

Matthias Baum

## ***Ecclesia semper reformanda***

### **Ein Leitsatz theologisch verantworteten Denkens?!**

*Ecclesia semper reformanda*, die Kirche bedarf der immerwährenden Erneuerung. Diese Formel gilt weithin als Grundsatz kirchlichen Sprechens und Handelns. Innerhalb des Protestantismus kann sie als bedeutender Identitätsmarker gelten, schließlich ist die – dem Protestantismus seinen Namen gebende – *Protestation*, welche die evangelischen Stände 1529 auf dem Reichstag in Speyer vorbrachten, nur ein Teilmoment der umfassenderen Bewegung der *Reformation*. Und auch wenn der Begriff ›Reformation‹ als Epochenbezeichnung erst im 19. Jahrhundert eingeführt wurde – er fungierte zunächst als Kategorie protestantischer Selbstvergewisserung in anti-katholischer Absicht – so bezeichnet er doch etwas Zutreffendes: die Tatsache, dass der Protestantismus seine historische Wirkmacht als Reformbewegung entfaltete. Denn die Reformbestrebungen Luthers und seiner Anhänger adressierten nicht nur die klerikale Lehre (etwa den Ablass- und Reliquienglauben), sondern auch das säkulare Leben. Von der Verweltlichung der geistlichen Fürstentümer über die Reform des Schul- und Justizwesens bis hin zu den von den Bauern eingeklagten Sozialreformen reichte das Spektrum reformatorischer Reformbestrebungen.<sup>1</sup>

Doch so richtig die Feststellung ist, dass zu einer protestantischen Identität grundsätzliche Reformbereitschaft gehört, so unbestimmt ist sie auch. Denn was genau gilt es zu verändern? Muss alles beständig anders werden? Gibt es in der Kirche nichts, was immer gleich bleiben kann, ja, vielleicht sogar gleich bleiben muss? Diese Fragen bleiben in der Ecclesia-semper-reformanda-Formel ungeklärt. Im Folgenden soll deshalb zunächst die Entstehungsgeschichte dieser Formel rekonstruiert, dann sollen die verschiedenen Bedeutungsebenen derselben analysiert und schließlich einige Tugenden denkerisch verantworteter Reformarbeit umrissen werden.

1 Neuere Forschungen haben die Originalität reformatorischer Reformansätze mit Verweis auf die Kontinuität reformatorischer Reformen zu mittelalterlichen Reformbestrebungen teilweise relativiert, die wirkungsgeschichtliche Bedeutung derselben aber nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Vgl. VOLKER LEPPIN, *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln*, München 2016. Vgl. auch THOMAS KAUFMANN, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt a. M. und Leipzig 2009, 24 f.

## 1 Die Entstehungsgeschichte der *Ecclesia-semper-reformanda*-Formel

Die Formel *Ecclesia semper reformanda* scheint ein unreformatorischer Grund- satz zu sein. Doch dieser Schein trügt. Die Formel hat ihren Ursprung nicht in der reformatorischen Theologie. Ja, sie steht dieser – in gewisser Hinsicht – sogar entgegen: Luther, Melanchthon oder Calvin begriffen sich nämlich nicht als Reformer für eine »neue« oder gar »stets zu erneuernde« Kirche.<sup>2</sup> Sie verstanden sich im Dienst »der alten Kirche«<sup>3</sup>. Gegenüber der verdorbenen neuen Kirche des Papsttums sah Luther es als seine Aufgabe, die »alte Kirche« wiederherzustellen. So schreibt Luther etwa in *Wider Hans Worst*:

Wir aber, weil wir alle solche Teuffeley und Newery meiden und fliehen, uns wider zu der alten kirchen, der Jungfrauen und reinen braut Christi halten, sind wir gewislich die rechte alte kirche, on alle Hurerey und Newery.<sup>4</sup>

Neuerungen in der Kirche sind für Luther gleichbedeutend mit Hurerei. Wenn Luther also eine Reform der Kirche fordert, so meint er damit nicht »Fortschreibung« oder Neuerung, sondern »Wiederherstellung«.<sup>5</sup> Gyula Bárczay erklärt dazu: »Die Reformation ist ein Protest gegen die menschlichen ›Neuerungen‹ und zugleich Wiederherstellung der ›alten rechten Kirche‹.«<sup>6</sup> Zwar

2 Vgl. THEODOR MAHLMANN, »»Ecclesia semper reformanda«: Eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung«, in *Hermeneutica Sacra: Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*, hg. von Torbjörn Johannsson, Robert Kolb und Johann Anselm Steiger, Göttingen 2010: 381–442, 405 f.

3 Luther schreibt in seiner polemischen Schrift *Wider Hans Worst* von 1541: »[D]ie Papisten wissen, das wir inn allen solchen stucken und was der mehr sind, der alten Kirchen gleich sind und mit wahrheit die alte Kirche heissen mugen.« WA 51, 485, 25–27. Und wenige Seiten später fährt Luther fort: »Hie mit haben wir nu beweiset, das wir die rechte alte Kirche sind, mit der ganzen heiligen Christlichen Kirchen ein Körper und eine gemeine der Heiligen.« WA 51, 487, 18–20.

4 WA 51, 498, 28–31. Diese Passage aus Luthers Spätwerk *Wider Hans Worst* kann durchaus als repräsentativ für Luthers Gesamtwerk gelten. So betont Luther bereits in der Leipziger Disputation von 1519, keine neue Lehre zu vertreten, sondern nur das, was die Heilige Schrift als alleinige Norm für alle christliche Lehre fordert. Vgl. WA 2, 279, 23–26.

5 In der Einleitung zu einer Studie zum Kirchenbegriff des 19. Jahrhunderts geht Gyula Bárczay in der Darstellung der Vorgeschichte auch auf Luther ein und merkt an: »Die Aufgabe der Reformation ist es, die untreu gewordene Kirche wieder zur reinen und treuen Braut Christi zu machen, sie zu Christus zurückzuführen, damit sie allein aus ihm lebe, allein auf seine Stimme höre und sich allein von ihm regieren lasse.« GYULA BÁRCZAY, *Ecclesia semper reformanda: Eine Untersuchung zum Kirchenbegriff des 19. Jahrhunderts*, Zürich 1961, 12.

6 Vgl. ebd., 10.

bedarf es zur Wiederherstellung der ›alten‹ Kirche Reformen. Doch das Ziel dieser Reformen besteht darin, die Kirche wieder evangeliumsgemäß zu machen. Ist dieses Ziel aber erreicht, besteht Luther zufolge keine fortwährende Reformnotwendigkeit.<sup>7</sup>

Die Formel *ecclesia semper reformanda* stammt also nicht aus der Reformationszeit. Wie aber ist sie dann geschichtlich zu verorten? Sucht man nach dem ersten Beleg für genau diese 3-Wort-Formel mit dem Gerundivum, dann ergibt sich ein überraschendes Ergebnis: Die Formel ist vergleichsweise jung.<sup>8</sup> Sie findet sich erstmals 1947 bei Karl Barth. In dem Vortrag *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes* schreibt Barth:

Aber die Kirche wird nicht auf das vertrauen, was sie mit sich bringt: nicht auf die Originalität [...] ihres kirchlichen Seins – sie wird, wenn es um ihre Freiheit geht, immer nur auf diese Botschaft [der freien Gnade Gottes] selber vertrauen. Von ihr her das Recht, von ihr her die Pflicht, von ihr her die Freiheit der Kirche, als Kirche in der Welt zu existieren, als *ecclesia semper reformanda* [...].<sup>9</sup>

7 Gleiches gilt für den Reform-Katholizismus des Mittelalters, welcher mitunter als Ursprung des *Ecclesia-semper-reformanda-Grundsatzes* angeführt wird. So argumentiert etwa Dominik Burkhard, dass die Reform-Orden (die Benediktiner nach der Cluniazensischen Reform sowie die neu gegründeten Orden der Zisterzienser, Franziskaner und Dominikaner) und der Konziliarismus des Mittelalters nach einer Erneuerung der katholischen Kirche strebten und so die Vorlage für den Grundgedanken einer fortwährend zu erneuernden Kirche bildeten. Vgl. DOMINIK BURKHARD, »Reform vorwärts zurück: Überlegungen eines Kirchenhistorikers«, in *Ecclesia semper reformanda: Kirchenreform als bleibende Aufgabe*, hg. von Erich Garhammer, Würzburg 2006: 131–146, 134. Burkhard kann sogar zeigen, dass diese Reformbestrebungen auf dem Konzil von Konstanz (1414–1418) Eingang in das Dekret des Konstanzer Konzils gefunden haben. Dort heißt es: »ecclesia [...] reformanda tam in capite quam in membris« – also die Kirche ist zu reformieren sowohl an ihrem Haupt als auch an ihren Gliedern. Theodor Mahlmann jedoch hat, wie ich meine, überzeugend die These Burkards zurückgewiesen, indem er zeigte, dass es dem katholischen Reformkatholizismus des Mittelalters nicht um eine *immerwährende* Reformation der Kirche, sondern um *begrenzte Einzelreformen* zur Rückbildung konkreter kirchlicher Missstände gehe. Er weist nach, dass der Gedanke einer *immerwährenden* Reform dem mittelalterlichen Katholizismus fremd ist. Wenn im Dekret des Konstanzer Konzils von der zu reformierenden Kirche gesprochen werde, so sei damit keine fortwährende Reformtätigkeit gemeint, sondern – ähnlich wie bei Luther und Calvin – die Behebung bestehender Deformationen durch Wiederherstellung der »alten wahren Kirche«. Vgl. THEODOR MAHLMANN, Art. »Reformation«, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Bd. 8, Basel 1992: Sp. 416–427, 417.

8 Ich folge hier im Wesentlichen der umfassenden begriffshistorischen Arbeit von MAHLMANN, *Ecclesia*, 381–442. Vgl. auch MICHAEL BUSH, »Calvin and the Reformanda Sayings«, in *Calvinus sacrarum literarum interpres: Papers of the International Congress on Calvin Research*, hg. von Herman J. Selderhuis, Göttingen 2008: 285–299.

9 KARL BARTH, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, Zollikon-Zürich 1947, 19.

Doch in welchem Zusammenhang gebraucht Barth diese Formel? In dem genannten Text nimmt Barth Bezug auf die sechste These der Barmer Theologischen Erklärung (zum Auftrag der Kirche) und argumentiert von dort her, dass die freie Gnade Gottes einem Verständnis der Kirche diametral entgegenstehe, das die Kirche als beständig gleich bleibende Institution begreife. Er erklärt:

Gottes freie Gnade ist an keine menschlichen Mittel und Wege gebunden. [...] Es ist nämlich der ›Raum der Kirche‹ nicht das Gefängnis, sondern die nach allen Seiten offene Tribüne des Wortes von Gottes Gnade. [...] Es darf auch die Sprache der Kirche [...] nicht die Fessel dieses Wortes sein. Und so wahrlich auch nicht die Geschichte und Überlieferung der Kirche [...] mit ihren Dogmen und Konfessionen, mit ihren Kultformen und Ordnungen. [...] Wir haben vielmehr damit zu rechnen, daß Gottes Gnade die Kirche längst weitergeführt und vor ganz andere Fragen und Aufgaben, als es die des 16. Jahrhunderts waren, gestellt haben könnte. Wir haben damit zu rechnen, daß sie immer auch jenseits der Kirchenmauern am Werk sein und auch in ganz andern Zungen als den uns gegebenen verkündigt werden kann. [...] Gott könnte liberaler sein als wir es denken und gern haben. Aber wir reden vom Liberalismus Gottes und also von der Freiheit der Gnade.<sup>10</sup>

Dieses Bekenntnis Barths zur liberalen Ungebundenheit des göttlichen Wirkens in und jenseits der Kirche mag vielleicht überraschen, widmet Barth selbst seine Schaffenskraft doch dem Nachdenken der bekenntnisgebundenen kirchlichen Dogmatik. Und doch ist es Barth, der an dieser Stelle betont, dass sich die Kirche fortwährend reformieren und erneuern muss, weil Gottes Gnade zwar auch geduldig auf den alten Wegen des kirchlichen Dogmas geht, zugleich aber stets auch neue Wege stürmisch bahnt.<sup>11</sup>

Doch es wäre zu einfach, Barth zum Urheber des Ecclesia-semper-reformanda-Grundsatzes zu erklären, nur weil er als erster die 3-Wort-Formel im Gerundivum gebraucht. Den Grundsatz übernimmt Barth aus der reformierten Tradition: In seiner Anfang der 30er Jahre verfassten, aber erst 1947 publizierten Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts – also dem gleichen Jahr, in dem der oben angeführt Text erscheint – setzt sich Barth mit dem reformierten Zürcher Theologen Alexander Schweizer auseinander.<sup>12</sup> In dem entsprechenden Kapitel zitiert Barth aus dessen Glaubenslehre von 1863: »Die

10 Ebd., 9f.

11 Vgl. ebd., 10: Weil Gottes Gnade »Gnade ist, wird sie der Kirche auch neue Wege zeigen und eröffnen, gegen deren Beschreitung sie sich dann auch nicht verschließen darf«.

12 Vgl. MAHLMANN, *Ecclesia*, 384 f.

ganze Entwicklung der Kirche ist ›ein Fortschreiten zu immer reinerem Glauben und ein beständiges Abstreifen abergläubiger Beimischungen‹. Ecclesia semper reformari debet (I § 15).«<sup>13</sup> Barth übernimmt den Grundsatz von der fortwährend zu erneuernden Kirche also von Schweizer, setzt aber dessen Wendung »*reformari debet*« ins Gerundivum.<sup>14</sup>

Der Grundsatz von der fortwährend zu erneuernden Kirche geht in der reformierten Tradition aber noch deutlich weiter zurück. Uns braucht die komplexe Genealogie dieses Grundgedankens an dieser Stelle nicht weiter zu beschäftigen. Theodor Mahlmann hat diese bis in feinste Verästelungen rekonstruiert. Wir können uns hier mit der Feststellung begnügen, dass der erste reformierte Theologe, der affirmativ von einer immer zu erneuernden Kirche spricht, der reformiert-pietistische Prediger Jodocus van Lodenstein (1620–1677) ist.<sup>15</sup> Der Niederländer bezeichnet in seinem Traktat *Beschauungen*

13 KARL BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollikon-Zürich 1947, 518. Barths Schweizer-Interpretation zufolge hat die Glaubenslehre ihren Grund in der christlichen Erfahrung der gegenwärtigen Kirche. Auch wenn die sprachlose Unmittelbarkeit des Gefühls für Schweizer dabei von zentraler Bedeutung sei, könne das Gefühl nur mittelbar, nämlich in seiner Resonanz zu konkreten, lebensweltlich greifbaren Ausdrucksgestalten Gegenstand der Glaubenslehre sein. Barth erklärt: »Erfahrung, christliche Erfahrung, wird das Gefühl [bei Schweizer] erst in seiner Richtung auf Lehre und Tun. Als solche, ›als zirkulierende Lehre, Vorstellung, Anschauung und Sitte‹ der Christen ist es Gegenstand der Glaubenslehre. Jeder ihrer Sätze gilt in dem Maß, ›als er die lebendige Frömmigkeit auszudrücken vermag, ohne sich in Widersprüche [...] mit unserer Erkenntnis zu verwickeln‹ (Gl. I §12). [...] Mit der Methode der Reproduktion des Väterglaubens will Schweizer gründlich brechen. Unser Glaube ist eben unser Glaube. [...] Nicht Unglaube, sondern Glaube und gründliche Schriftforschung haben unsere der alten Dogmatik gegenüber veränderte Haltung herbeigeführt«, vgl. BARTH, *Protestantische Theologie*, 518.

14 Vgl. MAHLMANN, *Ecclesia*, 386.

15 Mahlmann zeigt auch, dass sich der erste Beleg dieses Gedankens an einem unerwarteten Ort findet: dem Maleachi-Kommentar des lutherischen Theologen Friedrich Balduin (1575–1627). Balduin schreibt dort: »semper in Ecclesia opus esse Reformatione« – also: in der Kirche ist Reformation immer nötig. Vgl. FRIEDRICH BALDUIN, *In tres postremos Prophetas: Haggaeum, Zacharium, Malachiam. Commentarius planus et perspicuus*, Wittenberg 1610, 906, zitiert nach: MAHLMANN, *Ecclesia*, 438. Balduin formuliert das zunächst im Blick auf Maleachis Kultkritik, der zufolge der Kult beständig von allen Missständen befreit und erneuert werden soll. Aber Balduins Formulierung ist mehr als nur eineexegetische Einlassung. Sie erhebt allgemeine Geltung, was auch daran deutlich wird, dass sie in verschiedenen anderen Schriften Balduins wiederkehrt. Innerhalb der lutherischen Orthodoxie stellt Balduins Formulierung jedoch eine ungewöhnliche, wenn nicht gar singuläre Position dar, die für dieselbe alles andere als repräsentativ ist. Die zentralen Vertreter der lutherischen Orthodoxie verstehen Reformen ganz im Sinne der Reformatoren als Wiederherstellung der alten Kirche. Vgl. FRIEDERIKE NÜSSEL, »Gottes erwähltes Werkzeug zur Reformation der Kirche: Zum Lutherbild in der lutherischen Orthodoxie«, in *Luther: Zankapfel zwischen den Konfessionen und >Vater im Glauben? Historische, systematische und ökumenische Zugänge*, hg. von Mariano Delgado und Volker Leppin, Fribourg 2016: 109–123. Wahrscheinlich auch aufgrund dieser Sonderstellung blieb die Wirkung der Forderung Balduins, die Kirche immer neu zu reformieren, innerhalb des Luthertums

Zions von 1675 die reformierte Kirche als »*ecclesia deformata*« und fordert: »Man muss allzeit mit der Erneuerung beschäftigt sein, deshalb wünschte ein gelehrter Mann die reformierte Kirche nicht *reformata* genannt, sondern *reformanda*.«<sup>16</sup> Da die Kirche beständig »Deformationen« aufweise, müsse sie auch fortwährend reformiert werden. Diese knappen Bemerkungen Lodensteins werden dann von dem Zürcher Theologen Johann Heinrich Heidegger (1633–1698) aufgegriffen und entfalten von dessen Schriften aus eine weitreichende Wirkungsgeschichte in der reformierten Kirche, die schließlich in der von Barth gebrauchten Formel mündet.<sup>17</sup>

## 2 Die verschiedenen Bedeutungsebenen der *Ecclesia-semper-reformanda*-Formel

Innerhalb der lutherischen Tradition fand der Grundgedanke einer fortwährend zu erneuernden Kirche zunächst keine nachhaltige Aufnahme. Dies mit einem lutherischen Konservatismus zu erklären, für den der Gedanke eines fortwährenden Umbaus etwas Unbehagliches habe, greift zu kurz. Insofern wird die Anfrage Erwin Mülhaupts, »[w]ürde man nicht, je länger es mit der Renovation dauert, desto mehr sich danach sehnen [...], daß einmal mit der Renovation Schluß gemacht und das Gerüst beseitigt werden möge, damit man endlich den Bau selber zu Gesicht bekommt?«<sup>18</sup>, der Sache nicht gerecht.

des 17. und 18. Jahrhunderts begrenzt. Selbst der Pietismus Speners, der auf die beständige Erneuerung des Lebens zielt, machte sich das Prinzip der *fortwährend zu reformierenden Kirche* nicht zu eigen. Auch wenn Spener mit der Einführung von Hauskreisen durchaus Strukturreformen vornahm und auf eine im Leben stets neu zu gewinnende *praxis pietatis* hinwirkte, so begriff er seine Tätigkeit ganz in Analogie zu Luther als Wiederherstellung der *reinen Kirche* oder aber als *zweite Reformation*, nicht jedoch als fortwährende Reformation. Vgl. MAHLMANN, *Ecclesia*, 438.

16 JODOCUS VAN LODENSTEIN, *Beschouwinge van Zion: Ofte Aandagten en Opmerckingen*, Utrecht 1683, 241: »een geleerd Man de Gereformeerde Kerke genoemt woude hebben, niet Reformata of Gereformeerd / maar Reformanda of te Reformeren.« Die obige Übersetzung folgt MARTIN ABRAHAM, *Evangelium und Kirchengestalt: Reformatorisches Kirchenverständnis heute*, Berlin und New York 2007, 511.

17 Johann H. Heidegger unterscheidet zwischen zwei Arten der Reformation, der ordentlichen und der außerordentlichen. Während die außerordentliche Reformation die Beseitigung konkreter Missstände durch einzelne Reformmaßnahmen zu bestimmten Zeiten bedeute, fordere die ordentliche Reformation eine beständige Erneuerung der Kirche. Vgl. MAHLMANN, *Ecclesia*, 420 f.

18 ERWIN MÜLHAUPT, »Immer währende Reformation? (1968)«, in *Luther im 20. Jahrhundert: Aufsätze*, hg. von Erwin Mülhaupt, Göttingen 1982: 267–275, 268.

Die lutherische Skepsis gegenüber einem Verständnis von Kirche als einer fortwährend zu erneuernden Institution ist theologisch begründet. Dies verdeutlicht ein Blick in die altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnisse. Hier wird die Kirche nämlich nie als rein menschlich-veränderliche Institution verstanden, sondern betont, dass der Kirche als Versammlung der Gläubigen stets auch eine göttlich-unveränderliche Dimension zukommt. So bekennt das Nicaenum von 381 »die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche (*una sancta catholica et apostolica ecclesia*)«<sup>19</sup>. Die Prädikate der Einigkeit und Heiligkeit werden der Kirche als von Gott begründeter, unsichtbarer Institution zugeschrieben – ungeachtet ihres tatsächlichen Zustandes. Den Bekenntnissen zufolge gibt es also eine Dimension der Kirche, die unveränderlich ist.<sup>20</sup> Gleiches lässt sich über die reformatorischen Bekenntnisschriften sagen. In Artikel 7 der Augsburger Confession etwa bekennen die »Evangelischen«, dass »eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muß«<sup>21</sup>. Dieses »Bleiben-Müssen« ist dabei nicht als Werk des Menschen zu denken, sondern als Werk Gottes. CA 7 gesteht zwar zu, dass sich die »von den Menschen eingesetzten Zeremonien« verändern können, ohne dass dabei die Einheit und Christlichkeit der Kirche verloren ginge.<sup>22</sup> Für die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente gilt dies aber erklärtermaßen nicht.<sup>23</sup> Diese

19 ADOLF M. RITTER, »Das Nicaeno-Constantinopolitanum«, in *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition*, hg. von Irene Dingel, Göttingen 2014: 45–50, 49.

20 Hinter dem Bekenntnis zur Einigkeit und Heiligkeit der Kirche steht die Überzeugung, dass die Kirche Geschöpf des Wortes Gottes und als solches ewig ist. So etwa Luther, der in den Erläuterungen zur Leipziger Disputation erklärt, dass die Kirche ein Geschöpf des Evangeliums ist. Vgl. MARTIN LUTHER, *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae Disputatis*, WA 2: 388–435, 430, 6 f.: »Ecclesia enim creatura est Euangelii«. Zu Luthers Kirchenverständnis vgl. auch die Arbeit von GUDRUN NEEBE, *Apostolische Kirche: Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den notae ecclesiae*, Berlin und New York 1997. Vgl. auch WILFRIED HÄRLE, »Sichtbare und verborgene Kirche«, in *Vernünftiger Gottesdienst: Kirche nach der Barmer Theologischen Erklärung. Festschrift für Hans-Gernot Jung*, hg. von Frithard Scholz und Horst Dickel, Göttingen 1990: 243–255.

21 VOLKER LEPPIN, »Die Confessio Augustana«, in *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition*, hg. von Irene Dingel, Göttingen 2014: 63–225, 103.

22 Vgl. ebd.

23 Inwiefern die reformatorische Unterscheidung von *sichtbarer* und *unsichtbarer Kirche* heute noch trägt, wird in der Systematischen Theologie der Gegenwart durchaus kontrovers diskutiert. Ein engagiertes Plädoyer für die Notwendigkeit der Rede von der *unsichtbaren Kirche* bietet Ulrich Barth. Barth zufolge ermöglicht erst der Glaubenssatz von der *unsichtbaren Kirche* ein integratives Verständnis der Kirche. Erst von ihm her lasse sich erstens das Priestertum aller Gläubigen verstehen, zweitens ein Christentum außerhalb der verfassten Kirchen angemessen begreifen und drittens ein protestantisches Selbstverständnis in Achtung gegenüber einem Katholizismus behaupten. Barth sieht jedoch auch die Notwendigkeit, gegenüber dem reformatorischen Verständnis der *unsichtbaren Kirche* einige Korrekturen vorzunehmen: Anders

sind – so das Bekenntnis – ewig gültig und Gott selbst wird dafür sorgen, dass es immer Versammlungen von Gläubigen gibt, in denen das Evangelium rein gepredigt wird und die Sakramente richtig verwaltet werden.

Damit ist aber zugleich deutlich, dass die Kirche in den Bekenntnissen nie nur als eine von Gott begründete, unsichtbare Größe verstanden wird, sondern zugleich als sich leiblich-konkret manifestierende Kirche. So bekennt die Augsburger Confession die Kirche als sichtbare Versammlung der Gläubigen (*congregatio sanctorum*) (CA 7+8). Diese sichtbare Versammlung der Gläubigen aber ist eine historisch-veränderliche Größe, die kontextueller Anpassungen und Reformen bedarf. Legt man nun diese Unterscheidung der Bekenntnisschriften von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zugrunde, dann wird deutlich, dass mit der Rede von der fortwährend zu erneuernden Kirche nicht die unsichtbare, sondern allein die sichtbare Kirche gemeint sein kann, da nur diese als möglicher Adressat menschlicher Reformen in Frage kommt.

Gleichwohl erklärt sich damit noch nicht, weshalb die reformierte Tradition für den *Ecclesia-semper-reformanda*-Grundsatz deutlich offener war als die lutherische, schließlich wussten sich beide in den altkirchlichen Bekenntnissen verbunden und auch das Augsburger Bekenntnis war zwischen beiden – zumindest im Blick auf das Kirchenverständnis – nicht strittig.<sup>24</sup> In der reformierten Tradition erfuhr dieser Artikel aber eine andere Auslegung. Der Grund für diese Auslegungsdifferenz ist darin zu suchen, dass sich zwar beide zur »Heiligkeit« der sichtbaren Kirche bekannten, diese aber verschieden verstanden. Das Luthertum identifizierte die Heiligkeit der sichtbaren Kirche mit der Reinheit von Predigt und Lehre sowie mit der Richtigkeit der Sakramentsverwaltung. Die Reformierten taten dies auch, stellten neben diese aber die »Heiligung« der einzelnen Gemeindeglieder. Während das Luthertum in Lebensführungsfragen den Glaubenden große Freiheitsspielräume ließ, trachteten die Reformierten danach, zur effektiven Heiligung der Glaubenden alle Lebensbereiche zu regulieren. Da die entsprechenden Vorschriften

als noch bei Luther und der CA dürfe es nicht mehr als Eigenschaft der *unsichtbaren Kirche* gelten, dass diese die Gnadenmittel recht verwalte. Die *unsichtbare Kirche* könne auch nicht-sakramental verstanden werden. Barth erklärt: »Unsichtbare Kirche als *Congregatio sanctorum* geschieht überall dort, wo sich Geistvergemeinschaftung im Namen Jesu vollzieht. Die Arten, auf denen menschliches Zusammenleben vom Geist Christi berührt wird, sind so vielgestaltig wie es selbst. [...] Die Beschränkung seiner möglichen Präsenz auf institutionelle Merkmale des offiziellen Kultes bedeutet eine unzulässige Verengung.« ULRICH BARTH, »Sichtbare und unsichtbare Kirche«, in *Christentumstheorie: Geschichtsschreibung und Kulturdeutung*. Trutz Rendtorff zum 24.01.2006, hg. von Klaus Tanner, Leipzig 2008: 179–230, 220.

24 Die Reformierten bekannten sich – größtenteils – zu der Confessio Augustana Variata von 1540, die ein verändertes Abendmahlverständnis enthielt, das Kirchenverständnis jedoch unangetastet ließ.

zu Lebensführungsfragen aber in hohem Maße kontextuell bestimmt waren, bedurften sie kontinuierlicher Anpassung und Änderung, weshalb die Forderung der fortwährenden Reformation hier auf fruchtbaren Boden fiel. Denn wird unter »Kirche« nicht nur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung begriffen, sondern auch und vor allem die Lebensführung der Gemeindeglieder, dann liegt die Annahme beständiger Deformation nahe, die fortwährender Reformation bedarf.

Damit aber gelangen wir zu der Frage, auf welcher Ebene sich kirchliche Reformen vollziehen können. Bereits im 17. Jahrhundert umgrenzte der reformierte Theologe Gisbert Voetius (1589–1676) den Begriff der kirchlichen Reformation.<sup>25</sup> Er unterschied dabei vier Ebenen, auf denen Reformen durchgeführt werden können:

- die organisatorisch-institutionelle Ebene als Strukturreform
- die zeremonielle Ebene als Gottesdienstreform
- die praktische Ebene als Lebensreform
- die dogmatische Ebene als Lehrreform

Die ersten beiden Ebenen sind theologisch vergleichsweise unproblematisch. Dass *Organisationsstrukturen und Zeremonien* in periodischen Abständen gewandelten Bedürfnissen und Kontexten angepasst werden müssen, bedarf wohl keiner weiteren Erklärung. Auch die Reformation des *Lebens* – sieht man einmal von der zwischen Lutheranern und Reformierten strittigen Frage ab, ob die fortwährende Reformation des Lebens die fortwährende Reformation der Kirche bedeutet oder nicht – hat wenig Anstoßiges. Zwar nicht dem Wortlaut, durchaus aber der Sache nach ist die »immerwährende Erneuerung des Lebens« bereits eine biblische Forderung. So mahnt etwa Paulus in Röm 12,2: »ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes.«<sup>26</sup>

25 Vgl. GISBERT VOETIUS, *Politicae ecclesiasticae Pars Tertia & Ultima*, Amsterdam 1676, 424–487. Voetius geht in mehreren Kapiteln auf die verschiedenen Dimensionen von Kirchenreformen ein. Die vier Ebenen entsprechen im Großen der Kapiteleinteilung bei Voetius.

26 Zitiert nach der Lutherübersetzung 2017. Vor allem die mittelalterliche Bußfrömmigkeit erhab die beständige Lebenserneuerung zur zentralen Forderung. Und im Anschluss an diese erklärte Luther in der ersten seiner 95 Thesen: »Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht ‚Tut Buße‘ usw. (Matth. 4,17), hat er gewollt, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sein soll.« (WA 1,233, 10+11: »Dominus et magister noster Jesus Christus dicendo ›Penitentiam agite etc.‹ [Mt 4,17] omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit.«) Mit der Forderung der Lebenserneuerung war vor allem die Erneuerung des Glaubens gemeint. Da Glaube kein Besitzstand ist, den man einmal erworben hat und fortan als Eigentumstitel besitzt, muss der Glaube stets neu vollzogen und praktisch gestaltet werden. In der reformierten Tradition, anders als

Für die reformatorische Theologie war vor allem die Frage nach der Lehrreform kontrovers. Oben wurde bereits deutlich, dass die Reformation eine Reform der Lehre im Sinne einer Wiederherstellung der ursprünglichen altkirchlichen, vor allem aber biblischen Lehre bedeutete. Eine fortwährende Erneuerung der durch die reformatorischen Bekennnisschriften klar profilierten Lehre war in der lutherischen Tradition des 16. und 17. Jahrhunderts nicht vorgesehen. Wenn in der reformierten Tradition dennoch von einer fortwährenden Erneuerung der Lehre gesprochen wurde, dann in dem Sinn, dass die theologische Lehre stets neu an der Schrift zu prüfen ist. Voetius etwa erklärt, dass sich alle Dogmen und Bekenntnisse stets an der Bibel neu messen lassen müssen. Das war das Vermächtnis von Luthers Schriftprinzip, das bei Voetius lebendig ist.<sup>27</sup>

Ende des 17. Jahrhunderts geriet dieses Schriftprinzip aber zunehmend in die Krise.<sup>28</sup> Diese Krise speiste sich aus der bibelwissenschaftlichen Erkenntnis, dass eine Differenz besteht zwischen dem in der Bibel erzählten und dem historisch tatsächlich Geschehenen:<sup>29</sup> Der verkündigte Christus der neutestamentlichen Texte und der historische Jesus der kritischen Bibelforschung sind nicht deckungsgleich – freilich auch nicht völlig voneinander entkoppelt. Außerdem setzte sich die Erkenntnis durch, dass ein Unterschied besteht zwischen der Gedankenwelt der biblischen Texte und der Gedankenwelt unserer Gegenwart: So ist das Weltbild der Bibel von mythischen Vorstellungen geprägt – etwa der dreiteiligen Stockwerks-Gliederung: Himmel, Erde, Unterwelt, wobei auf der Erde sich naturdurchbrechende Wunder ereignen und Engel und Dämonen auf den Menschen einwirken –, während das in der Gegenwart vorherrschende Weltbild durch naturwissenschaftliche Beschreibung bestimmt ist (Himmel und Erde als entzauberte Orte lückenloser Naturgesetze). Seitdem diese doppelte Differenz aber ins Bewusstsein der theologischen Forschung getreten ist, wurde die Frage virulent, wie diese Differenz durch Lehrreformen verantwortlich überwunden werden kann.<sup>30</sup>

in der lutherischen, galt es dabei als Aufgabe der sichtbaren Kirche, diese Lebenserneuerung *kontrollierend* zu begleiten.

27 Genau wie Luther versteht Voetius Reformation noch durchgängig als »Rückführung einer Sache [...] in eine bessere Gestalt«. Vgl. MAHLMANN, *Reformation*, 419.

28 Vgl. WOLFHART PANNENBERG, »Krise des Schriftprinzips«, in *Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze*, hg. von Wolfhart Pannenberg, 2. Aufl., Göttingen 1971: 11–21.

29 Vgl. ebd., 16.

30 Pannenberg spielt damit an Bultmann und dessen Beitrag *Neues Testament und Mythologie* an. Vgl. RUDOLF BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, Nachdruck der 1941 erschienen Fassung, hg. von Eberhard Jüngel, München 1985, 12f.

Die frühen Versuche, diese Differenz zu überbrücken, waren rationalistischer Art. So erklärte etwa Gotthold Ephraim Lessing, dass nur das an der Bibel für die Gegenwart Gültigkeit behaupten kann, was von jedem jederzeit vernünftig eingesehen werden kann. Zufällige Geschichtswahrheiten hingegen könnten kein Beweis für ewige Vernunftwahrheiten sein.<sup>31</sup> Diese rationalistischen Überbrückungsversuche wurden dann durch *historisch-psychologische* Entwürfe abgelöst, etwa bei Johann Salomo Semler, welcher die Heilsbotschaft Jesu weniger in einem vernünftigen als vielmehr in einem besonderen religiösen und moralischen Selbstverständnis begründet sah, welches durch theologische Forschung freigelegt werden müsse.<sup>32</sup> Das diesem Entwurf innewohnende psychologische Moment, demzufolge Autor und Leser biblischer Texte die gleichen seelische Anlagen teilen und sich der Leser in den Autor einzufühlen und seine Aussageabsicht zu rekonstruieren hat, wurde dann vor allem durch Friedrich Schleiermacher ausgearbeitet.<sup>33</sup> Anfang des 20. Jahrhunderts traten vor allem *kerygmatisch-literaturwissenschaftliche* Überbrückungsversuche auf die theologische Bühne, welche den Zeugnisscharakter der biblischen Texte herausstellten und dabei die historische Rückfrage vergleichsgültigten. Eine zentrale Grundannahme dieser Entwürfe, etwa bei Rudolf Bultmann, ist die vorgängige Verbundenheit des Lesers mit der Sache des biblischen Textes, das heißt Gott in seiner Offenbarkeit.<sup>34</sup> Diese vorgängige

31 GOTTHOLD E. LESSING, »Über den Beweis des Geistes und der Kraft«, in *Gotthold Ephraim Lessing: Werke*. Bd. 8: *Theologiekritische Schriften III; Philosophische Schriften*, hg. von Herbert G. Göpfert, München 1979: 9–14, 13.

32 Semler zufolge ist die Bibel nicht das Wort Gottes, aber sie enthält es und durch die theologische Forschung soll dieses freigelegt werden. Vgl. JOHANN S. SEMLER, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon: Nebst Antwort auf die tübingerische Vertheidigung der Apocalypsis*, Bd. 1, Halle 1771, 75. Vgl. auch die Arbeiten zu Semlers Hermeneutik: GOTTFRIED HORNIG, *Johann Salomo Semler: Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen*, Tübingen 1996, 246 ff.; sowie ANDREAS LÜDER, *Historie und Dogmatik: Ein Beitrag zur Genese und Entfaltung von Johann Salomo Semlers Verständnis des Alten Testaments*, Berlin 1995, 91 ff.

33 Schleiermacher erklärt etwa in seiner Hermeneutikvorlesung: »Für das ganze Geschäft gibt es vom ersten Anfang an zwei Methoden, die divinatorische und die komparative [...]. Die divinatorische ist die, welche, indem man sich selbst gleichsam in den andern verwandelt, das Individuelle unmittelbar aufzufassen sucht. Die komparative setzt erst den zu Verstehenden als ein Allgemeines und findet dann das Eigentümliche, indem mit andern unter demselben Allgemeinen Befaßten verglichen wird.« FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, »Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament«, in DERS., *Hermeneutik und Kritik*, hg. von Manfred Frank, 9. Aufl., Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 211, Frankfurt a.M. 2011: 169.

34 Rudolf Bultmann erklärt dazu: »[D]er Mensch [kann] sehr wohl wissen [...], wer Gott ist, nämlich in der Frage nach ihm. Wäre seine Existenz nicht [...] von der Gottesfrage bewegt [...], so würde er auch in keiner Offenbarung Gottes Gott als Gott erkennen. Im menschlichen Dasein ist ein existentielles Wissen um Gott lebendig.« RUDOLF BULTMANN, »Das Problem der Hermeneutik«, in *Glauben und Verstehen*, hg. von Rudolf Bultmann, Bd. 2, Tübingen 1968: 211–235, 232.

Verbundenheit (Vorverständnis) begreift Bultmann dabei – im Anschluss an Martin Heidegger – als Teil der menschlichen Existential-Struktur.<sup>35</sup>

Diese überaus grobe Typologie bibelhermeneutischer Entwürfe ließe sich leicht verfeinern. Doch bereits die knappen Bemerkungen machen deutlich: Die Erkenntnisse der Bibelwissenschaften genauso wie der Wandel des Weltbildes machen eine fortwährende Reform des theologischen Denkens notwendig. Ein einfaches Zurück zum Schriftprinzip, eine bloße Wiederherstellung der ursprünglich »reinen Lehre«, kann es jedenfalls nicht geben. Wolfhart Pannenberg erklärt dazu:

Ist sie [das ist die Differenz] einmal in ihrer Tiefe bewußt geworden, so kann sich keine Theologie mehr im naiven Sinne als »biblisch« verstehen, als ob sie inhaltlich identisch sein könnte mit den Auffassungen des Paulus oder des Johannes. Ebensowenig kann man Luthers Gedanken oder die der Bekenntnisschriften ohne weiteres als Lösung der Gegenwartsfragen anbieten [...] Denn in veränderter Situation besagen die gleichen Formulierungen, selbst wenn sie wörtlich rezitiert würden, nicht mehr dasselbe wie zur Zeit ihrer Entstehung. Eine äußerliche Angleichung der christlichen Sprache an Redeweise oder Gedanken der biblischen Schriften ist immer ein untrügliches Zeichen dafür, daß die Theologie ihre eigene Gegenwartsproblematik verfehlt hat und also gerade das nicht geleistet hat, was Paulus, Johannes oder in seiner Weise auch Luther jeweils für ihre Zeit geleistet haben.<sup>36</sup>

Die Krise des Schriftprinzips verpflichtet also zur fortwährenden Erneuerung der theologischen Lehre. *Ecclesia semper reformanda* kann deshalb nicht mehr nur ein Leitsatz reformierter, er muss ein Leitsatz jeder möglichen Theologie sein.

### 3 Tugenden denkerisch verantworteter Reformarbeit

Der Auftrag fortwährender Erneuerung gilt freilich nicht nur der kirchlichen, sondern abgeleitet auch der wissenschaftlichen Theologie – zumindest dann,

35 Pannenberg selbst sucht diese Erneuerung durch sein Konzept der Universalgeschichte zu leisten, das historisch-psychologische mit kerygmatisch-literaturwissenschaftlichen Ansätzen zu verbinden sucht. Doch inwieweit Pannenbergs *Universal-Integration* sämtlicher wissenschaftlichen Disziplinen unter den theologischen Horizont der alles bestimmenden Wirklichkeit Gottes trägt bzw. gegenwärtig diskursiv anschlußfähig ist, bleibt zu fragen.

36 PANNENBERG, *Krise des Schriftprinzips*, 17.

wenn diese als verantwortete Reflexion kirchlichen Denkens, Redens und Handelns verstanden wird. Innerhalb des Fächerkanons der wissenschaftlichen Theologie zeigt dabei insbesondere die Ethik (und hier vor allem die materiale Ethik), wie kurz die Halbwertszeit theologischer Positionen sein kann. Denn technische Möglichkeiten, soziale Konventionen, moralische Grundüberzeugungen, Sprache etc. wandeln sich in diesem Feld so rasant, dass etliche Forschungsbeiträge, etwa aus der Bio- und Medizinethik, bereits nach wenigen Jahren veraltet und aus der Zeit gefallen scheinen.

Angesichts dieses rasanten Wandlungsprozesses drängt sich die Frage auf, wie theologisches Denken stabilisiert und verantwortlich vollzogen werden kann. Denn die sturmgleich sich ereignenden Wandlungsprozesse drohen die Theologie in den Wellen disparater Debatten orientierungslos hin und her zu werfen. Theologisch verantwortlich vollzogene Reformprozesse bedürfen aber der Verstetigung. Was also vermag dies zu leisten?

Innerhalb der akademischen Theologie wird auf diese Frage in der Regel geantwortet: die Methoden, genauer: die historischen, psychologischen, sprachwissenschaftlichen, literaturwissenschaftlichen, soziologischen, ethnologischen et cetera Methoden, die in den verschiedenen Bereichen der Theologie zur Anwendung kommen. Diese verbürgen scheinbar denkerische Verantwortlichkeit und Stetigkeit und erweisen vermeintlich die Wissenschaftlichkeit der Theologie.<sup>37</sup>

Doch gegenüber dieser Methodenorientierung hat Hans-Georg Gadamer eingewandt, dass alles Verstehen, auch das methodisch gesicherte Verstehen in den Geisteswissenschaften, auf vormethodischen Voraussetzungen beruht, die bei der Anwendung von Methoden erkenntnisleitend sind. Unter diesen vormethodischen Voraussetzungen begreift Gadamer Verschiedenes: Dazu gehört die (gesprochene) Sprache, in die das Denken unhintergehbar eingebettet ist und so allem methodischen Arbeiten vorausgeht. Dazu gehören aber auch all die kultur- und bildungsgeschichtlichen Sedimente, die als Vorverständnis im kulturellen Gedächtnis – teilweise unbewusst – lebendig sind. Und schließlich gehören dazu – dieser Aspekt soll im Folgenden vertieft werden – biographisch erworbene Haltungen, Einstellungen oder Tugenden,

<sup>37</sup> Vgl. dazu GISBERT KÖNIG, »Methodologie«, in *Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion: Materialien, Analysen, Entwürfe*, hg. von Gerhard Sauter u. a., München 1973: 100–110. Auch Pannenberg begründet die Wissenschaftlichkeit der Theologie mit der Verwendung von Methoden, da diese allein ein überprüfbares Werkzeug zur Falsifikation theologischer Hypothesen darstelle. Vgl. WOLFHART PANNEBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, 225 ff.

welche dem Methodengebrauch vorausgehen und ihn leiten.<sup>38</sup> Vier solcher Tugenden sind dabei im Anschluss an Gadamer herauszustellen: a) Offenheit, b) kritische Sachlichkeit, c) Anwendungsbezogenheit und d) Gelassenheit.<sup>39</sup>

a) Die Offenheit für neue Erfahrungen bildet die Voraussetzung dafür, überhaupt wissenschaftlich arbeiten zu können. Gadamer führt dazu aus: »Erfahrung ist immer nur in der einzelnen Beobachtung aktuell da. Sie wird nicht in vorgängiger Allgemeinheit gewußt. Darin liegt die grundsätzliche Offenheit der Erfahrung für neue Erfahrung.«<sup>40</sup> Gadamers Bemerkungen zur Offenheit sind Teil einer Phänomenologie der Erfahrung. Sie stellen zugleich aber auch eine Anleitung zu einer denkerisch verantworteten Haltung dar. Offen zu sein für Neues, für Erfahrungen, die zumindest potentiell eigene Überzeugungen erschüttern, ist nämlich keineswegs selbstverständlich. Sie erfordert das Eingeständnis, dass die bisherigen Erfahrungen, Denkvoraussetzungen und -gewohnheiten von Irrtümern und Ungenauigkeiten durchsetzt und insofern revisionsbedürftig sein können. Und sie erfordert die Bereitschaft, sich neuen Erfahrungsmöglichkeiten auszusetzen, um so bisheriges Wissen auf die Probe zu stellen. Nur wer diese Offenheit für neue Erfahrungen – und für Gadamer bedeutet dies vor allem: Offenheit für den Dialog – aufbringt, ist überhaupt in der Lage, Hypothesen zu falsifizieren und so erkenntniserweiternd bzw. fortwährend reformierend zu arbeiten.

b) Die grundsätzliche Offenheit droht aber beliebig zu werden, wenn ihr nicht die Haltung der kritischen Sachlichkeit zur Seite gestellt wird. Sachlichkeit bedeutet dabei zum einen thematischen Fokus zu gewinnen, also die zu verstehende Sache unter einer Fragestellung eingrenzen und dabei von anderen Gesichtspunkten abstrahieren zu können. Zum anderen aber heißt

38 Vgl. HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 7. Aufl., Tübingen 2010. Gadamer selbst bezeichnet im Rekurs auf Aristoteles und Shaftesbury etwa Phronesis und Gemeinsinn als erkenntnisleitende Tugenden. Vgl. ebd., 27, 30, 317f.

39 Diese Tugenden gelten Gadamer nicht eigens als *wissenschaftliche* Tugenden, denn Gadamer zufolge sind sie grundlegender als die Wissenschaft. Dass sie sich aber als solche begreifen lassen, wird bei Karl Jaspers deutlich, der unter dem Stichwort *Haltung der Wissenschaftlichkeit* eine Skizze von wissenschaftlichen Tugenden bietet, die den hier im Anschluss an Gadamer gezeigten Tugenden durchaus nahe kommen. Jaspers erklärt: »[Die Haltung der Wissenschaftlichkeit] ist die Fähigkeit, zugunsten objektiver Erkenntnis die eigenen Wertungen für je einen Augenblick zu suspendieren [...]. Wissenschaftlichkeit ist Sachlichkeit, Hingabe an den Gegenstand, besonnenes Abwägen, Aufsuchen der entgegengesetzten Möglichkeiten, Selbstkritik. [...] Ihr eignet das Skeptische und Fragende, die Vorsicht im endgültigen Behaupten, das Prüfen der Grenzen und der Art der Geltung unserer Behauptungen.« Vgl. KARL JASPERS und KURT ROSSMANN, *Die Idee der Universität für die gegenwärtige Situation entworfen*, Berlin und Heidelberg 1961, 79f.

40 GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 357.

es, hinter allen geisteswissenschaftlichen Diskursen die verhandelte Sache selbst in den Blick zu nehmen. Gadamer erklärt dazu: »Die Hermeneutik muß davon ausgehen, daß wer verstehen will, mit der Sache, die mit der Überlieferung zur Sprache kommt, verbunden ist und an die Tradition Anschluß hat [...], aus der die Überlieferung spricht.«<sup>41</sup> Die Sachlichkeit des Verstehens fordert Gadamer gegenüber historischen Hermeneutiken ein, welche die Autorabsicht eines Textes thematisieren, ohne dabei aber nach der Wahrheit der vom Autor verhandelten Sache zu fragen. Ihnen gegenüber betont er die überlieferungsgeschichtliche Verbindung des Verstehenden mit der im Text verhandelten Sache – im Fall der Theologie etwa die stets schon bestehende Verbindung des Verstehenden mit dem in der Bibel bezeugten Wort Gottes. Dieses sachhaltige Vorverständnis bedeutet, dass es keinen neutralen und unparteilichen Standpunkt des Verstehens gibt und geben kann. Verstehen ist stets positionell. Es erfolgt aus der (existentiellen) Bindung an überlieferungsgeschichtlich vermittelten Sachen. Diese gilt es aber freilich nicht unkritisch zu reproduzieren. Entsprechend fährt Gadamer fort: »Auf der anderen Seite weiß das hermeneutische Bewußtsein, daß es mit dieser Sache nicht in der Weise einer fraglos selbstverständlichen Einigkeit verbunden sein kann.«<sup>42</sup> Das Vorverständnis einer Sache ist Gadamer zufolge stets von Irrtümern und Fehlannahmen, Pauschalisierungen und Stereotypisierung durchsetzt. Insofern ist es notwendig, Sachlichkeit kritisch zu betreiben, wobei Kritik hier vor allem Selbstkritik meint. Die eigenen unhinterfragten Vorannahmen gilt es zu Bewusstsein zu bringen und in Frage zu stellen. Die Forderung nach einer beständigen Erneuerung des eigenen sachlichen Verstehens ist also ein Auftrag gegenüber dem eigenen Vorverständnis und zwar in kritischer Absicht.

c) Gegenüber der Annahme einer abstrakten Idealität der Geisteswissenschaften argumentiert Gadamer für die grundsätzliche Anwendungsbezogenheit derselben. Er schreibt: »Nun haben uns unsere Überlegungen zu der Einsicht geführt, daß im Verstehen immer so etwas wie eine Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpreten stattfindet.«<sup>43</sup> Geisteswissenschaftliches Verstehen schließt Gadamer zufolge ein, dass ein Text bzw. die von einem Text verhandelte Sache in der konkreten Lebenswirklichkeit des Verstehenden zur Anwendung gebracht wird. Ohne Anwendungsbezug bleibt eine Sache in ihrer Gegenwartsrelevanz und damit – nach Gadamer – insgesamt unverstanden. Einem möglichen Missverständnis gilt es dabei zu wehren: Dass der Verstehende einen Anwendungsbezug

41 Ebd., 300.

42 Ebd.

43 Ebd., 313.

herstellen soll, bedeutet nicht, einen Text für beliebige Anwendungsinteressen bemühen zu dürfen. Nicht jede Gegenwartsapplikation ist hermeneutisch legitim, sondern nur die, die sich im »Dienst der Sache« begreift.<sup>44</sup>

d) Dieser Dienst an der Sache aber hat sich im Modus der Gelassenheit zu vollziehen. Denn Gadamer zufolge muss die erfragte Sache »in die Schwebe gebracht werden, so daß dem Pro das Contra das Gleichgewicht hält«.<sup>45</sup> Gadamers Formulierung von der Schwebe ist auf das Gespräch gemünzt, in dem eine Sache in ihrem Für und Wider umfassend erwogen werden soll. Wer nun aber meint, dieses In-die-Schwebe-Bringen der Sache liege allein in der Verantwortung des Verstehenden, der verkennt die grundsätzliche Unverfügbarkeit des Verstehensprozesses. Wer ein Gespräch führt, der steht Gadamer zufolge unter der »Führung der Sache [...], auf die die Gesprächspartner gerichtet sind«.<sup>46</sup> Erst in der Gelassenheit des offenen Gesprächs kann sich eine Sache erschließen. Damit aber ist der Verstehende von der Schwere der alleinigen Verantwortung für das Gelingen des Verstehens entlastet. Auch wenn seine eigenen Erkenntnisbemühungen mit großer Ernsthaftigkeit betrieben sind, so kann er dennoch gelassen auf die Ergebnisse derselben blicken, weil er weiß, dass diese nicht allein sein Verdienst sind. Und im Wissen darum, dass andere Verstehende die Sache auch anders verstehen werden, darf er auf seine ernsthaften Erkenntnisanstrengungen mit Leichtigkeit, Gelassenheit und Humor blicken. Nicht ohne Grund rechnet Gadamer den Humor, im Anschluss an Shaftesbury, zum Gemeinsinn, den er für eine zentrale Tugend des Verstehens hält.<sup>47</sup>

## 4 Schluss

Theologisch verantwortetes Denken schließt stets das Bemühen um fortwährende Erneuerung ein. Die Frage aber ist, ob dies engstirnig, unkritisch-ideologiegetrieben, abstrakt und verbissen oder aber, ob es offen, kritisch-sachbezogen, anwendungsorientiert und gelassen vollzogen wird. Gute Theologie verpflichtet sich zu letzterer Vollzugsweise. Und ich erachte es als Privileg, solche gute Theologie in Gestalt von Klaus Tanner kennen und

<sup>44</sup> Vgl. MATTHIAS BAUM, *Die Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als philosophia christiana: Eine Interpretation von ›Wahrheit und Methode‹ in christlich-theologischer Perspektive*, Tübingen 2020, 128f.

<sup>45</sup> GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 369.

<sup>46</sup> Ebd., 373.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 30.

schätzen gelernt zu haben. Seine Offenheit zum interdisziplinären Gespräch, seine Entschlossenheit, kritisch am konkreten Gegenstand zu arbeiten – im Bewusstsein um die eigene existentielle Verhaftung in christlichen Traditionen, seine Bereitschaft theologische Inhalte mit großer Sensibilität für institutionelle und individuelle Kontexte auf die Gegenwart anzuwenden und bei alledem nicht verbissen zu sein, sondern gelassen zu bleiben, haben mich tief beeindruckt. Dafür vielen Dank!

Ecclesia semper reformanda – das hat Klaus Tanner in zahlreichen Kommissionen, Arbeitskreisen und Ausschüssen, in seiner Arbeit an EKD-Denk-schriften und vor allem als Hochschullehrer unermüdlich gelebt und lebt es noch immer. Dass er sich dabei die Zuversicht in die Sinnhaftigkeit dieser Reformbemühungen stets erhalten hat, ist – wenn ich richtig sehe – in dem Vertrauen begründet, dass letztlich Gott selbst es ist, der seine Kirche fortwährend erneuert. Zumindest erklärte der Reformer Luther in diesem Sinn: »Die Kirche bedarf einer Reformation, aber dies ist nicht Sache eines einzelnen Papstes, auch nicht vieler Kardinäle, sondern des ganzen Weltkreises, ja eigentlich allein Gottes.«<sup>48</sup>

48 WA 1, 627, 27–31.