenso sehr (oder eher, ebenso wenig) wie diese in die neuzeitliche Freiheitsgeschichte. Und aus freikirchlicher Perspektive hat die baptistische Kirchenhistorikerin Andrea Strübind in einer

¹ Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zum Studientag der Theologischen Hochschule Elstal am 17. Oktober 2017 zugrunde.

² Vgl. Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2014 (©2015).

³ Vgl. Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006. Auch im Internet unter: <https://www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf>.

scharfen Polemik die Behauptung zurückgewiesen, die lutherische Reformation habe sich in besonderem Maße um die individuelle Glaubensfreiheit verdient gemacht.⁴ Auf der einen Seite verwies sie auf die Verfolgungen, die die Täuferbewegung auch durch reformatorische Obrigkeiten (und mit Billigung, ja sogar Veranlassung durch die Reformatoren selbst) erlitten hat und die die reformatorische Befreiungssemantik doch empfindlich konterkarieren. Auf der anderen Seite machte sie geltend, dass eben die aus der Täuferbewegung hervorgegangenen freikirchlichen Traditionen für die Genese der Religionsfreiheit und generell der neuzeitlichen Freiheitsrechte von erheblich größerer Bedeutung seien, als in der großkirchlich-protestantischen Selbstprofilierung sichtbar werde. Mit anderen Worten: Die Reformation hatte nicht nur öffnende, sondern auch schließende, ausschließende Konsequenzen. Und noch die aktuelle Selbstanpreisung als „Kirche der Freiheit“ grenzt aus, indem sie andere freiheitsgenerierende Traditionen in den Schatten stellt.

„Wer nach allen Seiten offen ist, kann nicht ganz dicht sein.“ Dieser Spruch trifft Selbstbeschreibungen, die eine umfassende Integration und den Verzicht auf Ausschlüsse zum Identitätsmerkmal machen und allenfalls das ausschließen, was sich dieser umfassenden Integration verweigert. Der Rekurs auf Freiheit ist für solche Selbstbeschreibungen ein idealer Kandidat. Man kann nicht ganz leugnen, dass im selbstbewussten Freiheitspathos der EKD-Kundgaben zum Reformationsjubiläum der Anspruch mitschwingt, es sei gerade diese Offenheit für alles, was die Identität des Protestantismus im Unterschied zu anderen Realisierungsgealten des Christentums ausmacht. Und die Kritik daran würde dann aus unterschiedlichen Perspektiven den Blick darauf lenken, dass diese Selbstbeschreibung weder dem realen Selbstverständnis noch den faktischen Wirkungen der Reformation entspricht und zudem von Selbstunterscheidungen lebt, die von anderen als diskriminierend empfunden werden können (wir stehen für die Freiheit – ihr also nicht). Ohnehin ist die uneingeschränkte Freiheitsunterstellung illusionsverdächtig und nicht einmal wünschenswert: Wer kann denn sehenden Auges „nicht ganz dicht“ sein wollen?! Wem das nicht seriös genug klingt, der kann sich das gleiche auch mit dem prägnanten, auf den Philosophen Spinoza zurückgehenden Leitsatz gesagt sein lassen: „Omnis determinatio est negatio.“ Jede Wesensbestimmung, Definition, Identitätsfestlegung impliziert eine Negation: Was etwas ist, ist – eben deshalb! – etwas anderes *nicht*.

Diese allgemeine Feststellung will ich im Folgenden konkretisieren hin auf die Frage *innerreformatorischer Ausgrenzungsprozesse*. Wie konnte eine Bewegung, die ihre Gestaltgewinnung einer Ausgrenzungserfahrung verdankte – nämlich der Ablehnung durch Rom –, ihrerseits ausgrenzend werden – bei Luther etwa im Blick auf Karlstadt, die „Schweizer“, die Täufer? Oder noch mehr zugespitzt:

⁴ Vgl. STRÜBIND, ANDREA: Glaube und Gewissensfreiheit. Eine freikirchliche Sicht, in: SÖDING, THOMAS / OBERDORFER, BERND (Hg.): Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene, Freiburg i. Br. 2017 (QD 284), 55-80.

Wie konnte eine Bewegung, die sich die „Freiheit eines Christenmenschen“ und die Befreiung der Kirche aus der „babylonischen Gefangenschaft“ auf die Fahnen geschrieben hatte, selbst zur Unterdrückerin werden, deren Herrschaft von den davon Betroffenen eben nicht als Reich der Freiheit, sondern durchaus ebenfalls als babylonische Gefangenschaft empfunden wurde?

Ich will dazu in einem ersten Teil die Reformation als Öffnungs- und Schließungsgeschehen deuten. Das heißt, ich will zeigen, wie die Reformation neue Räume – Freiheits-, Deutungs-, Lebensräume – öffnete und wie sie diese Räume zugleich einhegte, eingrenzte, schloss – unvermeidlicherweise, aber mit nicht immer unproblematischen Konsequenzen. In einem zweiten Schritt möchte ich mich konkret der Abgrenzung der Wittenberger Reformatoren gegenüber der Täuferbewegung zuwenden. Drittens will ich ein Wort von Jürgen Moltmann aufgreifen, der die Täuferbewegung als die „einzige Reformationsbewegung ‚allein aus Glauben‘“ bezeichnet hat,⁵ und fragen, wie sich die spezifische Akzentuierung täuferischen Christentums (ihre eschatologisch motivierte Verabschiedung aus dem Corpus Christianum, ihre Orientierung an frühchristlichen Idealen der Lebensführung) als genuine Ausdrucksgestalt der Reformation deuten lässt, wenngleich sie sich von anderen Ausdrucksgestalten reformatorischen Christentums charakteristisch unterschied und von diesen eben auch ausgegrenzt und verfolgt wurde. Viertens schließlich will ich die Veränderungen ansprechen, die sich im Licht ökumenischer Bewusstseinsbildung und angesichts gravierenden gesellschaftlich-kulturellen Wandels im wechselseitigen Verhältnis landeskirchlicher und freikirchlicher Gestalten reformatorischen Christentums ergeben haben, mit anderen Worten, ich will Verschiebungen in den Öffnungs- und Schließungsprozessen wahrnehmen, in denen sich konfessionelle Identitätsbildung vollzieht. Dabei will ich deutlich machen, dass man bei diesen Veränderungen und Verschiebungen getrost von *Annäherungen* sprechen kann.

I Gewissheit und Widerspruch:

Die Reformation als Öffnungs- und Schließungsgeschehen

Zweifellos verstand sich die Reformation als innerkirchliche Befreiungsbewegung. Luther sah die Kirche, wie gesagt, in babylonischer Gefangenschaft.⁶ Das Bild ist intrikat. Denn die Rolle der Babylonier als deportierender Fremdmacht fällt dabei der eigenen kirchlichen Obrigkeit selbst zu, die dadurch gleichsam als auswärtiger Aggressor erscheint, der die Christenmenschen in Gefangenschaft

⁵ MOLTSMANN, JÜRGEN: Die unvollendete Reformation. Ungelöste Fragen – ökumenische Antworten, in: *EvTh* 77 (2017), 247-257, 251.

⁶ Vgl. MARTIN LUTHER: *De captivitate babilonica ecclesiae praeludium* (1520), WA 6, 497-573 (neudeutsche Übersetzung in: *Luther Deutsch*. Hg. von KURT ALAND, Bd. 2, Göttingen ²1981, 171-238).

wegführt; der gedankliche Weg zum Papst als Antichrist ist nicht weit.⁷ Luther nennt drei „Gefangenschaften“, in die das Papsttum die Kirche im Blick auf das Abendmahl geführt habe: Kelchentzug, Transsubstantiationslehre und Messopfer.⁸ Bezeichnend ist auch – in der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“⁹ – die Rede von den drei „Mauern“, die die „Romanisten“ aufgerichtet hätten, um eine Reform der Kirche zu verhindern: die hierarchisierende Unterscheidung von Priester- und Laienstand, den Anspruch des Papstes auf letztverbindliche Schriftauslegung und die Überordnung des Papstes über das Konzil. Überdeutlich ist die Botschaft: Das Evangelium ist eingekerkert, den Gläubigen der Zugang zu ihm versperrt. Reformation heißt, das Evangelium gleichsam aus dieser Umklammerung zu befreien, damit es wieder gehört werden kann.

Luther sieht in den päpstlich-romanistischen Gefangenschaften und Mauern freilich nur die Widerspiegelung einer tiefer liegenden Unterdrückung: der Pervertierung des befreienden Evangeliums zum fordernden Gesetz der „Werkgerechtigkeit“. Nicht zufällig beschreibt er noch ein Jahr vor seinem Tod im Rückblick aus großem zeitlichem Abstand seine reformatorische Entdeckung des paulinischen Verständnisses der schenkenden Gerechtigkeit Gottes als beglückendes Befreiungserlebnis, durch das sich ihm die Pforten des Paradieses erneut geöffnet hätten.¹⁰ Die römische Kirche unterdrückt das Evangelium von der gratis geschenkten Gerechtigkeit, und daraus erwachsen die vielfältigen Missstände, die das kirchliche Leben kennzeichnen. Innere, inhaltliche Erneuerung des Evangeliumsverständnisses und äußere Reform gehören also zusammen.

Die neu erschlossene – bzw. genauer: sich neu erschließende – Befreiungsbotschaft des Evangeliums erfordert und ermöglicht daher vielfältige Befreiungsakte und Befreiungserfahrungen; sie schleift Mauern und eröffnet Räume. Sie befreit etwa von kirchlicher, klerikaler Bevormundung. Luthers Schlüsselerfahrung war nämlich, dass die römische Kirchenleitung als formal autorisierte Instanz der Lehrbeurteilung sein Verständnis des Evangeliums nicht nur nicht unterstützte, sondern geradezu als häretisch bekämpfte; das geschah spätestens 1518. Das Evangelium und die mit seiner Auslegung betrauten Institutionen brachen also auseinander, und für Luther war klar, auf welche Seite er sich hier

⁷ Ein „Suchet der Stadt Bestes“ nach Jeremia 29,7 sucht man in diesem Zusammenhang allerdings vergeblich. Das heißt, die Möglichkeit, die kirchliche „Gefangenschaft“ als Strafe für die eigene Sünde anzunehmen, geduldig zu ertragen und sogar für die unterdrückende Obrigkeit zu beten, kommt für Luther nicht in Betracht – hieße dies in seinen Augen doch, das Verstummen des Evangeliums zu akzeptieren.

⁸ Vgl. die bündige Deutung bei LAUSTER, JÖRG: *Der ewige Protest. Reformation als Prinzip*, München 2017, 18 f.

⁹ MARTIN LUTHER: *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520), WA 6, 404-469 (neudeutsche Fassung in: *Martin Luther: Ausgewählte Schriften*, hg. von KARIN BORNKAMM und GERHARD EBELING, Frankfurt a.M. 1982, Bd. 1, 150-237).

¹⁰ Vgl. MARTIN LUTHER: *Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften* (1545), WA 54, 179-187 (deutsche Übersetzung in: BORNKAMM/EBELING 1, 12-25 [wie Anm. 9]).

zu stellen hatte. Der dadurch angestoßene Bewusstseinsbildungsprozess führte sukzessive zu einer Delegitimierung klerikaler Lehrbeurteilungsmonopole; 1519 in Leipzig ließ Luther sich von Eck zu der Konsequenz drängen, dass Konzile, ja sogar Päpste irren könnten und auch geirrt hätten. In Ecks Augen hatte er sich damit als Ketzer geoutet; Luther selbst ist von dieser Einsicht aber nie mehr abgewichen. Das Gotteswort ist von seiner menschlichen Auslegung zu unterscheiden, zu befreien, ja, es befreit sich selbst von seinen menschlichen Auslegungen, indem es sich diesen gegenüber als es selbst geltend macht.

Deshalb ist die Bibel für Luther so wichtig. Das Gotteswort macht sich selbst zugänglich im Medium – und zwar *allein* im Medium – der Heiligen Schrift. Die Befreiung von kirchlicher Bevormundung ist nicht ein abstrakter Akt prinzipieller Autoritätskritik, sondern sie ist eine Befreiung zur Bibel – durch die Bibel. Rom wird ja genau deshalb kritisiert, weil es den Zugang zur Bibel versperrt habe. Und wenn die Bibel sich selbst (wieder) geltend macht, dann wird eben dies erkennbar. Dann zeigt sich nämlich – so sieht es Luther –, dass Rom die biblische Kernbotschaft von der Rechtfertigung allein aus Glauben durch die Koppelung des Heils an heilsverdientliche Werke verdunkelt hat, also durch Etablierung eines Bedingungsverhältnisses zwischen menschlichem Handeln und Gottes darauf antwortender Heilsgabe.

Bei Zwingli liegt der Akzent etwas anders: Die scharfe Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort erzwingt und ermöglicht die kritische Distinktion theonom verbindlicher, weil in der Bibel bezeugter, göttlicher Weisungen und allenfalls menschlich verbindlicher, weil nicht aus der Bibel ableitbarer, kirchlicher Ordnungen. Das berühmte Wurstessen beim Drucker Froschauer in Zürich in der Fastenzeit des Jahres 1522 protestiert gegen die Vermischung oder Verwechslung von Gotteswort und Menschenwort, genauer: dagegen, dass menschliche (kirchliche) Ordnungen – hier die im Übrigen hochkomplizierten, subtil ausdifferenzierten Fastenregeln – mit religiöser Verbindlichkeit aufgeladen werden, sodass, wer sie missachtet, sündigt. Der kritische Rekurs auf die Bibel impliziert hier eine spürbare soziale Befreiungserfahrung: die Befreiung des Alltags von allein kirchlich angeordneten und legitimierten Verhaltensrestriktionen.¹¹

Luther ebenso wie Zwingli waren überzeugt, dass die Verwerfung eines kirchlichen Lehrautorisierungsmonopols die Verbindlichkeit des göttlichen Wortes nicht schwächen, sondern stärken, ihr geradezu erst Raum schaffen werde. Dahinter stand die Überzeugung, dass die Heilige Schrift den Sinn ihrer Kernbotschaft von selbst, aus sich selbst heraus erschließt. Die Heilige Schrift – so betont

¹¹ Dass die Relativierung von „Menschsätzen“ die als göttlich anerkannten biblischen Verhaltensnormen umgekehrt mit einem höheren Durchsetzungsdruck versah und diese somit als umso restriktiver wahrgenommen werden konnten, zeigt besonders plastisch das Beispiel von Calvins Genf. Evangelische Freiheit kann sich auch im paradoxen Modus puritanischer Normierung konkretisieren.

Luther gegen Erasmus – ist „ihr eigener Interpret“ (*sui ipsius interpret*), sie ist im Entscheidenden eindeutig und klar. Denn „der Heilige Geist ist kein Skeptiker“¹², Gott lässt die Seinen nicht im Ungefähren im Blick auf seinen Heilswillen. Und dieser klare Sinn vermittelt sich auch intersubjektiv eindeutig, ohne dass es dazu einer formal autorisierten, *iure divino* agierenden Lehrsetzungs- und Lehrbeurteilungsinstanz bedarf.¹³ Was die intersubjektive Verbindlichkeit betrifft, sprach die *Confessio Augustana* dann vom „magnus consensus“, der sich eben im Bekenntnis selbst artikuliert.¹⁴

Trotz dieser pneumatologisch-diskursiven Absicherung bleibt natürlich die Frage, wie und von wem der behauptete eindeutige Sinn der Heiligen Schrift formuliert werden kann. Es bleibt, anders gesagt, der schon von Erasmus artikulierten Willkürverdacht. Warum sollte – so fragte Erasmus im Streit mit Luther ironisch zurück –, wenn die Wolke der Kirchenväter-Zeugen und das kirchliche Lehramt irren können, ausgerechnet ein einzelner Theologe mit verbindlicher Gewissheit die Wahrheit erkennen? Und welcher?!¹⁵

Diese Frage stellt sich umso dringlicher angesichts der schnell sichtbaren Kontroversen innerhalb des reformatorischen Lagers: War man sich (gegen Rom) im Vertrauen auf die Selbstevidenz der Heiligen Schrift einig, so zeigte sich schon bald, dass die Schrift unterschiedlichen Leserkreisen offenbar einen teilweise höchst unterschiedlichen Sinn als evident erschließen konnte. Die Katholiken sahen darin ihre Warnung vor den Konsequenzen eines Abschieds vom verbindlichen Lehramt bestätigt; aber einen Weg zurück zu diesen Fleischtöpfen gab es nicht mehr, zu offensichtlich war die Willkür bei der Setzung einer solchen diskursbeendenden Letztinstanz. Aber wie sollte man dann damit umgehen, dass trotz gemeinsamer Ablehnung des römischen Lehramtsprinzips und bei gleichen hermeneutischen Vorgaben (*sola scriptura*) sich auch in zentralen Fragen (Abendmahl, Taufe, Verhältnis zur Welt) nicht nur divergente, sondern diametral widersprüchliche, also unvereinbare Einsichten einstellten?

Für Luther war klar, dass das nur mit der Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum angemessen bearbeitet werden konnte. Wenn sich ihm die Wahrheit des Evangeliums in einer bestimmten inhaltlichen Gestalt mit überwältigender Gewissheit erschlossen hatte, dann konnten Interpretationen, die nach seinem Urteil mit dieser inhaltlichen Gestalt unvereinbar waren, nur so zustande gekommen sein, dass sie sich eben nicht auf die genuine Eigendynamik der Schrift

¹² MARTIN LUTHER: *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 605: „Spiritus sanctus non est Scepticus.“

¹³ Vgl. dazu auch meinen Beitrag: Autoritätskritik und Autorisierungsdiskurse. Das „Schriftprinzip“ als archimedischer Punkt – oder als gordischer Knoten?!, in: BARNBROCK, CHRISTOPH / DA SILVA, GILBERTO (Hg.): „Die einigende Mitte“. Theologie in konfessioneller und ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Werner Klän, Göttingen 2018, 319-333.

¹⁴ Vgl. CA 1 und CA 7.

¹⁵ Vgl. ERASMUS VON ROTTERDAM: *De libero arbitrio diatribe sive collatio*. Gespräch oder Unterredung über den freien Willen. Lateinisch-deutsch, in: DERS.: *Ausgewählte Schriften*, hg. von Werner Welzig, Bd. 4, Darmstadt 1968, 1-195, 31.

eingelassen hatten. Im Abendmahlsstreit mit Zwingli beharrte er etwa darauf, dass Zwinglis signifikationstheoretische Deutung des „est“ ein Menschenföndlein sei, das er in den schlichten biblischen Wortlaut hineingelesen habe, statt sich diesen Wortsinn einfach sagen zu lassen; „est“ meint eben „ist“ und nicht „bedeutet“.¹⁶

Lyndal Roper hat jünger in ihrer Luther-Biographie¹⁷ beeindruckend (und auch bedrückend) aufgezeigt, wie konsequent und unduldsam Luther selbst im eigenen Wittenberger Lager, umso mehr aber nach außen Abweichungen von seiner eigenen theologischen Überzeugung bekämpft und, wo er es vermochte, zum Einlenken genötigt hat: Karlstadt, die Schweizer, die Bauern, die Täufer, die Schwenkfeldianer, Bucer, Agricola, um nur einige zu nennen. Summarischer Leitbegriff der Kritik war bekanntlich „Schwärmer“. D. h., er unterstellte bei allen „Abweichlern“, sie hätten sich „schwärmerisch“ von der Bindung an das biblische Wort gelöst und phantasierten sich nach eigener Fassung ein selbsterdachtes Evangelium zurecht. Im Grunde hatte er schon 1518 in der Heidelberger Disputation so argumentiert, als er die scholastische Theologie als „*theologia gloriae*“ kritisierte, die Gott am Offenbarungsdatum des Kreuzes vorbei erkennen zu können und zu sollen vermeine.¹⁸ Die Scholastiker sind in dieser Sicht „Schwärmer“ *avant la lettre*. Roper weist darauf hin, dass Luther sich zur Autorisierung seiner theologischen Position gelegentlich auch darauf berief, dass er diese trotz vielfältiger Anfechtungen durch den Teufel festgehalten habe. Ein solches existenzielles Ringen mit dem Teufel könnten die Gegner nicht vorweisen. Er beanspruchte also eine auf existenzieller Glaubenserfahrung gegründete Personalautorität.

Dies ist gewiss nicht alles, was über lutherische Lehrvergewisserung gesagt werden kann. Wenn Luther nur ein rechthaberischer, autoritärer Besserwisser gewesen wäre, der unter Berufung auf seine charismatische Glaubensbiographie missliebige Konkurrenten einfach „wegbiss“, statt sich auf den argumentativen Diskurs mit ihnen einzulassen, dann hätte sich eine an seinen Einsichten orientierte Theologie wohl kaum über sein Lebensende hinaus halten können; es muss etwas an ihr gegeben haben (und vielleicht heute noch geben), was auch unabhängig von seiner Personalautorität plausibel und intersubjektiv überzeugend erscheinen konnte. Gleichwohl muss dieser Aspekt angesprochen werden,

¹⁶ Zu Luthers Argumentation im Abendmahlsstreit vgl. auch meinen Beitrag: „Entsetzliche Speculationen“? Überlegungen zur Argumentationslogik in Luthers Abendmahlslehre, in: *EvTh* 74 (2014), 413-422.

¹⁷ *ROPER, LYNDAL: Der Mensch Martin Luther. Die Biographie.* Übersetzt von Holger Fock und Sabine Müller, Frankfurt a. M. 2016 (engl.: *Martin Luther. Renegade and Prophet*, London 2016).

¹⁸ *MARTIN LUTHER: Disputatio Heidelbergae habita (1518)*, in: *StA* 1, 190-218. Neudeutsche Übersetzung der theologischen Thesen samt „probationes“ (*StA* 1, 200-212; *WA* 1,355-365) in: *Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl.* Hg. von KURT ALAND. Bd. 1, Göttingen ²1983, 379-394. Zur Unterscheidung von *theologia gloriae* und *theologia crucis* vgl. bes. die Thesen 19-21.

macht er doch sichtbar, dass Luthers reformatorischer Ansatz nicht nur öffnende, befreiende Effekte hatte, sondern selbst innerhalb des reformatorischen Lagers teils scharfe Abgrenzungen, Ausgrenzungen, Ausschließungen bewirkte. Nach allen Seiten offen war Luther jedenfalls nicht. Aber war er trotzdem „ganz dicht“? Ich komme zu den Täufern.

2 Die andere Seite der Wartburg: Die Ausgrenzung der Täufer – theologische Differenz und politische Absicherung

Die Verfolgung der Täufer gehört sicher zu den dunklen Seiten der Reformation. Das Schicksal von Fritz Erbe etwa kann niemanden ungerührt lassen.¹⁹ Weil er sich weigerte, sein Kind taufen zu lassen, und offen die Täuferbewegung unterstützte, wurde er mehrmals inhaftiert; die letzten fünfzehn Jahre seines Lebens verbrachte er im Gefängnis, zuletzt unter schlimmsten Bedingungen ausgerechnet auf der Wartburg, dem ikonischen Ort lutherischer Memorialkultur, wo er 1548 elend starb. Dass er nicht schon lange vorher hingerichtet wurde, war keineswegs ausgemacht. Der sächsische Kurfürst Johann Friedrich forderte die Todesstrafe; selbst Philipp Melanchthon sprach sich dafür aus.²⁰ Nur weil Philipp von Hessen Bedenken hatte, in Glaubensfragen die Todesstrafe zu verhängen, kam es nicht zum Vollzug; gegen schwerste Kerkerhaft hatte aber auch der Landgraf nichts einzuwenden.

Wie konnte es dazu kommen? Wie konnte eine Reformbewegung, in deren Grundlagentext, der *Confessio Augustana*, es ausdrücklich heißt, Bischöfe sollten ihrer Aufgabe, das Wort Gottes zu verkündigen, „*sine vi humana, sed verbo*“ nachkommen,²¹ die Unterdrückung und Verfolgung Andersgläubiger, genauer: andersgläubiger Christen, nicht nur billigen, sondern geradewegs fordern und aktiv betreiben? Wie konnte namentlich Luther, der ja die Folgen der Unterdrückung seines Glaubens am eigenen Leib erfuhr (unter anderem: auf der Wartburg!), seinerseits zum Unterdrücker werden (und als solcher hatte er sich ja schon gegenüber Karlstadt erwiesen)? Offenbar empfand er dies nicht als Widerspruch. Wie ist dieser beunruhigende Befund zu erklären?

¹⁹ Vgl. dazu MÜLLER, ANDREAS: Der Gefangene auf der Wartburg. Das Schicksal Fritz Erbes, Weimar 2005.

²⁰ Ebenso billigte Melanchthon später auch die Hinrichtung des Antitrinitariers Michel Servet in Genf.

²¹ CA 28; BSELK 186-219, hier: 195,15. Deutsch „on leiplich gewalt, sondern mit dem wort“ (194,7) bzw. (Marburger Handschrift) „on menschlichen gewalt, sonder allein durch Gots wort“ (195,8-10). Vgl. dazu meinen Beitrag: *Sine vi humana, sed verbo*. Macht und Aporien der religiösen Kommunikation von Ohnmacht, in: TSCHOPP, SILVIA SERENA / WEBER, WOLFGANG E. (Hg.): Macht und Kommunikation, Berlin 2012, 183-196.

Verantwortlich ist ein Bündel von Gründen, in dem sich theologische Überzeugungen mit politischen Faktoren verschränken. Ich nenne drei Gründe, die mir zentral erscheinen:

Zunächst: Luther war nicht *tolerant* im neuzeitlichen Sinn, und wenn er sich – wie auf dem Wormser Reichstag – auf sein Gewissen berief, kämpfte er nicht für prinzipielle Gewissensfreiheit. Nicht zufällig verwies er in Worms auf sein durch die Heilige Schrift *gebundenes* Gewissen, das es ihm unmöglich machte zu widerrufen. Gerade weil er die Rechtfertigung allein aus Glauben nicht als selbstgenerierte Erkenntnis verstand, sondern als geschenkte Einsicht, in der ihm die Heilige Schrift selbst ihren inhaltlichen Inbegriff erschlossen habe, musste er sie als auch intersubjektiv verbindliche Wahrheit auffassen, die man nicht „tolerant“ der Beliebigkeit preisgeben kann. Das Beispiel seines Umgangs mit den Juden zeigt, dass er anfangs überzeugt war, die einfache Verkündigung des von seinen Entstellungen gereinigten Evangeliums werde durch sich selbst dieses Evangelium für die Anders- und Ungläubigen anziehend machen und sie zur christlichen Wahrheit bekehren; erst als sich dieser Effekt nicht flächendeckend einstellte, plädierte er in der bekannten, schockierenden Weise für ein hartes Vorgehen.²² Im Grunde blieb es ihm – auch im Blick auf seine christlichen Kontrahenten – zutiefst unverständlich, wenn anderen die ihn beglückende Einsicht in das bedingungslos heilschenkende Evangelium verschlossen blieb. Er konnte sich das nur mit Verstockung, wenn nicht gar mit dem Wirken des Teufels erklären.

Gleichwohl ist es aus heutiger Sicht erstaunlich, wie weit Luther den Kreis theologischer Einsichten zog, die er als verpflichtende Konsequenzen der rechtfertigungstheologischen Kernbotschaft auffasste und in denen er daher Abweichungen und Positionspluralität nicht zu akzeptieren bereit und imstande war; Realpräsenz und Kindertaufe gehörten jedenfalls dazu – wer hier anders dachte, war „Schwärmer“. Doch selbst unter dieser Voraussetzung bleibt es erläuterungsbedürftig, warum Luther sich zwar mit größtem Nachdruck gegen eine gewaltsam-militärische Ausbreitung der Reformation aussprach (dass Zwingli in der Schlacht umkam, war ihm ein Beleg für dessen falsche, ebenso irregeleitete wie irreleitende Theologie), zugleich aber nach innen Zwangsmaßnahmen gegen Abweichler nicht nur duldeten, sondern selbst anregte und aktiv betrieb.

Hier kommt nun ein *zweiter* Faktor ins Spiel. Im Zeitalter des Corpus Christianum galten – barthianisch ausgedrückt – „Bürgergemeinde“ und „Christengemeinde“ selbstverständlich als koextensiv. Das heißt, die Kirche war nicht eine Teilmenge der Gesamtbevölkerung einer Stadt oder eines Herrschaftsgebiets, sondern war mit dieser Gesamtbevölkerung identisch. Sie repräsentierte die Gesamtbevölkerung eben religiös. Dass es innerhalb einer politischen Einheit unterschiedliche religiöse Gruppierungen geben könnte, erschien als un-

²² Vgl. dazu grundlegend KAUFMANN, THOMAS: Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011.

denkbar und schädlich; deswegen war ja auch der Status der Juden immer ein prekärer. Noch der Augsburger Religionsfrieden von 1555 ist von diesem Axiom geprägt. Er ging von konfessionshomogenen Territorien aus („*cuius regio, eius religio*“), von denen es auf dem Gebiet des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation nun eben zwei Typen geben sollte, katholische und lutherische; das bikonfessionelle Zusammenleben namentlich in den Reichsstädten war die zähneknirschend hingenommene Ausnahme, nicht die gewünschte Regel. Im Grunde wollte man unter sich bleiben. Deshalb entsprach es völlig der Systemlogik, dass die Täufer weiterhin ausgeschlossen blieben.

In diesem Rahmen konnte die *religiöse* Einheit als *gesellschaftspolitisches* Erfordernis erscheinen. Die Vertreibung Karlstadts, die Verfolgung der Täufer konnte daher unter Berufung auf die Zwei-Reiche-Lehre betrieben werden: Religiöse Devianz – so das Argument – schadet dem Gemeinwohl und darf, ja muss daher mit politischen Mitteln bekämpft werden. Mit anderen Worten: Die konkreten Ausgrenzungsmaßnahmen werden nicht mit der religiösen Abweichung selbst legitimiert (obwohl gewiss die Sorge, dass die Konfrontation mit der Häresie die Gläubigen auch geistlich verwirren könnte, im Hintergrund stand), sondern mit der durch ihre Präsenz unterstellten Störung des öffentlichen Friedens. Dies zeigt sich übrigens sehr plastisch am Beispiel der Vertreibung Sebastian Castellios aus Genf, die Calvin u. a. mit einer unterschiedlichen Beurteilung des alttestamentlichen Hohenlieds begründete: Calvin stellte nicht in Abrede, dass man in dieser theologisch-exegetischen Spezialfrage unterschiedliche Positionen vertreten könne – *aber nicht am selben Ort*; denn wenn die Ortsgeistlichen untereinander uneins seien, werde das die Gläubigen verwirren,²³ die Autorität der Geistlichen unterminieren und damit den Aufbau einer nach Gottes Wort reformierten Gesellschaft gefährden. Calvins Argumentation ist zwar theokratischer als die Luthers; gemeinsam ist beiden aber, dass sie einen Zusammenhang herstellen zwischen religiöser Abweichung und gestörter öffentlicher Ordnung. Für Pluralismus ist da wenig Platz.

Hinzu kommt jedoch noch etwas *Drittes*: die reichsrechtliche Lage. Die Ablehnung der Säuglingstaufe ebenso wie die Verwerfung des Trinitätsdogmas waren nicht nur religiöse Abweichungen von der kirchlichen Lehrtradition und Praxis; sie waren vielmehr strafwürdige Vergehen im Sinne des weltlichen Rechts. Sie nicht zu verfolgen, konnte den reformatorisch gesinnten Obrigkeiten den Vorwurf eintragen, Rechtsverletzungen nicht zu ahnden und also – um eine in Bayern kurzfristig gebräuchliche aktuelle Formulierung aufzugreifen – eine „Herrschaft des Unrechts“ zuzulassen oder gar herbeizuführen. Angesichts der ohnehin prekären politisch-rechtlichen Lage der Reformation – nicht nur Luther persönlich, sondern auch seine Anhänger und Unterstützer standen ja seit 1521 offiziell unter dem Damoklesschwert des Wormser Reichstagsabschieds – konn-

²³ Vgl. dazu knapp: VAN'T SPIJKER, WILLEM: Calvin, Göttingen 2001 (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 3, Lieferung J2), 167 f.

te es ratsam erscheinen, diesen Eindruck der Rechtsmissachtung nicht weiter zu fördern, zumal die katholischen Gegner nur darauf warteten, die Zerstörung von öffentlicher Ordnung und Rechtssicherheit als die quasi natürlichen Folgen des reformatorischen Umbruchs anprangern zu können. Welche verheerenden Konsequenzen das Übertreten geltenden Rechts für die Sache der Reformation haben konnte, zeigte sich ja bei der geheimen Doppelehe Philipps von Hessen, die von Luther und Melanchthon aus seelsorgerlichen Gründen geduldet worden war: Als die illegale Bigamie bekannt wurde, musste sich Philipp unter dem Druck eines drohenden Prozesses aus allen politisch-militärischen Aktivitäten zugunsten der Reformation zurückziehen; dies war ein entscheidender Faktor für den späteren Sieg Karls V. im Schmalkaldischen Krieg.

Unter diesem Gesichtspunkt entsteht das Dilemma, dass die aus heutiger Sicht hoch problematische und bedrückende Verfolgung der Täufer aus der damaligen Akteursperspektive auch unabhängig von der theologischen Beurteilung als politisch notwendig erscheinen konnte, um die Reformation abzusichern. Wohl-gemerkt: Dass zumindest die Wittenberger Reformatoren die Säuglingstaufe für eine sachgemäße sakramentstheologische Applikation der Rechtfertigung allein aus Glauben hielten (Zwingli fiel die Argumentation hier erheblich schwerer), steht nicht zur Debatte. Es ging mir in diesem Abschnitt vielmehr um die Frage, warum und mit welcher Begründung die Reformatoren gegen ihre eigenen Vorgaben die gewaltsame Verfolgung und Vertreibung von friedlichen Andersgläubigen unterstützten und selbst betrieben. Dass sie damit faktisch ihren eigenen theologischen Ansatz konterkarierten und auch kompromittierten, steht freilich außer Frage.

Nun könnte man sagen, dass sich darin eben die unselige Verstrickung der Kirche mit dem Staat artikuliere, die häufig kritisch auf die sog. Konstantinische Wende zurückgeführt wird. Daran habe letztlich auch die Reformation nicht gerüttelt. Genauso argumentiert Jürgen Moltmann, dem ich mich nun kurz zu-wende.

3 Allein aus Glauben? Jürgen Moltmanns Kritik an der „unvollendeten Reformation“

In einem Vortrag, den er 2017 an mehreren Orten, u. a. im Erfurter Augustinerkloster, gehalten hat, erhob der hochbetagte Jürgen Moltmann seine mahnende Stimme gegen eine protestantische Selbstgefälligkeit im Reformationsgedächtnis.²⁴ Die Reformation sei „unvollendet“ geblieben, und zwar in einem doppelten Sinn: Nicht alle ihre Impulse seien wirkungsgeschichtlich bisher aufgegriffen

²⁴ MOLTSMANN, JÜRGEN: Die unvollendete Reformation. Ungelöste Probleme – ökumenische Antworten, in: *EvTh* 77 (2017), 247-257.

worden, und ohnehin sei sie selbst nicht umfassend gewesen, habe signifikante Beschränkungen aufzuweisen. Moltmann verbindet beides in einem drängenden Appell, die Grenzen der historischen Reformation zu überwinden – und sie eben dadurch zu vollenden. So hätten die Reformatoren etwa die eine Kirche reformieren wollen; stattdessen seien unterschiedliche Partikulartraditionen entstanden, die sich zudem noch landeskirchlich verzettelten. Den ursprünglichen reformatorischen Impuls zur kirchlichen Einheit gelte es aber aufzugreifen; Moltmann spricht sogar von einem „allgemeine[n] Papsttum aller Gläubigen“²⁵.

Eine besonders gravierende Beschränkung der Reformation diagnostiziert Moltmann nun darin, dass sie den Rahmen des „Corpus Christianum“ nicht aufgesprengt, sich vielmehr sogar dezidiert auf die „Sym-phonía“, die Differenzeinheit von politischer und kirchlicher Ordnung gestützt habe, die seit der sog. „Konstantinischen Wende“ in der Ost- wie in der Westkirche die dominante strukturelle Realisierungsgestalt des Christentums darstellt. Die Reformatoren hätten ja die, sei es städtische, sei es landesherrliche, Obrigkeit besonders intensiv in Anspruch genommen.

Allein die Täufer bilden hier nach Moltmann eine rühmliche Ausnahme. Er bezeichnet sie als die „einzige Reformationsbewegung ‚allein aus Glauben‘“²⁶. Sie hätten nämlich für die Durchsetzung der Reformation allein auf das Wort Gottes vertraut und nicht auf weltliche Machtmittel zurückgegriffen; die Ausnahme des Münsteraner „Täuferreichs“ vermerkt Moltmann ausdrücklich. Auch hätten nur sie „die Grundlagen der christlichen Staatsreligion ab[gelehnt]: die Kindertaufe und den Wehrdienst“²⁷. Als einzige hätten sie damit die gewaltabstinente, von der politischen Welt distanzierende Dimension der Verkündigung Jesu ernst genommen und seien dafür „von katholischen und protestantischen Obrigkeiten gemäß Reichsrecht“ als Ketzler verfolgt worden, häufig bis zum Martyrium.

Moltmann hebt positiv hervor, dass der Lutherische Weltbund die Mennonitische Weltgemeinschaft für diese Verfolgung 2010 offiziell um Vergebung gebeten hat. Er fordert aber, dass die Lutheraner darüber hinaus auch die Verwerfungen revidieren müssten, mit denen sie in ihren verbindlichen Bekenntnisschriften die Täufer überzogen hätten. Generell hätten die „historischen Friedenskirchen“ etwas vorweggenommen, was auch den Großkirchen noch bevorstehe: das Ende der konstantinischen Synthese von Staat und Kirche, das Ende der, so wörtlich, „christlichen Welt“. Moltmann verbindet damit eine große „Hoffnung auf die Vollendung der Reformation“: „Aus dem Zerfall der Christlichen Welt wird sich eine selbständige, friedfertige, ökumenisch geeinte, einladende und zuversichtliche Kirche erheben.“²⁸

²⁵ A. a. O., 249 f.

²⁶ A. a. O., 251.

²⁷ Ebd.

²⁸ A. a. O., 257. Vgl. aber den abschwächenden Schlusssatz: „Aber vielleicht können Reformationen nie vollendet werden?“

Es wird nicht überraschen, dass ein Lutheraner wie ich der auf die Täufer zurückreichenden Tradition das „Allein aus Glauben“ nicht kampfflos überlassen möchte. Aber im Ernst: Man könnte etwa durchaus fragen, ob nicht schon ein Kategorienfehler darin liegt, die Überzeugungskraft der theologischen Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben so eng an die Form der Durchsetzung der Reformation zu koppeln, wie das Moltmann offenkundig tut. Traditionell lutherisch gesprochen: Man ist nicht schon dadurch gegen „Werkgerechtigkeit“ gefeit, dass man auf Unterstützung durch den Staat (und umgekehrt auf Unterstützung des Staates) verzichtet.

Damit zusammen hängt eine grundsätzlichere Frage. Ich bin immer ein – wenn man das so sagen kann – Anhänger der Konstantinischen Wende gewesen. Ich habe nie verstanden, wie man ein Ereignis – bzw. genauer: einen elementaren Wandel in der Religionspolitik, der Hunderttausende von Christenmenschen von der drückenden Last der Verfolgung und Existenzangst befreite und ihnen die freie Entfaltung ihres Glaubens ermöglichte, als den großen Sündenfall der Christentumsgeschichte deuten kann. Die religiöse und theologische Verklärung der vorkonstantinischen Epoche der ungesicherten Statusverhältnisse und riskanten Lebensentscheidungen erscheint mir jedenfalls dann allzu wohlfeil, wenn das Lob des ungeschützt wandelnden Gottesvolks aus der Warte etablierter Sesshaftigkeit mit grundrechtlich garantierter, finanziell subventionierter Religionsfreiheit erfolgt. Zudem bildeten die Befreiung aus den Katakomben, die staatliche Anerkennung und Förderung ja die strukturellen Bedingungen für die Ausweitung der Missionstätigkeit in Entsprechung zu Jesu Auftrag: „Gehet hin und lehret alle Völker!“ Dass die Kooperation mit dem Staat und die Unterstützung durch den Staat die Kirche also per se schon korrumpiert und korrumpieren muss, scheint mir (historisch und theologisch-prinzipiell) ein vorschnelles Urteil. Daher leuchtet mir nicht unmittelbar ein, dass die Täufer *allein schon dadurch*, dass sie sich der Integration in die staatliche Ordnung entzogen und umgekehrt auch auf Förderung durch diese Ordnung verzichteten, die christliche Sendung besser, reiner repräsentierten als diejenigen Reformatoren, die den „christlichen Adel deutscher Nation“ für „des christlichen Standes Besserung“ in die Verantwortung nahmen.

Allerdings gilt auch das Umgekehrte. Denn zweifellos hatte die Konstantinische Wende ihren beträchtlichen Preis. Unübersehbar brachte die enge Bindung an die weltliche Ordnung eben auch Abhängigkeitsverhältnisse mit sich. Schon Konstantin instrumentalisierte die Kirche zur ideologischen Stabilisierung der Reichseinheit. Doch auch die Kirche instrumentalisierte immer wieder den Staat für die Durchsetzung ihrer Interessen; spätestens seit Theodosius wurden innerkirchliche theologische Kontroversen häufig mithilfe staatlicher Zwangsmittel durch Unterdrückung und Exklusion „häretischer“ Positionen beendet. Dies konnte das kirchliche Reden und Handeln einer Zweideutigkeit aussetzen, um nicht zu sagen: es ins Zwielflicht setzen. Religiöse Motivation und weltliche Interessen verschwammen mitunter ineinander und wurden für die Akteure

selbst wie in der Außenwahrnehmung ununterscheidbar. Bei der Häretisierung und Ausgrenzung devianter Individuen und Gruppen spielten ebenfalls häufig politisch-gesellschaftliche Faktoren eine wichtigere Rolle als die offiziell vorgebrachten religiös-theologischen Gründe. Politische Rücksichtnahme konnte auch den Impuls schwächen, die christliche Botschaft „gelegen oder ungelegen“ zu kommunizieren. Generell drohte der Verlust eschatologischer Anspannung, wenn die Kirche sich allzu selbstverständlich in der Welt einrichtete. Wichtige biblische Impulse zur Weltferne, zur Gewaltlosigkeit und zum Einsatz für irdische Gerechtigkeit wurden nicht selten so umgedeutet, dass sie ihren kritischen Stachel verloren und die Reputation der Kirche als „Stütze der Gesellschaft“ nicht mehr gefährden konnten.

Diese Gefahr haben die Täufer gesehen und durch ihr Lebenszeugnis sichtbar gemacht. Insofern bildeten sie – wie ich denke – zwar nicht per se die Avantgarde des eigentlichen, da von den Fesseln der Weltbindung befreiten Christentums, wohl aber ein wichtiges Korrektiv gegenüber den Gefahren und vielleicht auch Versuchungen volkskirchlicher Realisierungsgestalten der Christenheit, zu denen eben auch die Mainstream-Traditionen der Reformation gehören. Dieses – innerreformatorische! – Korrektiv haben die Wittenberger und Schweizer Reformatoren durch Ausgrenzung und Verfolgung zum Verstummen zu bringen versucht – im Einzelnen auf bedrückende Weise erfolgreich, aufs Ganze aber ohne nachhaltigen Effekt. Der sog. „linke Flügel der Reformation“ hat überlebt; seine weltweite Wirkungsgeschichte ist imposant, und er hat auch – darauf hat Andrea Strübind zu Recht hingewiesen – entscheidend mit zur Genese der modernen Freiheitsrechte beigetragen.

Überhaupt wird man sagen dürfen, dass sich die Integrations- und Abgrenzungsverhältnisse unter den aus der Reformation hervorgegangenen konfessionellen Traditionen heute grundlegend anders darstellen als im 16. Jahrhundert. Über die Jahrhunderte hinweg haben sich in vielfältigen wechselseitigen Lernprozessen und angesichts gemeinsamer Herausforderungen viele der strengen Verwerfungen und scharfen Grenzziehungen verflüssigt, die die innerprotestantische Ökumene so lange belastet haben. Welche Faktoren dafür maßgeblich waren und was das für die Gegenwart bedeutet, will ich abschließend in wenigen Strichen skizzieren.

4 Wandel und Annäherung: Reformatorisches Christentum im 21. Jahrhundert

Zunächst ist es tatsächlich so, dass das Corpus Christianum, jedenfalls in seiner institutionell abgesicherten und kulturell eingespielten Form, sich nach und nach aufgelöst hat bzw. im Begriff ist, sich aufzulösen. Man muss das weder modernekritisch als säkularistische Entchristianisierung beklagen noch als „Zerfall

der Christlichen Welt“ feiern. Es genügt, es nüchtern zu konstatieren. Der kanadische Philosoph Charles Taylor hat in seiner großen Studie „A Secular Age“ diese Entwicklung in einer umfassenden Langzeitanalyse als komplexen Prozess der Transformation der Realisierungsbedingungen von Religion beschrieben.²⁹

Für den deutschen landeskirchlichen Protestantismus bedeutete dabei gewiss das aus der Abschaffung der Monarchie 1918 folgende Ende des landesherrlichen Kirchenregiments eine entscheidende Zäsur. Für die Kirchen war das zunächst keine Befreiungserfahrung. Im Gegenteil, sie fühlten sich unbehaust in der neuen Zeit, sie fühlten sich – man muss es so existenzialistisch ausdrücken – in die Freiheit geworfen, und nicht wenige protestantische Christenmenschen gehörten zu denen, die „unseren Kaiser Wilhelm wiederhaben“ wollten. Nur eine Minderheit – darunter so unterschiedliche Geister wie Dietrich Bonhoeffer und Otto Dibelius – erkannte, dass die Herauslösung aus den staatlichen Strukturen die Kirche in die Selbstbestimmung führen könne; Dibelius rief gar das „Jahrhundert der Kirche“ aus. Ohnehin war die Trennung von Staat und Kirche in Deutschland eine milde (manche sagen deshalb: eine „hinkende“), da den Kirchen weiterhin eine wichtige gesellschaftliche Rolle zugeschrieben wurde und sie vom Staat vielfältige Unterstützung administrativer und auch finanzieller Art erfuhren. Das ist im Prinzip bis heute so.³⁰

Allerdings haben neuere gesellschaftliche Entwicklungen doch die Selbstverständlichkeit der Präsenz kirchlich gebundenen Christentums in der Öffentlichkeit und auch im Privatleben erodieren lassen. Damit meine ich nicht nur den Mitgliederschwund der Großkirchen und das quantitative Wachstum ebenso wie die weitgehend unhinterfragte Akzeptanz öffentlich artikulierter und lebensweltlich realisierter nicht-religiöser Lebensdeutungen, sondern auch die faktisch immens gesteigerte Pluralität sichtbar gelebter Religion. Auch die Großkirchen müssen sich mehr und mehr als partikulare Weltanschauungsgemeinschaften *unter anderen* wahrnehmen. Täuscht der Eindruck nicht, so beginnen die kirchlichen Leitungsgremien gerade, sich mit den gravierenden Konsequenzen dieser Entwicklungen vertraut zu machen und die Kirche in der veränderten Welt neu zu verorten.

²⁹ TAYLOR, CHARLES: A Secular Age, Cambridge (MA) 2007; deutsch: Ein säkulares Zeitalter. Übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2009. Vgl. dazu meinen Beitrag: Exkarnation und geahnte Fülle. Zu Charles Taylors Diagnose des Glaubens im „säkularen Zeitalter“, in: KOSLOWSKI, JUTTA / KREBS, ANDREAS (Hg.): Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung, Leipzig 2017 (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, Bd. 115), 11-22, sowie im selben Band: KREBS, ANDREAS: Die Gebrochenheit des (ir-)religiösen Subjekts. Glaube, Nichtglaube und Säkularität bei Charles Taylor, a. a. O., 23-34.

³⁰ Vgl. zu diesen Entwicklungen im weiteren historischen Horizont auch meinen Beitrag: Geistliche Identität und weltlicher Einfluss. Stellung und Macht der christlichen Kirchen in Deutschland: Geschichtliche Beobachtungen, gegenwärtige Perspektiven, in: OBERDORFER, BERND / WALDMANN, PETER (Hg.): Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft, Köln u. a., 2011, 43-57.

Warum sage ich das? Ich will nicht prophezeien, dass die evangelischen Volkskirchen in absehbarer Zeit zu Freikirchen mutieren werden. Aber ich denke, dass die ekklesiale Situation der Volks- und der Freikirchen sich bereits aneinander angenähert hat und weiter annähern wird und dass das auch die ekklesiologische Reflexion beeinflussen muss. Unterstellt man (sehr klischeehaft) den Volkskirchen das ekklesiologische Leitbild der integrativen Gemeinschaft für Alle und den Freikirchen das der eschatologisch-weltdistanzierten Minderheit, so stehen die Volkskirchen vor der Frage, wie sie den (theologisch plausiblen!) Anspruch, Kirche für Alle zu sein, unter den Bedingungen ihres Minderheitsstatus aufrechterhalten können. Umgekehrt habe ich den Eindruck, dass in vielen Freikirchen verstärkt über eine aktive Teilhabe an der Welt nachgedacht wird. So definieren etwa die Mennoniten ihren Pazifismus nicht mehr primär im Sinne einer prinzipiellen Abkehr von der Welt, sondern im Gegenteil als Beitrag zu einer weltgestaltenden Konfliktüberwindungskultur. Das stellt dann das Gespräch über den 16. Artikel der Confessio Augustana, der die Beteiligung an obrigkeitlichen Aufgaben für christlich erlaubt, ja sogar geboten erklärt und die Gegenposition verwirft, auf eine neue Basis.

Der Pazifismus ist im Übrigen ein gutes Beispiel dafür, wie sich auch die „großkirchlichen“ Traditionen verändert und dabei „täuferische“ Motive aufgenommen haben. Pazifismus galt den mehr oder weniger staatstragenden Mainstream-Kirchen – evangelisch wie katholisch – bis weit ins 20. Jahrhundert hinein als zutiefst verwerfliche, im Kern egoistische Verweigerung der Nächstenliebe. Wer den Dienst an der Waffe ablehnt – so das Argument –, ist nicht bereit, sein Leben zum Schutz der Mitmenschen einzusetzen; darin zeigt sich auch mangelndes Gottvertrauen. Im Hintergrund stand die schon in CA 16 leitende, auf der Zwei-Reiche-Lehre gründende Unterstellung, die Friedenskirchen entzögen sich in falscher, „schwärmerischer“ Vorwegnahme des Eschatons der christlichen Verantwortung für die Erhaltung dieser Welt. In Deutschland haben die Kirchen daher noch in der Nazizeit Wehrdienstverweigerern Unterstützung und Beistand verweigert. Dies änderte sich erst aufgrund der Erfahrungen des totalitären Nazi-Regimes und der von diesem betriebenen aggressiven Vernichtungsfeldzüge des II. Weltkriegs. Pazifismus fand jetzt kirchliche Anerkennung als Zeichen für den gewaltüberwindenden Charakter des christlichen Zeugnisses. Verbunden war dies mit der Einsicht, dass dem Pazifismus durchaus auch eine politische Rationalität eignet, er also nicht notwendig einen blauäugigen Ausstieg aus der mitmenschlichen Verantwortung markiert. Man könnte darin auch den Versuch erkennen, die „friedenskirchliche“ Tradition in den Horizont der Zwei-Reiche-Lehre zu integrieren.³¹

Nun ist, wenn ich recht sehe, der Pazifismus und allgemein die Übernahme staatsbürgerlicher Aufgaben nicht der Haupttreibungspunkt zwischen Luthera-

³¹ Zu den historischen Entwicklungen und den neueren friedensethischen Diskussionen vgl. KIRCHSCHLAGER, BERND: Kirche und Friedenspolitik nach dem 11. September 2001. Protestan-

nern und Baptisten. Stattdessen läuft die Konfliktlinie bekanntlich zwischen Kinder-, besser: Säuglingstaufe und Erwachsenen-, besser: Mündigentaufe. Hat sich auch hier im Blick auf Integration und Ausgrenzung etwas verändert? Ich denke: ja. Ich meine damit nicht nur das – in seiner Bedeutung allerdings gar nicht hoch genug einzuschätzende – Faktum, dass jemand wie Fritz Erbe heute nicht mehr mit obrigkeitlicher Verfolgung rechnen müsste, sondern seine Überzeugung frei und öffentlich artikulieren und sein Leben ihr gemäß führen könnte; den elementaren Wert der Religionsfreiheit haben auch die aus der Wittenberger und der Schweizer Reformation hervorgegangenen Kirchen erst lernen müssen, aber in einem längeren Prozess eben auch tatsächlich gelernt. Ich meine vielmehr auch die theologische Sachfrage der Taufe selbst.

Ich bekenne offen: Ich halte die Säuglingstaufe weiterhin für eine theologisch gut verantwortbare, an der reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft orientierte kirchliche Praxis. Genau besehen ist das freilich schon eine Abschwächung des neunten Artikels der *Confessio Augustana*, denn dort wurde die Säuglingstaufe ja für nicht nur möglich, sondern geradezu für theologisch zwingend erklärt: „quod pueri sint Baptisandi“³². Hier hat sich auch die Praxis in den Landeskirchen verändert. Zwischen Säuglingstaufe, Taufe vor Schuleintritt oder vor der Konfirmation und Erwachsenentaufe hat sich ein breites Spektrum an Möglichkeiten entwickelt. Auch ist das Bewusstsein dafür gewachsen, dass der Zusammenhang zwischen Taufe und reflektiert-aktiver Annahme des eigenen Getauftseins gerade angesichts der Erosion bisher eingespielter Formen volkskirchlicher Glaubenskommunikation verstärkt gepflegt werden muss; in dieser Hinsicht hat die Konfirmation als gleichsam nachgeholtes Taufbekenntnis an Bedeutung gewonnen, genauer: wird die Konfirmation deutlicher im Horizont der Taufe wahrgenommen.

Daraus ergab sich eine neue Grundlage für das ökumenische Gespräch zwischen Lutheranern und Baptisten. Eine „Bayerische Lutherisch-Baptistische Arbeitsgruppe“ (mit dem „Dschungelbuch“-artigen Akronym BALUBAG) hat 2009 „in allen wesentlichen Fragen eine grundlegende Übereinstimmung in der Auslegung des Evangeliums“ und einen „Grundkonsens in der evangeliumsgemäßen Gestaltung von Taufe und Abendmahl“ festgestellt und den Kirchen daraufhin „die Aufnahme von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft“ empfohlen.³³ In der Tauffrage schlug das „Konvergenzdokument“ vor, die Taufe glaubensbiographisch als Moment eines „Initiationsprozesses“ zu verstehen, zu dem konstitutiv die bewusst-gläubige Bejahung des Getauftseins gehört; die Lutheraner veror-

tische Stellungnahmen und Diskurse im diachronen und ökumenischen Vergleich, Göttingen 2007.

³² CA 9, BSELK 105,3. Deutsch: „Das man auch die Kinder teuffen sol“ (104,3).

³³ Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5). Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG), 2009; die Zitate in der Einleitung. Im Internet unter: [http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_\(BALUBAG\).pdf](http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_(BALUBAG).pdf).

teten dieses Moment eben eher am Anfang, die Baptisten eher am Ende dieses Initiationsweges.

Dieser Vorschlag hat ein relativ harsches Echo aus Elstal gefunden;³⁴ doch auch der Ökumenische Studienausschuss (ÖStA) der VELKD, dem ich vorsitze, hat erhebliche Bedenken angemeldet.³⁵ Die Elstaler Stellungnahme – ich spitze das jetzt einmal zu – moniert, dass das Dokument die Säuglingstaufe weiterhin als christlich legitime Möglichkeit akzeptiere, obwohl sie doch gerade bei Anerkennung des Zusammenhangs von Taufe und Glaube gar nicht anders denn als evangeliumswidrige Praxis beurteilt werden könne, an deren Überwindung den Lutheranern selbst gelegen sein müsste und die daher allenfalls übergangsweise geduldet werden könne. Der ÖStA wiederum begrüßt zwar grundsätzlich den Gedanken eines umfassenden „Initiationsprozesses“, sieht aber die Gefahr, dass die Taufe dabei zu einem ergänzungsbedürftigen, also in sich unzureichenden Teilmoment reduziert zu werden droht. Strittig bleibt zudem weiterhin der Umgang mit als Säugling getauften Mitgliedern einer lutherischen Landeskirche, die einer baptistischen Gemeinde beitreten: Sollen sie getauft (aus lutherischer Sicht: *erneut* getauft) werden, oder können die Baptisten einer Praxis zustimmen, die die Aufnahme eines solchen Mitglieds im Regelfall als *Tauferinnerung* gestaltet?

Ich kann und will dies hier nicht weiter vertiefen. Wichtig ist mir etwas Grundsätzliches: Das Gespräch über den fortdauernden Dissens erfolgt unter grundlegend veränderten Integrations- und Ausschlussbedingungen. Unter diesem Gesichtspunkt verdient es verstärkte Beachtung, dass das Konvergenzdokument im Evangeliumsverständnis und in elementaren Fragen der Ekklesiologie und der Sakramentstheologie ein hohes Maß an Übereinstimmung konstatiert. Anders als im 16. Jahrhundert steht der Dialog über das Strittige also unter dem Vorzeichen eines übergreifenden Verbundenheitsbewusstseins. Dass in den strittigen Fragen noch keine befriedigende Lösung gefunden worden ist, zeigt dann nur an, dass ökumenisch auch jetzt noch nicht die sprichwörtliche Nacht angebrochen ist, in der alle Katzen grau sind. Gefragt ist eben kein Indifferentismus, der „nach allen Seiten offen“ und folglich „nicht ganz dicht“ ist. Gefragt ist vielmehr ein produktives Gespräch, das im Differenten das Verbindende sucht und im Anderen das herausfordernd Komplementäre. Gefragt ist – um eine Formel des Philosophen Alfred North Whitehead zu variieren – die Fähigkeit, lähmende Kontroversen in belebende Kontraste überzuführen. Ohnehin sind die Herausforderungen, vor denen Christenmenschen und christliche Kirchen

³⁴ Vgl. <https://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Stellungnahme-des-Kollegiums-des-Theologischen-Seminars-Elstal-FH-zu-Voneinander-lernen-miteinander-glauben-Konvergenzdokument-der-Bayerischen-Lutherisch-Baptistischen-Arb.pdf>.

³⁵ Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD zum BALUBAG-Konvergenzdokument „Voneinander lernen – miteinander leben (sic!)“ vom 13. März 2014, erarbeitet vom Ökumenischen Studienausschuss der VELKD und des DNK/LWB. Im Internet unter: http://www.velkd.de/data/69d20ca59dc78dfb7dcbfc823f781c4a_600.jpg.

heute stehen, uns allen gemeinsam; wir sollten – und wir können – dabei voneinander und miteinander lernen, was es heißt, den Glauben in der Welt und für die Welt lebendig zu bezeugen.

Summary

The Reformation has often been understood as a way of freedom. Processes of exclusion, e. g. against the Anabaptists at the time of the Reformation contradict this understanding. Luther saw the Reformation as an liberation from ecclesiastical principles of exclusion and as a liberation of the Gospel through making the bible accessible to all. This resulted in a diversity of doctrinal views, against which Luther reacted by excluding differing opinions. For this and for political reasons the Anabaptists were persecuted. The Reformation has remained incomplete in so far as it effectuated a splitting-up of Protestantism as well as binding itself to the secular world, which has remained until today. For thinkers who are contemplating a new alignment and purpose for the protestant church, conversations with the Baptists and other free churches are important.

Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Ordinarius für Systematische Theologie, Philosophisch-Sozialwissenschaftliche Fakultät der Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg; E-Mail: bernd.oberdorfer@phil.uni-augsburg.de