

Henning Theißen

Der gemeinsame reformatorische Grund des Glaubens

**betrachtet im Tandem zwischen der Union Evangelischer Kirchen
(UEK) und der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche
(SELK)***

Die hier angestellten Überlegungen sind ein Beitrag dazu, den zwischen uniierter und konkordienlutherischer Kirche „gemeinsamen reformatorischen Grund des Glaubens“ darzustellen. Wie weit das hier bestehende Maß an Übereinstimmung reicht, zeigt die Formulierung, die ich mir aus Werner Kläns Überlegungen beim Wittenberger Symposium unserer beiden Kirchen im Februar 2013 leihe: „Die Einheit der Kirche ist Gabe des Dreieinigen Gottes“¹. Der unierten wie der konkordienlutherischen Kirche liegt also eine Initiative Gottes voraus und zugrunde, Sie entfaltet den ganzen Reichtum von Gottes innerer Lebendigkeit in ihrer Gegliedertheit als drei Personen sowie in der Erstreckung durch alle Zeiten und Räume menschlicher Geschichte. Die gemeinsame Basis unserer beiden Kirchen könnte nicht tiefer gegründet und auch nicht breiter sein. Aber bezeichnet die Themenstellung unserer Überlegungen diese gemeinsame Basis eigentlich zu Recht als einen „reformatorischen“ Grund?

Dass es sich dabei um einen *gemeinsamen* Grund handelt, kann kaum zweifelhaft sein. Es ließe sich auch leicht sichtbar machen, wenn man nun daran ginge, jene Gabe des Dreieinigen Gottes in Gottes Schöpfung des Menschen, sein Heilswerk in Christus, seine Gegenwart im Geist aus-

* Der bilateralen Konsultationsgruppe in Oberursel am 26.09.2013 vorgetragen. Das Korreferat im „Tandem“ von UEK und SELK hielt Werner Klän.

¹ Ich zitiere aus dem Programmheft des Kolloquiums: *Union, Bekenntnis und kirchliche Identität 1817–2017. Kolloquium zwischen der Union Evangelischer Kirche in der EKD und der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche*, 26.–28. Februar 2013, Leucorea in Wittenberg, hier 35. Die Beiträge des Kolloquiums erscheinen Ende 2013 unter der Herausgeberschaft von Jürgen Kampmann und Werner Klän bei Edition Ruprecht, Göttingen als Buch.

einanderzulegen. Gewiss würden dabei auch die Grenz- und Streitfragen sichtbar, die volle Kirchengemeinschaft bis heute verhindern und die besonders die agendarische Feier der Sakramente sowie deren Voraussetzungen und Konsequenzen betreffen. Aber vor dem Hintergrund der beiden Kirchen gemeinsamen trinitarischen Gabe wären diese Differenzen doch jeweils als unterschiedliche Antworten auf dieselbe Frage aufzufassen. Das ist die Frage, bis zu welchem Grade Gottes Gabe an die Kirche von dieser die verbindliche Artikulation im lehrhaften Bekenntnis verlangt und in welchem Maße diese Verbindlichkeit in das gottesdienstliche Leben der Kirche sowie in das persönliche Leben ihrer einzelnen Glieder hineinreichen muss. Jene Grenz- und Streitfragen wären m.a.W. immer schon Teil der Antwort auf jene Gabe, müssten sie also als solche voraussetzen und könnten folglich die gemeinsame Basis der beiden Kirchen weder unterminieren noch in Frage stellen. Aber gerade wenn diese gemeinsame Gabe vom Dreieinigen Gott selbst kommt, kann dann wirklich von einem gemeinsamen *reformatorischen* Grund gesprochen werden? Der Glaube ist wohl reformatorisch, aber sein Grund? Müsste es nicht eigentlich heißen: „Der gemeinsame Grund des reformatorischen Glaubens“?

Ich nutze diese Anfragen als Leitfaden und widme mich zunächst (I) dem gemeinsamen Grund des *reformatorischen Glaubens*, um von dieser Refomulierung des Themas zu einem Aspekt vorzustoßen, den man tatsächlich als gemeinsamen *reformatorischen Grund* des Glaubens bezeichnen kann (II).

I. Der Grund des Glaubens in dogmatischer Betrachtung

1. Die Unterscheidung zwischen Gottes Gabe an die Kirche und der kirchlichen Antwort auf diese Gabe zeigt an, dass die Beschäftigung mit dem gemeinsamen *Grund* des Glaubens im Vorfeld oder unter Einklammerung der Frage geschieht, welche Bedingungen für (volle) Kirchengemeinschaft anzusetzen sind. Ich werde mich also im Folgenden auf systematisch-theologische Überlegungen beschränken und die innerreformatorische Ökumenehermeneutik auf sich beruhen lassen. Gleichzeitig aber ist mit der Rede von einem *gemeinsamen* Grund des reformatorischen Glaubens vorausgesetzt, dass es verschiedene Gruppierungen gibt, die sich legitimerweise auf den reformatorischen Glauben berufen. Völlig durchstreichen lässt sich die (ökumenische) Frage der Kirchengemeinschaft also nicht; sie

lässt sich aber am Stichwort des Gemeinsamen transformieren in die Frage nach Einheit und Vielfalt der Reformation, und das ist der Inhalt meiner ersten These. Insbesondere ist damit auch die Ökumenehermeneutik in der Tradition der Leuenberger Konkordie eingeklammert, wo wesentlich mit der Unterscheidung von Grund und Gestalt der Kirche operiert wird².

These 1: Die Bestimmung des gemeinsamen reformatorischen Grundes des Glaubens im Handeln des dreieinigen Gottes setzt in Entsprechung zu diesem als einheitlich verstandenen Grund eine legitime Vielfalt reformatorischer Kirchentümer voraus.

2. Das Verhältnis von Einheit und Vielfalt der Reformation hat in den letzten zwanzig Jahren einen fruchtbaren Diskurs unter kirchenhistorischen Reformationstheoretikern in Deutschland ausgelöst. Als Reaktion auf Forschungsergebnisse ihres Göttinger Lokalkollegen Bernd Moeller hat Dorothea Wendebourg 1992 die These aufgestellt, dass es nur eine extrinsische Einheit der Reformation gebe, die vor allem durch die präzedenzlosen Lehrfestlegungen des gegen die Reformation gerichteten Tridentinums, also in reformkatholischer Großperspektive, zustande komme. Moellers gegenteilige Behauptungen einer inneren und inhaltlichen Einheit waren auf den deutlich kleiner dimensionierten Maßstab des in den reformatorisch gewordenen Städten des Reiches kursierenden Flugschriftentums bezogen. Die unterschiedliche Herangehensweise mag erklären, dass der seinerzeitige Disput sich dann auf historiographische Methodenfragen richtete. So war etwa zu fragen, ob reformatorische Quellen an ihrem geschichtlichen Ort oder in der Perspektive ihrer Wirkungsgeschichte zu würdigen seien³. In der Sache schien sich die Alternative von extrinsischer oder intrinsischer Einheit der Reformation im Rückgriff auf Berndt Hamms Vorschlag⁴ befrieden zu lassen, dass die Reformation durch ihre umfassende Entwicklung zu einer systemsprengenden Kraft gegenüber dem Katholizismus von einer bloßen Reform unterschieden sei.

² Terminologisch wird diese Unterscheidung mit der Ekklesiologiestudie *Die Kirche Jesu Christi* (1995) greifbar, mit der die Leuenberger Kirchengemeinschaft den Text der Konkordie im Sinne seiner seitherigen Wirkungsgeschichte gewissermaßen fortschrieb.

³ Vgl. Berndt Hamm/Bernd Moeller/Dorothea Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995, hier 34 u.ö. zu Wendebourgs Extrinsezismusthese sowie 55f. zu Moellers methodischer Kritik an Wendebourgs Vorgehen.

⁴ Vgl. über Hamms Beitrag zu dem Göttinger Sammelbändchen hinaus: Berndt Hamm/Michael Welker, *Die Reformation – Potentiale der Freiheit*, Tübingen 2008, hier 29–66.

Neue Virulenz bekam die Debatte nach meiner Wahrnehmung, als Thomas Kaufmann, ein Schüler Moellers, dessen methodische Fokussierung auf die reformatorischen Städte als „corpora Christiana im Kleinen“ (Moeller) zu einer inhaltlichen These erweiterte. Diese These besagt, dass die Reformation in den Städten eine ganze und vor Ort hegemoniale „Konfessionskultur“ etabliert habe, die das lehrhafte Bekenntnis breit in das kirchliche Alltagsleben (z.B. Architektur, Kunst, Handwerk, Bildung) einbette⁵. Kaufmanns Konzept der Konfessionskultur bestimmt also das Verhältnis von Bekenntnis als Lehre und Bekenntnis als Kulturfaktor genau entgegengesetzt zu Wendebourgs Extrinsezismusthese, die die Lehre (konkret den tridentinischen Zankapfel Rechtfertigungslehre) als maßgeblichen Parameter konfessioneller Einheit hervorhebt⁶.

Als Quintessenz dieser reformationstheoretischen Debatte bleibt also festzuhalten, dass Einheit und Vielfalt der Reformation sich daran bemessen, ob man das einheitsstiftende Bekenntnis als Lehre oder als Kulturfaktor betrachtet. Hans-Peter Großhans hat beim Wittenberger Symposium unserer beiden Kirchen im mündlichen Vortrag den Vorschlag unterbreitet, dass die Lehre das Vorverständnis des Bekenntnisses einer Gemeinschaft mit artikuliert, das in der Verkündigung ungesagt bleiben kann, weil es den Beteiligten ohnehin vor Augen steht. Folgt man diesem Vorschlag, dann kann man sagen, dass das Bekenntnis als Lehre nach außen artikuliert wird und auf Verständigung mit vielfältigen Glaubensüberzeugungen eingerichtet sein muss, während es als Kulturfaktor eine das ganze kirchliche Leben dieser Gemeinschaft bestimmende Einheit darstellt. Das ist meine zweite These, die eine gängige Zuordnung umkehrt, wonach das Bekenntnis als Lehre intern Einheit zu stiften hätte, während es als Kulturfaktor in die Vielfalt kulturellen Lebens einträte.

These 2: Im Bekenntnis sind zwei Aspekte zu unterscheiden. Das Bekenntnis einer kirchlichen Gemeinschaft tritt in einer nach außen argumentativ nachvollziehbaren Redeweise *als Lehre* auf. Es tritt außerdem *als*

⁵ Einen eindrucksvollen ersten Überblick erhält man durch Thomas Kaufmann, *Das Bekenntnis im Luthertum des konfessionellen Zeitalters*, [in:] ZThK 105 (2008) 281–314. Dabei ist die jeweils vor Ort (in einer bestimmten Stadt, einem bestimmten Gebiet) einheitliche Konfessionskultur, weil einer „Leitkultur“ ähnlich, ein durchaus ambivalentes Phänomen, da es zur Durchsetzung dieser Einheit mit Zwangsmitteln reizt (vgl. 298–300).

⁶ Zu dieser Hervorhebung vgl. Wendebourgs Einlassungen in: Hamm/Moeller/Wendebourg, *Reformationstheorien*, 133.

Kulturfaktor in seiner das Leben innerhalb der Gemeinschaft durchprägenden Bedeutung in Erscheinung.

3. Versuchen wir nun, den Ertrag dieser Überlegungen für die Frage nach dem gemeinsamen Grund des reformatorischen Glaubens zu benennen! Der gemeinsame Grund kann nicht im Bekenntnis als Kulturfaktor bestehen, da Konfessionskultur sich intern auf die jeweilige Gemeinschaft auswirkt und nicht als gemeinsame Lebenspraxis verschiedener Gemeinschaften angesehen werden kann. Der gemeinsame Grund muss also auf dem Gebiet des Bekenntnisses als Lehre gesucht werden. Er kann sich aber auch nicht mit dieser decken, da sie ja auf Verständigung mit abweichenden Glaubensüberzeugungen ausgerichtet ist und dafür in derselben Weise über die jeweilige Glaubensüberzeugung hinausgehen muss, wie Lehre als kirchliche Antwort auf Gottes Gabe über diese hinausgehen muss. Als gemeinsamer Grund des reformatorischen Glaubens kommt also auch nach Auseinandersetzung mit der reformationstheoretischen Debatte wieder nur der dreieinige Gott in seiner Selbsterschließung in Frage. Dennoch war unsere Betrachtung zum Bekenntnis als Lehre und als Kulturfaktor nicht ertraglos, weil sie darauf aufmerksam gemacht hat, dass der gemeinsame Grund des reformatorischen Glaubens von der Kirche eine Antwort erfordert, die zwei zuvor nicht hinreichend differenzierte Aspekte miteinander verbinden muss. Diese Antwort muss jenen gemeinsamen Grund nämlich erstens für beide Seiten nachvollziehbar explizieren (Aspekt Lehre), kann aber zweitens ihre Verwurzelung im konkreten kirchlichen Leben einer bestimmten Gemeinschaft dabei nicht ablegen (Aspekt Kulturfaktor).

Aus diesem Gespann von Lehr- und Kulturfaktor des Bekenntnisses ergibt sich, dass der Begriff „gemeinsamer Grund des Glaubens“ eine doppelte Bedeutung hat, und das ist meine dritte These.

These 3: Der Ausdruck „Grund des Glaubens“ hat doppelte Bedeutung, je nachdem, ob er den lehrhaften Aspekt des Bekenntnisses oder seinen Aspekt als Kulturfaktor bezeichnet. Ersteres referiert auf den Grund des Glaubens in dogmatischer, letzteres in ethischer Betrachtung.

Als Grund des Glaubens wird einerseits die göttliche Gabe an die Kirche bezeichnet, auf die diese mit dem Bekenntnis antwortet. Hier steht gewöhnlich der lehrhafte Aspekt im Vordergrund. Der Ausdruck „Grund des Glaubens“ kann und muss aber ebenso den das kirchliche Leben der jeweiligen Bekenntnisgemeinschaft durchprägenden Grund bezeichnen, der dazu führt, dass die Glieder dieser Gemeinschaft ihr Leben tatsächlich

durchgehend am Bekenntnis ausrichten. Diese Art von Grund des Glaubens führt auf einen anderen als den lehrhaft dogmatischen Aspekt; hier steht vielmehr die Überzeugungskraft im Vordergrund, die der Glaube für die Einzelnen gerade dann hat, wenn sie ihn schlicht alltäglich in ihrem gemeinschaftlichen Kontext leben, ohne auf eine lehrhafte Explikation nach außen auch nur Rücksicht nehmen zu müssen. Stand also beim lehrhaften Sinn des Begriffs der dogmatische Aspekt im Vordergrund, so geht es beim zweiten Bedeutungsgehalt des Begriffes „Grund des Glaubens“ um eine ethische Betrachtung, die den Glauben als maßgeblichen Faktor des guten Lebens wahrnimmt. Auch hier kann man mit voller Berechtigung von einem „Grund des Glaubens“ sprechen, insofern er die Gründe angibt, warum Menschen einem bestimmten Bekenntnis anhängen und ihr Leben in einer durch dieses bestimmten Glaubensgemeinschaft führen. Diese Gründe sind nicht mit den dogmatischen Explikationen des Bekenntnisses gleichzusetzen. Diesem meist vernachlässigten Aspekt des mit meiner Themenstellung gegebenen Problems wende ich mich nun zu.

II. Der Grund des Glaubens in ethischer Betrachtung

4. Auf den ersten Blick mag die Einstufung der Gründe, aus denen Menschen sich zu einem bestimmten Bekenntnis halten, als *ethisch* (II) befremdlich wirken; sie ist aber plausibel im Gegenüber zur lehrhaften Explikation dieses Bekenntnisses, die *dogmatisch* geschieht (I). Jedenfalls würde die traditionell näher liegende Einteilung der in den beiden Abschnitten meiner Überlegungen unterschiedenen Gründe als Sachgrund und Erkenntnisgrund nicht darstellen können, dass die im Folgenden zu thematisierenden Gründe ihre Überzeugungskraft gerade nicht im Modus der durch Vernunftschluss gewonnenen Erkenntnis entfalten. Hingegen macht die Rede von ethischen Glaubensgründen deutlich, dass der Glaube hier über seine dogmatische Entfaltung hinaus als Lebenspraxis aufgefasst wird, wie es die Komplementierung des lehrhaften Bekenntnisbegriffs durch den konfessionskulturellen im ersten Abschnitt dieser Überlegungen als Desiderat formulierte. Allerdings ist der dort schon formulierte Vorbehalt auch an den ethischen Begriff des Glaubensgrundes heranzutragen: Mit welchem Recht lässt sich behaupten, derart ethische Glaubensgründe stellten einen *gemeinsamen reformatorischen* Grund des Glaubens dar? In dogmatischer Betrachtung war einzuwenden, dass der Grund des Glaubens nicht in der

Reformation, sondern im dreieinigen Gott selbst liegt. Ähnliches ist auch jetzt zu bedenken: Die Gründe, die Menschen für diesen Glauben einnehmen, müssen so geartet sein, dass sie die einzelnen Gläubigen überzeugen und daneben eine gemeinschaftliche Lebenspraxis, also das Ethos einer reformatorischen Gemeinde, tragen können – aber weder jener individuelle noch dieser kommunitäre Faktor scheinen das weit umfassendere Attribut des gemeinsam Reformatorischen zu rechtfertigen. Vielmehr sind auf der Ebene der individuellen Glaubensüberzeugung so viele ethische Gründe wie gläubige Individuen anzunehmen, und auch auf der Ebene der Gemeinschaft bestehen fraglos unterschiedliche reformatorische Gemeinschaften mit ihren jeweiligen Lebensformen nebeneinander, die jedenfalls keinen gemeinsamen reformatorischen Glaubensgrund im ethischen Sinne darstellen. Es scheint also zunächst, dass die ethische Betrachtung des Glaubensgrundes über das Problem von Einheit und Vielfalt der Reformation aus dem ersten Abschnitt unserer Überlegungen gar nicht hinauszuführen vermag.

In dieser Ausgangslage ist es hilfreich, den Begriff des Ethischen weiter zu schärfen, der hier auf das Thema des Glaubensgrundes bezogen werden soll. Geben ethische Gründe nämlich an, warum Menschen einer bestimmten Glaubensüberzeugung folgen, dann bezeichnen diese Gründe *Güter*, derer diese Menschen im Glauben teilhaftig werden, und die Ermittlung dieser Gründe leistet einen Beitrag zur Beantwortung der Frage nach dem guten oder gelingenden Leben (εὐδαιμονία). Das zugrunde gelegte Ethikkonzept ist m.a.W. nicht das der normativen Ethik, das verallgemeinerbare Regeln des menschlichen (Zusammen-) Lebens, oft unter dem Leitbegriff der Gerechtigkeit, begründend ableitet; vielmehr ist ein *eudämonistisches* Ethikkonzept vorausgesetzt, das im Modus der Empfehlung die Voraussetzungen eines guten Lebens klärt. Kurzum, wenn vom reformatorischen Grund des Glaubens in ethischer Betrachtung die Rede ist, dann im Sinne einer eudämonistischen Ethik. Das ist meine vierte These.

These 4: Wird der Grund des Glaubens unter ethischer Perspektive betrachtet, so fordert dies eine eudämonistische Ethik im Sinne der zur Erreichung und Verwirklichung des guten Lebens sich empfehlenden Güterordnung. Sie enthält den individuellen Überzeugungsgrund des Glaubens und sein gemeinschaftliches Ethos.

5. Die bloße Nennung des Stichworts Eudämonismus hat in der Tradition der lutherischen Reformation lange Zeit heftige Abwehrreflexe

ausgelöst. Hat nicht Luther selbst speziell in der Heidelberger Disputation und der *Disputatio contra scholasticam theologiam* diesen aristotelischen Denktypus als unvereinbar mit dem rechten Verständnis des Glaubens gebrandmarkt? Luthers Haupteinwand dürfte dabei der scholastischen Habituslehre gelten. Gegen diese wendet Luther ein, dass der Glaube als menschlicher Vollzug der Beteiligung an Gottes Heilswirken kategorial von menschlichem Handeln geschieden sei, das sich durch Einübung als gewohnheitsmäßig geübte Tugend ausbildet und ausbilden lässt. Gläubig wird man nach Luther nicht durch gläubiges Handeln (also die guten Werke), mag man auch durch fleißiges Gitarreüben ein guter Gitarrist werden.

Nachdem die jüngere Forschung jedoch Luthers Totalopposition gegenüber dem Aristotelismus relativiert hat⁷, scheint die Feststellung angemessen, dass dem erwähnten Abwehrreflex gegen einen eudämonistischen Glaubensbegriff eine Verzerrung des Eudämonismus zugrunde liegen dürfte. Eine solche Verzerrung ist ja auch später I. Kant unterlaufen, als er ihn auf ein vordergründiges Glücksstreben reduzierte. Ähnlich verhält es sich wohl mit Luthers polemischer Gegenüberstellung von Glaube und Gitarrenspiel. Die berechtigte Kritik an einer Gleichsetzung von Glauben und Handeln verdeckt, worin die aristotelischen Aufstellungen durchaus berechtigt sind, nämlich darin, dass der Glaube ein Gut darstellt, dessen die Gläubigen teilhaftig werden. Der Eindruck, dass erst mit F. Schleiermacher die Güterlehre wieder zum Thema der evangelischen Ethik wurde, dürfte daher nicht ganz unzutreffend sein, obwohl Luther selbst in seinen Katechismen durchaus die Frage nach dem Glauben als Gut ins Zentrum der Dekalogauslegung gerückt hat. Das Verhältnis der Gläubigen zu diesem Gut darzustellen, ist jedenfalls die wesentliche Aufgabe einer ethischen Betrachtung des Glaubensgrundes. Hier wirft die (tugendethische) Kategorie des Habitus wohl wirklich mehr Fragen auf, als sie beantwortet, weil sie die Differenzierung verschiedener Momente dieses Verhältnisses in das Kontinuum einer gewohnheitsmäßigen Übung zurücknimmt.

Bessere Dienste leistet an dieser Stelle m.E. der Entwurf eudämonistischer Ethik, den der Erlanger Philosoph Wilhelm Kamlah (1905-1976) in stiller Zwiesprache, aber auch offenem Zwiespalt mit der Theologie

⁷ Vgl. v.a. Theodor Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, TBT 105, Berlin / New York 2001.

vorgestellt hat⁸. Seinen Vorzug sehe ich darin, dass der Begriff des Gutes hier immer schon in Verbindung mit dem lebenspraktischen Umgang gedacht wird, den Menschen mit Gütern haben. Das führt terminologisch dazu, dass Kamlah die Güter als „Lebensbedingungen“ klassifizieren und dreifach abstufen kann: Über den „unabdingbaren Lebensbedingungen“⁹, die gleichwohl selbstverständlich Güter im ganz buchstäblichen Sinne sind wie Kleidung und Nahrung¹⁰, stehen die „vitalen Güter“, die schon dem Begriff nach auf jenen aufbauen, indem sie, wie z.B. „Erfolg“ und „Wohlstand“, der Lebenssteigerung dienen¹¹. Die letzte Steigerungsstufe, also das traditionell sog. höchste Gut, wird jedoch nach Kamlah gerade nicht durch Steigerung der Vitalität der Lebensbedingungen erreicht; vielmehr verfehlt diese das Gute, wenn sie sich nicht an einem Gut ausrichtet, das Kamlah als „Grunderfahrung“¹² bezeichnet und das, obwohl selbst zweifellos ein Gut, doch in einem Umgang mit (anderen) Gütern besteht, der deren Steigerung entgegensteht. Kamlahs verblüffende, doch völlig konsistente Pointe ist, dass so gerade das höchste Gut als die „Grundbedingung“¹³ guten Lebens und damit auf einer Ebene mit der Ausgangsstufe erscheint, auf der Menschen über nichts als die basalen Güter der unabdingbaren Lebensbedingungen verfügen. Kamlahs abgestufter Güterbegriff schließt die Vorstellung aus, als ob die Askese das höchste Gut wäre, denn damit würde nur der gewohnheitsmäßige Übungscharakter des Guten aus der scholastischen Habituslehre wiederholt (ἄσκησις = Übung). Deswegen ist vielmehr zu betonen, dass jene „Grunderfahrung“ oder „Grundbedingung“ nicht den asketischen Verzicht auf jede Verfügung über materielle Güter, sondern die innere Einstellung zu ihnen bezeichnet. Es handelt sich dabei um ein „nichthandelndes Handeln“, das über die Güter in einer „nichtverfügenden“ Weise „verfügt“¹⁴. In solchen und ähnlichen Grenzformulierungen nähert sich Kamlah, ob bewusst oder unbewusst, der Lebenspraxis des Glaubens an, wie Paulus sie gegenüber den Korinthern schildert: „Haben, als hätte man

⁸ Vgl. zum Folgenden: Wilhelm Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim 1972.

⁹ Vgl. Kamlah, *Anthropologie*, 175.

¹⁰ Diese Beispiele bei Kamlah, *Anthropologie*, 171.

¹¹ Hierzu vgl. Kamlah, *Anthropologie*, 148f.

¹² Kamlah, *Anthropologie*, 158.

¹³ Kamlah, *Anthropologie*, 175.

¹⁴ Meine Beschreibung lehnt sich eng an die Paradoxformulierungen bei Kamlah, *Anthropologie*, 165 an.

nicht“ ist die Glaubensdevise des Paulus im Umgang mit den Gütern (1 Kor 7,29–31). Sie ist nicht durch seine zu späteren Zeiten erledigte Naherwartung des Weltendes begründet, sondern dadurch, dass die Gläubigen zu den Gütern des Glaubens stets in dem Verhältnis stehen, das Kamlah durch seine Verknüpfung des Güterbegriffs mit dem Konzept der Lebensbedingungen zum Ausdruck bringt. Kamlah bezeichnet dieses Verhältnis als „Gelöstheit“¹⁵ und lässt so die mystischen Traditionen des Christentums anklingen, die von Gelassenheit sprechen. Mit dem Paulus der Korintherbriefe könnte man von der *Freiheit* des Glaubens sprechen, die dieser gegenüber den Gütern besitzt und die den Gläubigen gerade dann, wenn ihnen die Güter genommen oder versagt werden, als Besitz und somit als Gut jenseits der Güter, also als höchstes Gut, verbleibt. Das ist meine fünfte These.

These 5: Der Grund des Glaubens in ethischer Betrachtung besteht in einem bestimmten Umgang mit den Gütern, der als Freiheit gegenüber den Gütern selbst in ihrem Entzug das höchste Gut darstellt.

6. Die Grundstruktur dieses höchsten Gutes ist in Philosophie und Theologie dieselbe. Obwohl die Gläubigen allein durch den Glauben dieses Gutes teilhaftig werden, wird es nicht vom Glauben hervorgebracht. Es stellt vielmehr eine Gabe des Glaubens selbst an die Gläubigen dar, gewissermaßen den 'Ertrag' ihres Glaubens, der ihnen in derselben Weise zuteil wird, wie der Dreieinige Gott als dogmatischer Grund des Glaubens eine Gabe darstellt. Als 'Ertrag' oder – neutestamentlich gesprochen – „Lohn“ (μισθός) des Glaubens ist diese Gabe dasjenige, was den Glauben 'lohnend' macht, indem es Menschen vom und zum Glauben überzeugt – mithin der ethische Grund des Glaubens.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass der reformatorische Grund des Glaubens in ethischer Betrachtung so viele inhaltliche Bestimmungen annehmen kann, wie es durch diesen Grund bestimmte gemeinschaftliche Lebenspraktiken, also reformatorische Ethosgestalten, gibt. Mit welchem Recht wäre da von einem *gemeinsamen* reformatorischen Grund zu sprechen?

Schon in den vorliegenden Überlegungen wurden die Gelassenheit, die Freiheit, zuletzt der Lohn des Glaubens und mit letzterem die in der Bergpredigt damit verknüpfte bessere, also göttliche Gerechtigkeit, als ethischer Grund des Glaubens ins Feld geführt. Daher ist freilich zu beachten, dass insbesondere Freiheit und Gerechtigkeit zugleich, ja eigentlich

¹⁵ Kamlah, *Anthropologie*, 175.

vorrangig Gottesprädikate sind, die als solche weniger die ethische als die dogmatische, weil vom Dreieinigen Gott auszusagende Gabe an den Glauben darstellen. In der Nachfolge Luthers, der den Unterschied wie den Zusammenhang sowohl göttlicher mit menschlicher Freiheit als auch göttlicher mit menschlicher Gerechtigkeit ins Zentrum seiner reformatorischen Theologie gestellt hat¹⁶, verbleibt daher abschließend die Aufgabe, die eigentümliche Grundstruktur der ethischen Betrachtung des Glaubensgrundes auf den Begriff zu bringen. Dieser gesuchte Begriff wird es leisten müssen, die verschiedenen individuellen und kommunitären Ausprägungen der Gründe, die Menschen zur gläubigen Lebenspraxis in einer bekenntnisbestimmten Gemeinschaft führen, zu umfassen. In dieser Zusammenfassung wird dann auch das gemeinsam Reformatorische der ethischen Betrachtung, also der gemeinsame reformatorische Grund des Glaubens, zu erblicken sein.

These 6: Die gemeinsame ethische Grundstruktur des Glaubens besteht im Vertrauen, in dem die einzelnen Glaubenden sowie ihre gemeinschaftliche Lebensgestalt gänzlich auf Spiel gesetzt *und* ganz und gar wiedergewonnen werden.

Meine sechste und letzte These lautet, dass diese Leistung vom Begriff der *fiducia* oder des Vertrauens erbracht wird, das die Reformatoren ziemlich einhellig als das wesentliche Moment des Glaubens herausgestellt haben. Das wird gerade anhand der Einteilungen des Glaubensbegriffs deutlich, die von Seiten der Reformatoren in dem berechtigten Interesse vorgenommen werden, das Verhältnis der Gläubigen zu dem ihnen im Glauben zuteil werdenden Gut differenzierter zu erfassen, als es mit der überlieferten Kategorie der Tugendübung (Habitus) möglich wäre. Ich beschränke mich hier auf die paradigmatisch wirkende Einteilung in *notitia*, *assensus* und eben *fiducia*¹⁷. Der Vorrang des Vertrauens (*fiducia*) vor Wissen (*notitia*) und Wille (*assensus*) beruht hierbei nicht nur darauf, dass das Vertrauen als affektiver Lebensvollzug den Menschen ganzheitlicher erfasst, als dies das Wissen und der Wille vermögen. Zumindest muss man ergänzen, woher diese Ganz-

¹⁶ Wenn man nur an Luthers Freiheitstraktat und die Auseinandersetzung mit Erasmus einerseits bzw. die Römerbriefvorlesung und die Vorrede zur lateinischen Wittenberger Ausgabe seiner eigenen Werke denkt.

¹⁷ Sie wird in der altprotestantischen Dogmatik standardmäßig, findet sich aber bereits 1559 in der Letztfassung von Melanchthons *Loci (praecipui theologici)*, vgl. Dietz Lange, *Glaubenslehre II*, Tübingen 2001, 151 mit Anm. 35.

heitlichkeit kommt: Im Vertrauen wird der Mensch als ganzer aufs Spiel gesetzt *und* als ganzer wiedergewonnen. Diese Dramatik des Vertrauens aber ist nichts anderes als die vorhin schon formal beschriebene eudämonistische Grundstruktur, dass der Glaube, als ethisches Gut betrachtet, nur durch den Glauben erlangt (also wiedergewonnen), aber nicht von diesem hervorgebracht (also vielmehr aufs Spiel gesetzt) wird. Das kann so weder vom Wissen noch vom Willen behauptet werden.

Es ist nicht mehr die Aufgabe dieser Überlegungen, den in eudämonistisch-ethischer Betrachtung als Vertrauen bestimmten Grund des Glaubens hier noch weiter zu entfalten; ich beschränke mich auf eine Andeutung, die diese Betrachtungsweise fortführt. Die geschilderte Dramatik des Vertrauens ist nicht schlechthin dasselbe wie die Grunderfahrung des Eudämonismus. Wird Vertrauen nur durch Vertrauen erlangt, so ist das weder eine individuelle Haltung noch eine gemeinschaftliche Lebenspraxis, sondern, über beides hinausgehend, ein interpersonales Verhältnis. Vertrauen bewährt sich als ethischer Glaubensgrund im Verhältnis von Menschen zueinander, die sich die Teilhabe am höchsten Gut gewissermaßen als Vertrauensvorschuss wechselseitig im voraus gewähren. Über die räumliche Ausdehnung eines persönlichen Habitus ins Gemeinschaftliche schließt das Vertrauen, das den Glauben als Gut begründet, daher auch eine zeitliche Ausdehnung ein, in der sich gläubige Menschen in der Gemeinschaft mit dem Menschen Christus wissen.

Streszczenie: Wspólny fundament wiary

Artykuł omawia zagadnienie wiary w kontekście dialogu prowadzonego w Niemczech pomiędzy Unią Kościołów Ewangelickich (UEK) a Samodzielnym Kościołem Luterskim (SELK). Pierwotnie był przygotowany jako materiał wyjściowy do dyskusji grupy roboczej.

Autor prezentuje 6 tez dotyczących rozumienia wiary w optyce ewangelickiej i konsekwentnie przedstawia argumenty na rzecz tych sformułowań.

Teza 1: Wspólna wiara trynitarna nie wyklucza wielości form eklezjalnych w rodzinie Kościołów poreformacyjnych.

Teza 2: Wyznanie w ewangelicyzmie pojmowane jest w sensie zewnętrznym i wewnętrznym: pierwsze dotyczy społeczności skupionej wokół doktryny, drugie – jako czynnik społeczny.

Teza 3: Pojmowanie fundamentu wiary posiada również podwójny aspekt w zależności od tego, czy mowa jest o doktrynalnym czy o kulturowym wymiarze wyznania.

Teza 4: Odniesienie wiary do etyki presuponuje koncepcję eudajmonistyczną rozumianą jako hierarchię dóbr niezbędnych do dobrego życia.

Teza 5: W perspektywie etycznej wiara zakotwiczona jest w realizacji wolności.

Teza 6 artykułu głosi, że wspólnym fundamentem etycznym w wierze jest zaufanie (fiducia), które polega na podążaniu w osobistym życiu i etosie drogą zaufania.

Słowa kluczowe: wiara, eudajmonizm, Reformacja, Kościół unijny, Kościół starołuterski

Summary: The Reformers' Common Ground in Faith

The reflections in this paper were originally delivered to the joint study group of the Union of Evangelical Churches (UEK) and the Autonomous Evangelical-Lutheran Church (SELK) at Oberursel (Germany) on September 26th, 2013. The topic was dealt with by representatives from either church, with the present paper being complemented by a presentation by Werner Klän.

The present paper discusses six theses:

Thesis #1: To claim God's trinitarian work as a common ground in faith which the Reformers share presupposes that the unity of this ground does not exclude a variety of ecclesial entities claiming the heritage of the Reformation.

Thesis #2: The concept of *confession* embraces two different aspects. Externally oriented, the confession of a given community appears as *doctrine* offering arguments. Internally oriented, the confession of a given community is a *cultural factor* which thoroughly determines the life of the community.

Thesis #3: There is a twofold meaning in speaking of a „ground in faith“ depending on whether one refers to the doctrinal or to the cultural aspect of confession. The doctrinal aspect requires dogmatic investigation, while the cultural aspect is best understood in ethical perspective.

Thesis #4: Considering faith in ethical perspective presupposes a eudaimonistic concept of ethics in the sense of a hierarchy of goods required for realizing good life. This hierarchy of goods contains both the individual rea-

sons why people are convinced by faith and the ethos which a given community of followers of faith shares.

Thesis #5: In ethical perspective faith is grounded in a particular way of dealing with goods which can be defined as the highest good consisting in freedom even in the case of (subordinate) goods being denied or taken away from the followers of faith.

Thesis #6: The common ethical ground in faith is confidence (fiducia) in which the followers of faith put their personal life and ethos at stake to gain it again through confidence.

Keywords: Faith, Eudemonism, Reformation theory, United Churches, autonomous Lutheran churches

Ks. **Henning Theißen** (ur. 1974) – doktor habilitowany teologii ewangelickiej, duchowny ewangelicki, pracownik naukowy katedry teologii systematycznej na wydziale teologii ewangelickiej Uniwersytetu Ernsta Moritza Arndta w Greifswaldzie, RFN.