

roversially. These include the question about continuity or discontinuity of the Late Middle Ages and Reformation, about Luther's political ethic and his attitude towards Judaism as well as towards Islam and about his historical influence with regard to the memory culture of Protestantism.

## Reformation und Selbsterkenntnis

### Systematische Erwägungen zum Gegenstand des Reformationsjubiläums

Notger Slenczka

#### 1. Einleitung

##### 1.1 Die Vieldeutigkeit der Reformation

Was bejubeln wir beim Reformationsjubiläum? Was feiern wir? Oder was bedenken wir? Die Antwort auf diese Frage ist zugleich die Antwort auf die Frage danach, was das Zentrum der Reformation ist – und ob sie überhaupt ein Zentrum hat und nicht vielmehr viele?

Viele Protestanten werden sich darauf beziehen, dass die Entdeckung der Rechtfertigung des Sünders im Zentrum steht und werden, näher befragt, auf die vier ‚*particulae exclusivae* – die Ausschlußwendungen‘ verweisen. Es handelt sich um die Wendungen, die auf die Frage nach dem Grund der Rechtfertigung den Glauben, Christus, die Gnade, und das Wort (der Schrift) benennen (*sola fide; solus Christus; sola gratia; sola scriptura* bzw. *solo verbo*) und damit alle anderen Gründe, insbesondere das Werk des Menschen, ausschließen: ‚Allein‘ der Glaube, die Gnade, Christus, das Wort rechtfertigen den Menschen. Darauf weist auch der EKD-Text ‚Rechtfertigung und Freiheit‘<sup>1</sup> mit Nachdruck hin und erhebt den Anspruch, damit

1 Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017, Gütersloh 2014. Ich werde im Folgenden kritisch Bezug nehmen auf diese Veröffentlichung. Dabei ist mir klar und ich weise ausdrücklich darauf hin, dass das Ergebnis einer Kommissionsarbeit nicht den Kommissionsmitgliedern jeweils individuell zugerechnet werden kann, sondern an vielen Stellen einen Kompromiss darstellt, den mit Sicherheit mindestens manche Mitglieder der Kommission nur mit Bauchschmerzen mittragen konnten; einige der Kommissionsmitglieder haben den hier geäußerten Einwänden in ihren sonstigen Veröffentlichungen Rechnung getragen (z.B. Volker Leppin, s.u.).

zugleich etwas zur Geltung zu bringen, was – als Freiheitsimpuls – auch heute noch plausibel und bedenkenswert ist<sup>2</sup>; aber: ist unser Verständnis von Freiheit wirklich dasjenige Luthers?<sup>3</sup>

Und wie rechtfertigt sich die Konzentration auf Luther – muss man nicht die vielen parallelen Entwicklungen – die Schweizer Reformatoren, die Bauern, die ‚Schwärmer‘ – mit einbeziehen, um das eigentümliche Phänomen ‚der‘ Reformation zu erfassen?<sup>4</sup> Hat dann nicht Thomas Kaufmann recht, wenn er darauf hinweist, dass es mitnichten eindeutig ist, was das Zentrum der Reformation ist<sup>5</sup>, und zwar bereits zur Zeit Luthers selbst

2 Zum Sinn der Bezugnahme auf das Freiheitsverständnis der Reformation: ebd. 98–104.

3 Diese Frage wird in der genannten Veröffentlichung durchaus angedeutet und festgestellt, dass das Freiheitsverständnis Luthers „nicht einfach bruchlos mit einem neuzeitlichen Freiheitsverständnis zu identifizieren“ sei, aber doch „in enger Beziehung zur europäischen Freiheitsgeschichte“ stehe (Zitate 98, vgl. 101f.) – hier wird die etwa von Marcuse und anderen vorgetragene Kritik, nach der das Verständnis der Freiheit als kontrafaktischer Zuspruch und als ‚innere‘ Freiheit (im Unterschied zur äußeren Gebundenheit) eher ein Hindernis der europäischen Freiheitsgeschichte als deren Beförderung war, abgebildet (Herbert Marcuse, *Autorität und Familie*, in: *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1969, 55–156); dazu: Notger Slenczka, *Neuzeitliche Freiheit oder ursprüngliche Bindung? Zu einem Paradigmenwechsel in der Reformations- und Lutherdeutung*, in: Notger Slenczka; Walter Sparr (Hgg.), *Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers*; Festschrift für Jörg Baur zum 75. Geburtstag, Tübingen 2005, 205–244. Vgl. auch die Auslegung der Freiheitsschrift: Slenczka, *Freiheit von sich selbst – Freiheit im Dienst – zur Freiheitsschrift*, in: Christine Axt-Piscalar (Hg.), *Dimensionen christlicher Freiheit. Beiträge zur Gegenwartsbedeutung von Luthers Theologie*, Leipzig 2014, 81–118, vgl. auch die anderen Beiträge in diesem Band.

4 Das erwähnte Papier tut das nur am Rande, aber es handelt sich schließlich auch nicht um eine reformationsgeschichtliche Abhandlung: a.a.O. 11–23. Es ist nicht möglich, die folgenden programmatischen Ausführungen im Rahmen des zur Verfügung stehenden Raumes zu befußen und auch nur mit einem Grundstock der einschlägigen Literatur abzugleichen. Da dem Ganzen ein Modell der Reformulierung reformatorischer Einsichten zugrunde liegt, dessen Teile ich in gelegentlichen Aufsätzen vorgestellt habe, verweise ich häufiger als eigentlich angemessen auf eigene Arbeiten; dort findet sich wenigstens ausgewählte Literatur. Der Blick auf die historische Reformationsforschung konzentriert sich exemplarisch auf die Position Thomas Kaufmanns, gerade weil sie sich – auf den ersten Blick – einem systematischen Zugriff gegenüber sehr spröde verhält – vgl. dazu auch den ‚Vorbehalt‘ unter 7., unten S. 40.

5 Kaufmann schlägt daher in der Auseinandersetzung mit der Annahme, dass das Phänomen ‚der‘ Reformation nur im Plural (‚die‘ Reformationen) fassbar sei, vor, von einer zwar letztlich einheitlichen, aber jeweils spezifisch kontextualisierten Bewegung auszugehen, in der eine Antwort auf die Heilsfrage des Menschen untrennbar mit einer Kirchenkritik verbunden ist, wobei aber gilt, dass es diese Einheit nur „in, mit und unter“ der jeweils spezifischen Kontextualisierung und im klärenden Prozess der Auseinandersetzung der Kontextualisierungen überhaupt gibt (Thomas Kaufmann, *Der Anfang der Reformation.*

nicht: Luther selbst ist in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern immer wieder gezwungen, sich gegen Fehldeutungen seiner Intentionen abzugrenzen: Denn viele von ihm als häretisch betrachteten Positionen berufen sich auf Luthers Werke und erheben den Anspruch, ihn besser zu verstehen, als er sich selbst versteht, den ‚jungen‘ gegen den ‚alten‘ Luther zur Geltung zu bringen – so etwa Zwingli; die Bauern; Karlstadt und andere.<sup>6</sup>

Es ist aber nun auch weitergehend nicht so, dass damit ‚Fehldeutungen‘ des Anliegens Luthers dem einsinnig klaren Selbstverständnis Luthers gegenüberstünden.<sup>7</sup> Der bemerkenswerte Vorschlag eines gegenwärtigen Theologen, einfach einmal die Texte der Reformation zu lesen, um Klarheit herzustellen, mag ein individuelles Defizit lösen, bleibt aber als Antwort auf die Frage nach dem ‚Wesen‘ der Reformation oder dem Zentrum der Theologie Luthers hermeneutisch unreflektiert. Denn der Rückgang auf ‚die Texte selbst‘ und die Beschäftigung mit dem Selbstverständnis Luthers führt lediglich auf den Grund der Vielfalt der damaligen und gegenwärtigen Deutungen: Auch Luther für sich selbst ist von Anfang an ein in sich vielfältiges Phänomen, er ist lebenslang mit beständigen Vollzügen der Selbstreflexion und der Selbstdeutung befasst, die mitnichten auf einen eindeutigen Nenner zu bringen sind. Am Anfang steht also nicht etwas Klares und Eindeutiges, sondern am Anfang steht eine Vielfalt der Interpretationen: zunächst die Selbstinterpretationen Luthers, dann die Deutungen und Inanspruchnahmen Luthers durch die Humanisten, das Reformmönchtum, die Bauern, die Ritter, die Städte. Diese Interpretationen des reformatorischen Anliegens schlagen dann selbst wieder zurück auf die Selbstdeutung Luthers, der erst allmählich, im Umgang mit diesen Fremdwahrnehmungen, in Abgrenzung und Aufnahme sich über sich selbst klar wird.<sup>8</sup> Und erst nach und nach legt sich der Staub und es stellt sich heraus, was eigentlich das Zentrum

Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung, Tübingen 2012, hier 15–24). Dies verdient in Erinnerung gerufen zu werden angesichts der eigentümlichen Behauptung, Kaufmann vertrete mit der Rede von ‚Reformationen‘ ein ‚dekonstruktivistisches‘ Modell einer auf Einheit verzichtenden Reformationsdeutung – das tut er ganz ausdrücklich nicht: vgl. ebd. 3.

6 Kaufmann hat diese Beobachtung erstmals in seiner Dissertation vorgetragen (ders., *Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528*, Tübingen 1992, hier bes. 83 Anm. 554; 82–95; 103f.; 130–142 u.ö.) und dann etwa in den unter dem Titel ‚Der Anfang der Reformation‘ versammelten Studien entfaltet (Anm. 5).

7 Dazu wieder erhellend: Kaufmann, *Anfang* (Anm. 5) 589–605, hier bes. 596–602.

8 In der differenzierten Darstellung der Bedeutung der Mystik im Denken des frühen Luther hat Volker Leppin diesen Prozess der Selbstdeutung exemplarisch nachgezeichnet: ‚Omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit‘. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese, in: ARG 93 [2002] 7–25, bes. 23f.

der Theologie Luthers, und was eigentlich die Reformation und was eigentlich das Luthertum ist – aber auch das eben nicht so, dass man nun weiß, was am Anfang war, sondern so, dass im Streit sich diese Identität erst klärt und herstellt: indem sich zentrale Interpretationsmodelle ausbilden und – im Laufe eines Debattengangs und oft lediglich durch eine autoritative Entscheidung – durchsetzen und fortan als ‚das‘ Lutherische oder als Essenz der Reformation wirksam und zum hermeneutischen Schlüssel der Ursprünge werden.

Man kann das am Beispiel der Ausbildung der konfessionellen Identität des Luthertums klarmachen: Was ‚lutherisch‘ und was ‚die Reformation‘ ist, stellt sich erst im Verlauf der abgrenzenden Klärungen heraus, die in vielen Streitgängen zwischen ‚Philippisten‘ und ‚Gnesiolutheranern‘ um die Deutung des Lutherischen zur Konkordienformel und zum Konkordienbuch führen. Es geht hier nicht um die Bewahrung oder Bestreitung einer bereits vorhandenen, eindeutigen Identität, sondern im Verlauf der Streitigkeiten stellt sie sich erst heraus. Eindeutigkeit bezüglich der Lutherischen Identität gibt es erst seit 1580. Aber auch diese Eindeutigkeit täuscht, und zwar einerseits in der Abgrenzung gegen die Folgeentwicklung: Die innerlutherischen Schulauseinandersetzungen des 17. Jahrhunderts drehen sich vielfach um die Deutung und Vereindeutigung eben dieser nur scheinbar klaren und unmissverständlichen Identität.<sup>9</sup>

Andererseits täuscht die Eindeutigkeit der im Laufe der Auseinandersetzungen zwischen 1548 und 1580 gewonnenen Identität des Lutherischen auch im Blick auf die Vorgeschichte: auch hier ist die Grenze mitnichten so eindeutig, dass erst nach 1548 die Streitigkeiten begannen, deren Lösung dann die Konkordienformel dokumentiert, während zuvor eine eindeutige Linie der Theologie Luthers als Kriterium Lutherischer Identität und als Maßstab der Auseinandersetzungen herrschte: bekanntlich haben alle Streitgänge nach 1548 ihren Vorlauf in Auseinandersetzungen zwischen Melancthon- und Lutherschülern in den 20er und 30er Jahren, die lediglich durch die Autorität der Schulhäupter am expliziten Ausbruch gehindert, aber mitnichten inhaltlich geklärt wurden; sie kamen eben dann zum Ausbruch, als seit 1546 die Massivität Luthers die Schreibfedern nicht mehr

<sup>9</sup> Vgl. hier nur: Jörg Baur, Auf dem Weg zur klassischen Tübinger Christologie, in: Luther und seine klassischen Erben, Göttingen 1993, 204–276; Ulrich Wiedenroth, Kryptis und Kenosis. Studien zu Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jahrhundert, Tübingen 2012. Der ‚Tübinger-Gießener Streit‘ ist einer der bekanntesten, aber mitnichten der einzige derartige Streitgang innerhalb der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts.

bremste und politische Rücksichten nach den wechselvollen Auseinandersetzungen des Schmalkaldischen Krieges und nach dem Frieden von 1555 ihren Charakter wechselten. Und auch in den vorausgehenden 20er Jahren hat man es, wie gesagt, mit einer Reihe von Streitgängen – Ritter; Bauern; Spiritualisten; Zwingli/Ökolampad; Erasmus – zu tun, in denen sich erst klärt, was eigentlich die Reformation – und auch: was die Theologie Luthers – ist.<sup>10</sup>

Das wäre bei einem Blick auf die reformierte Tradition noch deutlicher erkennbar; es legt eine Verallgemeinerung nahe: ‚die‘ Reformation gibt es in der Tat nicht, sondern es gibt sie ausschließlich im Konzert der Interpretationen eines Impulses, der erst im Verlauf dieser Interpretationen sich über sich selbst klar wird.<sup>11</sup> Die Feststellung der Pluralität und Kontextualität des Phänomens und seiner Rezeption bedeutet dabei aber gerade nicht, dass man auf die Frage nach seiner Einheit oder auch nach einer angemessenen Deutung verzichtet (dazu unten 2.), wohl aber, dass man die Frage nach der Einheit und der angemessenen Deutung des Phänomens und die Antworten darauf nicht abseits der Pluralität und Kontextualität stellen und gewinnen kann – hinter die hermeneutischen Einsichten, die Troeltsch etwa in seiner Wesensschrift skizziert hat, sollte man nicht ohne Not zurückfallen. Wenn das endlich einmal zu Verständnis und Bewusstsein käme und den Versuchen ein Ende machte, das Wesen der Reformation ohne Abarbeitung an den vielfältigen Kontexten, in denen sie sich im 16. Jahrhundert und in der Rezeptionsgeschichte darstellt, eineindeutig festzustellen – dann wäre damit ein Niveaugewinn erreicht, der dem weiteren Verlauf der Reformationsdekade nur guttun würde.

## 1.2 Historische Vieldeutigkeit als Eröffnung gegenwärtiger Rezeptionsperspektiven

Der dogmatisch selbstgewisse, aber hermeneutisch naive Griff nach ‚dem‘ Zentrum der Reformation lässt die interne Vielgestaltigkeit und Vielschichtigkeit dieser Bewegung außer Acht. Denn es ist nicht zufällig, dass die Reformation Luthers vielen zeitgenössischen Strömungen als verwandt erschien und diesen die Möglichkeit bot, die eigenen, teilweise ‚politischen‘ im heutigen Sinne, Anliegen im Medium der Religion zur Sprache zu bringen – den Rittern, den Städten, den Bauern, den Humanisten und den

<sup>10</sup> Thomas Kaufmann, Geschichte der Reformation, Frankfurt u.a. 2009, hier bes. die Kap 8 und 9.

<sup>11</sup> Thomas Kaufmann, Konfession und Kultur, Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006, hier zusammenfassend bes. 25f.

Kirchenreformern.<sup>12</sup> Damit stellt sich eben auch die Frage, in welchem Sinne im Zentrum der Reformation ein um die Rechtfertigungsfrage gruppiertes „religiöses Thema“ steht, und vor allem: was genau diese Feststellung bedeutet in einer Zeit, in der alle Lebensbereiche religiös begründet und von Religion durchwoben waren? Schon angesichts dessen hat mit Recht der Versuch Widerspruch geweckt, einen ‚theologischen‘ oder ‚religiösen‘ Begriff der Reformation trennscharf fassen zu wollen und alles übrige als ‚Folgen‘ des spezifisch Religiösen oder Theologischen zu verorten, wie das das bereits erwähnte Papier tun zu können beansprucht.<sup>13</sup>

Das Abblenden der Pluralität ist auch im Sinne des Vermittlungsanliegens, das die jüngste Veröffentlichung der EKD leitet, bedauerlich: Gerade diese Vielgestaltigkeit und Vielschichtigkeit dürfte einer der Gründe dafür gewesen sein, dass diese Bewegung zeitgenössisch so wirkungsreich war, und dafür, dass sie über die Jahrhunderte und auch heute für Zugriffe aus einer Fülle von Perspektiven anschlussfähig und sogar für religiös unmusikalische Zeitgenossen faszinierend ist. Diese Möglichkeit, sich aus einer Gegenwart ins Verhältnis zu dieser Bewegung zu setzen, hängt an der Wahrnehmung dieser ursprünglichen Vieldeutigkeit, nach der die Reformation immer schon nur im Vollzug der Rezeption das geworden ist, von dem die deutende Gegenwart herkommt.<sup>14</sup> Es ist kein Verlust, dass die Frage nach dem Wesen der Reformation nicht uneindeutig beantwortbar ist, und die EKD beispielsweise ist gut beraten, wenn sie darauf verzichtet, auch nur

12 Ich verweise jetzt nur (unter dem in 7. notierten Vorbehalt) auf: Kaufmann, Geschichte (Anm. 10), hier bes. die Kap 6–8.

13 Rechtfertigung und Freiheit (Anm. 1) 14; dazu Thomas Kaufmann/Heinz Schilling, Die EKD hat ein ideologisches Luther-Bild, in: Die Welt, 24.05.2014 <http://www.welt.de/debatte/kommentare/article128354577/Die-EKD-hat-ein-ideologisches-Luther-Bild.html>, [Zugriff: 1.12.2014]; vgl. auch: Kaufmann, Geschichte (Anm. 10) 18f.

14 Vgl. die Sammlungen rezeptionsgeschichtlicher Studien: Michael Trowitzsch/Christoph Marksches (Hgg.), Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung, Tübingen 1999; Walter Sparr/Notger Slenczka (Hgg.), Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers, Tübingen 2005; Christian Danz/Rochus Leonhardt (Hgg.), Erinnerung Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, Berlin u.a. 2008. Insgesamt: Karl-Heinz zur Mühlen, Wirkung und Rezeption, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther-Handbuch, Tübingen 2005, 461–488. Vgl.: Hans Medik/Peer Schmidt (Hgg.), Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, Göttingen 2004. Zur Reformationsdeutung: Klaus Tanner (Hg.), Konstruktion von Geschichte. Jubelrede – Predigt – protestantische Historiographie, Leipzig 2012; Stefan Laube/Karl-Heinz Fix (Hgg.), Lutherinszenierung und Reformationserinnerung, Leipzig 2002; zur Lutherforschung exemplarisch: Rainer Vinke (Hg.), Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick, Mainz 2004.

innerkirchlich auf das Privilegieren einer religiösen Deutungsperspektive zu insistieren und Kritik am Deutungsvorschlag ‚Rechtfertigung und Freiheit‘ als eine Art Majestätsbeleidigung zu behandeln. Vielmehr ist diese religiöse Deutungsperspektive als eine mögliche zu profilieren und nicht *a priori*, sondern folgeweise in der Auseinandersetzung mit anderen Deutungen in ihrem Recht und hinsichtlich ihrer Überzeugungskraft auszuweisen; dies dadurch, dass sie eine Deutung und einen Umgang mit den Lebenskonflikten erschließt und ermöglicht, denen auch die gegenwärtigen Zeitgenossen nicht entgehen – dazu gleich unter 2.2.

### 1.3 Ziel des Folgenden

Ich will im Folgenden versuchen, einen Zugang zum Phänomen der Reformation zu beschreiben, der exemplarisch und sicher verbesserungsbedürftig zeigt, wie man dieser Komplexität gerecht werden könnte.<sup>15</sup> Ich greife eine These über das Wesen der Reformation auf, die im 19. Jahrhundert leitend war und die die Reformation nicht als theologisches, sondern als welt- und geistesgeschichtliches Ereignis in Anspruch nimmt. Diese etwa von Hegel und Troeltsch vorgetragene These ist eine ‚Perspektivenidee‘ oder, mit Troeltsch zu sprechen, ein ‚divinatorischer‘ Zugriff, der ein Gebiet durch eine Perspektive erschließt. Ich werde zunächst diese These vorstellen (2.1.), dann die Frage nach dem Status solcher Perspektivenideen und die Frage nach der Verifizierbarkeit stellen (2.2.) und dann in zwei weiteren Abschnitten (3.–4.) fragen, inwieweit diese Perspektivenidee das Phänomen erschließt.

## 2. Die Reformation als Entdeckung der Autonomie des Subjekts? – zugleich: der Sinn des Rückgangs auf die Texte

### 2.1 Die These Hegels

Der im vorangehenden Abschnitt aufgeworfene Fragekomplex der Hermeneutik der Reformationsdeutung ist in höchst reflektierter Form bei Ernst

15 Ich beziehe mich dafür auf Phänomene, die ich bereits anderweitig beschrieben habe, und auf Texte, die ich bereits in anderen Zusammenhängen analysiert habe, vgl. dazu die Hinweise zu Beginn der folgenden Abschnitte.

Troeltsch geleistet,<sup>16</sup> der der Reformation darum epochalen Charakter zuschreibt, weil sich in ihr das Prinzip der Neuzeit – die Orientierung an der Subjektivität und ihrer Freiheit – darstellt. Zugleich aber, so die Diagnose Troeltschs, verwirklicht sich dieser Freiheitsimpuls unter den Bedingungen eines autoritären Verständnisses von Kirche, Staat und Lehre und ringt sich erst im Laufe einer komplexen Geschichte von gegenläufigen Momenten frei. Diese Deutung ist Lessing einerseits, vor allem aber Hegel andererseits geschuldet: nach Letzterem liegt die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation darin, dass sich bei Luther das Grundprinzip des europäischen Geistes auf dem Gebiet der Religion manifestiert:

„Das Prinzip des europäischen Geistes ist die selbstbewußte Vernunft, die zu sich das Zutrauen hat, daß Nichts gegen sie eine unüberwindliche Schranke sein kann, und die daher Alles antastet, um sich selbst darin gegenwärtig zu werden.“<sup>17</sup>

Dieses Prinzip der Selbsterfassung und der Selbstbestimmung und damit der nicht sinnlichen, sondern allgemeinhelfähigen Freiheit manifestiert sich im geographischen Europa im Laufe einer Geschichte, in der die Reformation eine entscheidende weltgeschichtliche Funktion einnimmt, die Hegel in seiner Philosophie der Weltgeschichte würdigt:

„Erst die germanischen Nationen sind im Christenthume zum Bewußtseyn gekommen, daß der Mensch als Mensch frei, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht; dies Bewußtseyn ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen; aber dieses Princip auch in das weltliche Wesen einzubilden, das war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere lange Arbeit der Bildung.“<sup>18</sup>

Das Prinzip der Subjektivität meldet sich, so Hegel, in der Person Luthers und ist der entscheidende Gewinn der Reformation; dort erfolgt die Transformation der objektiven Gestalt des Geistes – des Christentums, das sich in der kirchlichen Anstalt, in der gegenständlichen Lehre und in den Sakra-

16 Was heißt ‚Wesen des Christentums‘?, in: Hans Baron (Hg.), Gesammelte Schriften 2, Nachdruck 2. Aufl. Aalen 1981, 386–451; zur folgend dargestellten Deutung der Reformation durch Troeltsch vgl.: Ernst Troeltsch, Luther und die moderne Welt, in: KGA 8, Berlin/New York 2001, [53] 59–97, hier 69ff.; ders., Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, ebd. [183] 199–313.

17 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie III, § 393 [Zusatz], Theorie Werkausgabe 10,62.

18 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie Werkausgabe 12,31.

menten darstellt – in individuelle Subjektivität. Im Rekurs Luthers auf die Unvertretbarkeit des individuellen Glaubens ist die Bedeutung der Subjektivität entdeckt – so Hegel – und die Neuzeit, diese eigentümliche Epoche, die spezifisch ist für Europa, beginnt nach Hegel mit dieser Entdeckung der konstitutiven Funktion des individuellen Subjekts.

## 2.2 Wesensdeutung als Wesensgestaltung

Diese hier nur angerissene Deutung der Reformation ist bei Hegel, bei Troeltsch ganz ausdrücklich eine Deutung des Wesens der Reformation aus der Perspektive ihrer Wirkungsgeschichte und steht damit unter dem Anliegen der Fortschreibung dieses Impulses, wie Troeltsch in seiner hermeneutisch hochdifferenzierten Feststellung festhält, nach der ‚Wesensdeutung zugleich Wesensgestaltung‘ ist: Die gegenwärtige Reformationsdeutung ist immer Formulierung des Selbstverständnisses, das sich diesem Impuls verdankt und ihn mit dem Ziel der Fortschreibung dieses Impulses gegenwärtig deutet und in der Gegenwart kontextualisiert. Dabei verfährt die Gegenwart aber eben nicht beliebig; die Kirche ist gut beraten, wenn sie sich nicht einfach frei fühlt, „sich aus der Geschichte etwas herauszusuchen und zu sagen – das ist es“, wie ein gegenwärtiger Theologe leider formulierte, sondern sie ist verwiesen auf die Texte des 16. Jahrhunderts nicht nur, sondern zugleich auf die Texte der eigenen Deutung vorangehenden Deutungsgeschichte. Diese Texte der Reformationszeit wiederum sind allerdings – das ergibt sich aus dem unter 1. Gesagten – kein jeder Deutung vorgegebenes, eineindeutiges Kriterium gegenwärtiger Deutungen. Vielmehr sind sie insofern Kriterium, als sie sich unter einer gegenwärtigen Leseperspektive erschließen und mehr oder weniger leicht lesen lassen. Das Recht einer Leseperspektive ergibt sich zunächst daraus, dass sie die Texte verständlich und leicht lesbar macht.<sup>19</sup> Das Lesen der reformatorischen Ereignisse und Texte hat somit nicht den Charakter, dass aus ihnen das allen Deutungen vorausliegende Wesen der Reformation herausgeklaut werden könnte – dafür müsste man sie, wie man gern sagte, ohne ein Vorverständnis lesen können, und dass das nicht möglich ist, gehört zu den Binsenwahrheiten neuzeitlicher Hermeneutik. Vielmehr stoßen die Texte und die bisherigen Rezeptionsgewohnheiten – etwa der

19 Das gilt übrigens schon für die Bekenntnisschriften (Notger Slenczka, Die Bekenntnisschriften als Schlüssel zur Schrift, in: ders., Der Tod Gottes und das Leben des Menschen, Göttingen 2003, 65–89); aus dem Satz, dem diese Anm. angehängt ist, könnte man eine ganze Schrift hermeneutik entfalten – vgl. den eben genannten Text und: ders., Das Evangelium und die Schrift, ebd. 39–65.

Vorschlag Hegels – im gegenwärtigen Leser eine Idee zu einer gegenwärtigen Deutung an: sie werden zum hermeneutischen Schlüssel. Diese Deutungsidee hat sich dann aber dadurch auszuweisen, dass sie fähig ist zur Integration der weiteren Dokumente der reformatorischen Bewegung einerseits, und andererseits dadurch, wie sich diese Deutung der Reformation ins Verhältnis setzt zur vorausliegenden Wirkungs- und Deutungsgeschichte eben dieser Reformation. Das ist nicht das einzige Kriterium der Angemessenheit einer Leseperspektive; auf ein zweites Kriterium des Rechtes einer Deutungsidee werde ich noch zu sprechen kommen (unten 8.).

In diesem Sinne nehme ich die Einsicht Hegels als Deutungsanstoß und lasse meinen Blick leiten von diesen Deutungsvorschlägen Hegels und Troeltsch. Sie beide machen auf einen Zug der Lutherschen Theologie aufmerksam, neben dem es weitere gibt; der Versuch, die Texte von hier aus zu lesen, wird sich als weiterführend erweisen, modifiziert dann aber die Leseperspektive, die Hegel und Troeltsch vorschlagen. Die Texte Luthers lassen sich in der Tat als ‚Entdeckung des individuellen Selbstbewusstseins‘ lesen und erschließen sich, jedenfalls zu einem Teil, als Manifestation, Ausdruck und Reflexion und vor allem Neubestimmung einer Gestalt des Selbstbewusstseins; diese zentrale Einsicht Luthers ist aber etwas anders gefasst als diejenige, die Hegel vor Augen hat. Ich kann hier nur Linien skizzieren.<sup>20</sup>

### 3. Luther und die ‚Selbsterkenntnis‘

Die Einsicht Luthers, auf die Hegel sich bezieht, ist von Hegel nicht dort gewonnen, aber m.E. am besten greifbar in der Gestalt, die Luther ihr in der ersten Psalmenvorlesung 1513, also in der Frühzeit seiner akademischen Tätigkeit gibt – nur ein Beispiel.<sup>21</sup>

20 Die im Folgenden vorgetragenen Interpretationen Luthers und Bernhards habe ich in weiteren Texten genauer behandelt, etwa: Notger Slenczka, *Cognitio hominis et Dei*. Die Neubestimmung des Gegenstandes und der Aufgabe der Theologie in der Reformation, in: Heinz Schilling (Hg.), *Der Reformator Martin Luther 2017 – eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme*, München 2014, 205–229.

21 Ausführlich entfaltet in: *Die Seele und ihre passionen*. Luther im Gespräch mit der vorreformatorischen Anthropologie, in: J. Dierken (Hg.), *Leibbezogene Seele?*, Berlin u.a. 2014, 46–69, zur hier interpretierten Passage: 55–65.

### 3.1 Die Erste Psalmenvorlesung – der Psalm als Medium der Selbsterkenntnis

Luther befasst sich hier in der Auslegung von Psalm 1 mit dem Lob des Gerechten, der nach diesem Psalm ‚über dem Gesetz des Herrn grübelt Tag und Nacht‘ (‚*in lege eius meditatur die ac nocte*‘); und Luther stellt das ‚meditari – grübeln über [dem Text]‘ dem ‚*imaginari* – sich vorstellen‘ und ‚*cogitare* – bedenken‘ gegenüber:

„Die Fähigkeit zum *meditari* ist eine rationale Fähigkeit. *Meditari* und *cogitare* sind nämlich etwas Unterschiedliches, denn *meditari* bedeutet hartnäckig, tief, sorgfältig *cogitare* zu tun, und ist eigentlich ein Wiederkäuen im Herzen [*ruminare in corde*]. Daher heißt *meditari* eigentlich in der Mitte [wegen ‚*medium* – Mitte‘] bewegen oder in der Mitte und im Innersten bewegt werden [*in medio et intimo moveri*]; wer also innerlich und sorgfältig denkt [*cogitat*], fragt, erwägt, der meditiert.“<sup>22</sup>

Was heißt ‚das Gesetz *meditari*‘ – fragt Luther. Dieses *meditari* des Gesetzes hat die Liebe zum Gesetz zur Voraussetzung, so Luther, denn nur über dem, was wir lieben, grübeln wir sorgfältig, während wir über das, was wir hassen oder was uns gleichgültig ist, leicht hinweggehen.

*Cogitare* und *meditari* sind hier einander nicht einfach entgegengesetzt, sondern das *meditari* ist gleichsam ein ‚tiefergelegtes‘ *cogitare*, in dem die Instanz des Herzens oder des ‚Inneren‘ mitbetroffen ist. Das ‚*meditari*‘ vollzieht sich „nicht im Mund oder auf der Zunge, auch nicht in den Häuten des Herzens, sondern drinnen in der Mitte und im innersten Mark des Herzens.“<sup>23</sup>

Das *meditari* des Gesetzes ist keine bloß oberflächliche, kognitive Kenntnisnahme, es ist auch nicht ein Wollen; sondern dies *meditari* verbindet Luther mit einer ins Extrem ausgearbeiteten Bußtheologie: der Gerechte meditiert, indem er ein ‚*accusator sui* – ein Ankläger seiner selbst‘ ist. Das *meditari* des Gesetzes vollzieht sich im emotionalen Akt der ‚*contritio* – der im Bußsakrament erforderlichen ‚Zerknirschung‘ über die Sünde‘. Das ins Herz gehende *meditari* über dem Gesetz ist die *contritio*; es ist ein *cogitare*, bedenken, das in eine emotionale Selbstwahrnehmung am Leitfaden des Gesetzes übergeht, die er, die Kommentierung des Ps 1 abschließend, in einem *corollarium* (exkursartige Anmerkung) zum Stichwort ‚*iudicium* – Gericht / Urteil‘ entfaltet:

22 Luther, *Dictata super Psalterium*, WA 55; 11,26–12,5 (alle Übers. hier und im ff. N.Sl.)  
23 Ebd. 30,28f.

„[...] was unsere Scholastiker in theologischer Terminologie die Akte der Buße [actus penitentiae] nennen, nämlich: sich selbst mißfallen, verabscheuen, verurteilen, anklagen, der Wille anzuklagen, sich zu strafen, zu tadeln und mit innerer Bewegung [cum affectu (korr. aus effectu)] das Böse zu hassen und sich selbst zu zürnen, das nennt die Schrift mit einem Wort ‚Urteil‘ [...] So ist insgesamt das Sein, die Heiligkeit, die Wahrheit, die Gutheit, das Leben Gottes etc. nicht in uns, wenn wir nicht erst nichts, unheilig, Lügner, böse und tot vor Gott werden [...]“<sup>24</sup>

Dieses *meditari* des Gesetzes, das aus der Liebe zum Gesetz kommt, ist daran erkennbar, dass es die Gestalt der ‚*accusatio suiipsius* – der Selbstanklage‘ hat: die Erkenntnis des Gesetzes ist nicht intentional verfasst – orientiert sein über den Sachgehalt der Forderungen – sondern reflexiv: Erkenntnis des Gesetzes ist Selbsterkenntnis. Das hat viele Implikationen; für mein leitendes Anliegen ist entscheidend, dass hier wie in den anderen einschlägigen Texten erkennbar wird: es geht nicht nur um die Beschreibung einer thematischen Selbsterkenntnis, sondern es geht bei diesem negativen Selbstverhältnis der Buße um eine vorthematische Intensität dieses negativen Selbstverhältnisses, für die er zum Begriff des affectus greift und den emotionalen Mehrwert in Anspruch nimmt, die die affektiven Begriffe ‚Zorn‘, ‚Hass‘ etc. enthalten (vgl. im Zitat oben: „mit innerer Bewegung das Böse zu hassen und sich selbst zu zürnen“). Der Unterschied zur thematischen Selbsterkenntnis liegt nach Luther darin, so könnte man jetzt im einzelnen zeigen, dass dieses emotionale Selbstverhältnis nicht gewählt ist, sondern das Subjekt überfällt, wenn es ‚*meditari*‘ tut mit Bezug auf das Gesetz.

Luther kommt es offensichtlich darauf an, den religiösen Akt nicht als gegenständliches Erkennen, sondern als eine den Menschen im Innersten erfassende Bewegung des Selbstverhältnisses bzw. der Selbsterkenntnis zu beschreiben. Das göttliche Gesetz und das göttliche Wort insgesamt ist nicht dann erfasst, wenn es als Quelle von Erkenntnissen oder von Handlungsanweisungen verstanden ist – das wäre ‚*cogitare*‘, oder übersetzt in eine gängige Kategorie: ‚*fides historica* – Tatsachenglaube‘. Verstanden ist das Gesetz dann, wenn es erstens zur Quelle einer Selbsterkenntnis wird, die aber zweitens der Mensch nicht vollzieht, sondern die sich an ihm vollzieht. Der religiöse Akt ist nicht dem *cogitare* verwandt, sondern dem Überfallartigen des Affekts, der ‚*passio* – Leidenschaft‘. Und diese *passio* ist eine Gestalt der emotionalen Selbsterkenntnis: ‚*contritio* – Zerknirschung; ‚*odium sui* – Selbsthass;

24 Ebd. 37,10–13. 19–21. 26–30; vgl. auch 26.

und genau dies negative Selbstverhältnis ist gemeint, so Luther, wenn die Tradition vom ‚Jüngsten Gericht‘ oder von der ‚Hölle‘ spricht.

Und genau dies ist es, was er in den 95 Thesen einschärft – darum sind die 95 Thesen von so ungeheurer Bedeutung und das (angebliche) Datum ihrer Veröffentlichung ein geeigneter Anlass der Reformationserinnerung. Darum sind sie bedeutsam: Weil sie in eine nicht-institutionelle, lebensbegleitende Bewegung der Selbstreflexion einweisen. Diese Bewegung der Selbstreflexion ist christentumsgeschichtlich und weltgeschichtlich bedeutsam – und zwar, so wird sich zeigen, nicht als reformatorische Neubildung, sondern als Wiederentdeckung eines Grundanliegens des christlichen Glaubens.

Die These wäre also die, dass diese von Troeltsch und Hegel auf Luther zurückgeführte Linie, nach der in der Reformation die Entdeckung der Subjektivität sich vollzieht, in dem Sinne die Texte erschließt, als sie Luthers eigentümliches und seine gesamte theologische Entwicklung begleitendes Insistieren darauf, dass die religiösen Gehalte des christlichen Glaubens angeeignet werden wollen, gerecht wird und auf den Begriff bringt; es geht dann darum, dass die religiöse Überlieferung in eine Form des individuellen Selbstverständnisses und des Selbstvollzuges ‚übersetzt‘ werden muss. Hier wäre nun, wenn man die Kraft dieser These zur Integration der Texte prüfen wollte, der Deutung des Verhältnisses von Glaubensvollzug und –gegenstand nachzugehen, die sich in den Texten Luthers in der Folgezeit manifestiert, und es wäre dabei auch zu fragen, wie sich die Gegeninstanzen, die diese These nicht bruchlos integrieren kann – das Insistieren auf dem ‚*extra nos*‘ etwa –, einfügen.

Diese zuletzt genannte Problemstellung ist eingefahren und bekannt; ich lasse mich daher nicht auf diese Schützengräben ein, sondern folge einer anderen Linie. Denn man sieht gerade dann, wenn man die Erste Psalmenvorlesung unter dieser Perspektive liest, dass dieser Gedanke Luthers – Religion ist vorthematisches Wissen um sich selbst – eine produktive Aufnahme einer weiter zurückreichenden Geschichte der Verständigung über das Wesen des Christentums darstellt;<sup>25</sup> ich folge diesem Verweis nur im knappen Zugriff auf exemplarische Positionen:

### 3.2 Bernhard von Clairvaux – Gotteserkenntnis durch Selbsterkenntnis

Dieses Insistieren darauf, dass Religion nicht Erkennen von göttlichen Gegenständen, sondern Selbsterkenntnis ist, und dass diese Selbsterkenntnis

25 Zur Verortung Luthers vgl. Volker Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006.

kein thematisches Erkennen, sondern ein vorbewusster, vorthematischer Akt ist, der den Menschen überfällt mit der Kraft der Emotion – diese Einsicht hat Luther nicht erfunden, sondern er übernimmt sie von Bernhard von Clairvaux,<sup>26</sup> den er gerade in der Zeit der Ausarbeitung seiner Ersten Psalmenvorlesung sehr genau liest und in der Auslegung des Psalters ausdrücklich heranzieht. Hier trifft er auf eine Position, die die Gotteserkenntnis und die Selbsterkenntnis nicht nur engstens verschränkt; vielmehr erklärt Bernhard die Selbsterkenntnis zur Voraussetzung der Gotteserkenntnis; noch genauer müsste man sagen: In der Selbsterkenntnis liegt die Gotteserkenntnis.

Auch Bernhard geht es, wie Luther, um eine Selbsterkenntnis, die eine Gestalt der Demut, genauer: der ‚*contritio* – der Zerknirschung‘ ist:

„Ich wünsche deshalb, daß eine Seele zuallererst sich selbst erkennt [...] Durch eine solche Erfahrung und in einer solchen Ordnung gibt sich Gott auf heilsame Weise zu erkennen, wenn sich der Mensch zuerst in seiner Bedürftigkeit erfährt und dann zum Herrn ruft. [...] Eben auf diese Weise wird deine Selbsterkenntnis ein Schritt (*gradus*) zur Gotteserkenntnis sein; und in seinem Bild, das in dir wiederhergestellt wird, wird er selbst zu sehen sein.“<sup>27</sup>

Genau um dieses jede Gotteserkenntnis begründende Wissen um sich selbst geht es in der Demut, zu der Bernhard seine Mönchsbrüder in Predigten, die geniale Seelenleitung sind, anzuweisen sucht, denn auch hier: Von der Selbsterkenntnis im Modus der ‚*humilitas* – Demut‘ wird man im Hören der Predigt oder im Lesen der Schrift ergriffen.

26 Vgl. zu Luthers Verhältnis zur Mystik nur: oben Anm. 20; sodann die Beiträge in: Berndt Hamm/Volker Leppin, *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen 2007, darin bes: Sven Grosse, *Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie*, aaO. 187–235, der das ‚*pro me*‘ als den Beitrag der Mystik zum Denken Luthers bestimmt und darin zu demselben Ergebnis kommt wie der vorliegende Beitrag. Zum Verhältnis Luthers speziell zu Bernhard: Ulrich Köpf, *Monastische Traditionen bei Martin Luther*, in: Christoph Marksches (Hg.), *Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung*, Tübingen 1999, 17–35; ders., *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tübingen 1980; zum Verhältnis zu Luther auch: Theo Bell, *Divus Bernardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften*, VIEG 148, Mainz 1993; zu den hier im Folgenden analysierten Passagen aus Luthers *Dictata*: 42–81.

27 Bernhard von Clairvaux, *Sermones in Canticum Canticorum, Sermo 36*, aus IV,5 und 6 (Werke V,568–571); Übersetzung nach dieser Ausgabe, nötigenfalls stillschweigend korrigiert.

Alle Feinheiten muss ich hier weglassen;<sup>28</sup> Luther ist mit seiner Einsicht nicht allein, sondern auch bei Bernhard geht es im christlichen Glauben wesentlich um Selbsterkenntnis, und auch hier geht es wieder um eine Selbsterkenntnis, die ihren Ort nicht in der Helle des thematischen ‚Wissens über‘ sich selbst hat, sondern im Halbdunkel der ‚*contritio* – Zerknirschung‘.

### 3.3 Das Bußsakrament

Damit bewegen wir uns im Rahmen der mönchischen Seelsorge und, zwei Jahrhunderte nach Bernhard, im Rahmen des Bußsakraments, das ich persönlich als die wichtigste Kulturleistung des Christentums im westlichen Europa betrachte. Bekanntlich wird mit dem Vierten Laterankonzil 1215 die jährliche Beichtpflicht verordnet:<sup>29</sup> Einmal im Jahr mussten alle religionsmündigen Menschen zum Bußsakrament gehen, und das heißt: die Selbsterforschungskultur, die das Mönchtum bereits lange vor Bernhard ausgebildet hatte, wurde – jedenfalls der normativen Idee nach – allgemein. Und es handelt sich in der Tat nicht einfach um ein Instrument zur Sozialdisziplinierung. Denn der Idee nach ist das Verhältnis von Beichtkind und Beichtvater nicht so strukturiert, dass der Beichtvater Repräsentant der Öffentlichkeit, Staatsanwalt oder Richter ist, der die Abgründe der Seele des Beichtkinds erforscht und erkennt; er hat vielmehr die Aufgabe, im unverbrüchlichen Schweigen und in der Privatheit des Gesprächs das Beichtkind zur Erkenntnis der Wahrheit seiner selbst, in das Selbstverhältnis der ‚*contritio* – Zerknirschung‘ zu leiten. Es geht gerade nicht darum, dass der Beichtvater erkennt und urteilt, sondern das Beichtkind muss sich selbst erkennen, um eigens ‚*contritio* – Zerknirschung‘ empfinden zu können.

Die jährliche Beichtpflicht etabliert also eine Kultur der Selbsterkenntnis. Und genau dies steht auch im Zentrum der Reformation; sie ist unter dieser Perspektive lediglich die Ausweitung und Ent-Institutionalisierung dieser Kultur der Selbsterforschung; nicht mehr einmal im Jahr ist diese Selbsterforschung angesagt, sondern der gesamte Lebensvollzug tritt unter das Vor-

28 Dazu: Slenczka, *Cognitio* (Anm. 20).

29 Dazu die grundlegende Abhandlung zum mittelalterlichen Bußwesen bis 1215: Martin Ohst, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im hohen und späten Mittelalter*, Tübingen 1995. Zur Theologendiskussion: Reinhard Schwarz, *Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie*, Berlin 1968. Ferner unüberholt: Karl Müller, *Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrhunderts*. In: ders. u.a. (Hgg.), *Theologische Abhandlungen (FS C.v. Weizsäcker)*, Freiburg 1892, 289–320. Ferner: L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und Theologie der Schlüsselgewalt*, Münster 1960.

zeichen der *contritio*, das heißt: Einer beständigen negativ wertenden Wahrnehmung des eigenen Lebensvollzuges: „Als Jesus Christus sagte: Tut Buße, da wollte er, dass unser ganzes Leben eine Buße sei.“

Damit wird deutlich, dass es zum Verständnis dessen, was ‚Reformation‘ ist, eben nicht genügt, dass man ein an den *particulae exclusivae* – den *solutio*-Prinzipien‘ orientiertes abstract zusammenstellt, sondern es ist nicht nebensächlich, dass Luther sich in einer Abarbeitung am Sinn des Bußsakraments vom vorreformatorischen Kirchenwesen losringt: der institutionelle Kontext des Bußsakraments ist in dem Sinne wichtig, als eine (!) Wirkung der Reformation darin besteht, dass die aneignende Selbstreflexion, die sich im 1215 verallgemeinerten Bußinstitut vollzieht, nun von diesem Institut selbst abgelöst wird und in dieser noch einmal verallgemeinerten Form den christlichen Lebensvollzug tagtäglich bestimmt. Das gilt unbeschadet dessen, dass in den protestantischen Territorien die Grundzüge des Bußinstituts bis hin zur Beichtpflicht vor dem Empfang des Sakraments zunächst bestehen bleiben, und es gilt unbeschadet dessen, dass dies nicht die einzige Deutungshinsicht ist, unter der sich die Theologie Luthers oder das Wesen der Reformation erschließt – aber es ist ein wichtiger Aspekt, in dem sich die Deutung Hegels und Troeltschs profilieren lässt: Die Reformation ist darin bedeutsam, dass sich hier eine ent-institutionalisierte Form der Selbstreflexion etabliert, die vorreformatorische Frömmigkeitsgestalten, gerade aus der Mystik, aufnimmt und in der Folgezeit die biblischen Texte und die traditionellen Frömmigkeitstraditionen als Instrumente und Medien diesem Vorgang der Selbstreflexion und -deutung einzeichnet – genau dies ließe sich eben an der Psalmenauslegung, am Schriftverständnis Luthers, an seinem Umgang mit der Liturgie, den Sakramenten, oder auch in der Gestaltung der Medien der individuellen Frömmigkeit aufweisen.

Dies bleibt, Luthers Unterscheidung aufnehmend, auf der Ebene des ‚Gesetzes‘. Aber dies ist der unverzichtbare Hintergrund, vor dem sich dann das spezifisch Reformatorische profiliert: Es handelt sich im ‚Evangelium‘ um einen besonderen Umgang mit der Problematik der im Bußsakrament beheimateten Selbsterkenntnis. Unter dem Titel der ‚Rechtfertigung sola fide‘ geht es um den Umgang mit der Einsicht, dass der Mensch, der es mit der eigenen, im Lebensvollzug erworbenen Identität nicht aushält, sich mit der fremden und doch für ihn gültigen, weil ihm zugesprochenen Identität Christi beschenkt weiß. Es geht eben auch hier wesentlich um Selbsterkenntnis – aber eben um eine bestimmte, alle gängigen Identitätskonstrukti-

onen durchbrechende ‚cognitio sui ipsius ab extra – eine Selbsterkenntnis aus dem anderen seiner selbst‘.<sup>30</sup>

Ich lasse das stehen und gehe historisch noch einen Schritt weiter zurück:

### 3.4 Augustin und die Scham

Letztlich geht diese Aufmerksamkeit auf die individuelle Subjektivität, wie fast alles im westlichen Europa, zurück auf Augustin, auf den sich gerade auch Bernhard von Clairvaux einerseits und die monastische Bußtheologie insgesamt deutend bezieht. Augustin hat insbesondere in seinen Beiträgen zum Verständnis des Willens, dann aber insbesondere in den *Confessiones* und in *De Trinitate* ein Verständnis der individuellen Subjektivität ausgearbeitet, das darin seine Besonderheit hat, dass es nicht begrifflich geleitet ist, sondern einer intensiven Selbstreflexion und dem Bemühen um eine phänomengerechte Selbstbeschreibung entspringt, von der her Augustin die ihm überkommene anthropologische Terminologie neu justiert.<sup>31</sup> Ich konzentriere mich auf eine einzige exemplarische Passage aus den *Confessiones*, aus Buch 8, das in der Beschreibung der berühmten Gartenszene ausmündet, in der sein Weg zu Gott zu einem vorläufigen Ziel kommt.<sup>32</sup> Augustin beschreibt hier den Zustand, dass ihm im Sinne der kognitiven Einsicht bereits von seinem neuplatonischen Erbe her die Wahrheiten über Gott und auch über den Logos einsichtig sind; er beschreibt den Zustand, dass ihm auch einsichtig ist, was von ihm gefordert ist – nämlich die unzweideutige Hingabe des gesamten Lebens an ein Ziel, und das heißt für ihn: Die Aufgabe seiner Konkubine. Er beschreibt dies allerdings als den Zustand eines Zwiespaltes des Willens, beschreibt sich als gebunden an die Welt und als unfähig, seinen Willen zu regieren. Was ihm fehlt, so konstatiert er, ist nicht die Einsicht in das, was er soll, sondern er ist unfähig, zu wollen, was er soll.<sup>33</sup>

Die eigentliche Wandlung des Willens vollzieht sich in zwei Schritten, deren erster in der Überzeugungskraft eines fremden Bekehrungserlebnisses

30 Notger Slenczka, Die Rechtfertigung des Sünders, in: ders., *Der Tod Gottes und das Leben des Menschen*, Göttingen 2003, 210–226.

31 Dazu nur die fabelhafte Studie von Roland Kany, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu ‚De trinitate‘*, Tübingen 2007, hier 405–534, bes. 507ff., hier 531–534.

32 Im Blick ist damit Augustin, *Confessiones* Buch 8, IV,9–XII,30; die im Folgenden referierte Passage: VI,14–VII,16.

33 *Confessiones* Buch 8, V,11–V,12.

seinen Ursprung hat – Augustin beschreibt, wie er durch die Erzählung von zwei jungen Männern, die nach der zufälligen Lektüre der Vita Antonii den Staatsdienst aufgaben und Mönche wurden, erschüttert wurde; und er beschreibt die Erschütterung mit folgenden Worten, auf die es ankommt:

„Dies erzählte Ponticianus. Du aber, Herr, hast mich während seiner Worte gewaltsam gegen mich selbst zurückgewendet, mich hinter meinem Rücken hervorholend, wo ich mich niedergelassen hatte, weil ich nicht aufmerken wollte auf mich selbst, und du hast mich vor mein Angesicht gestellt, dass ich sähe, wie schändlich ich sei, wie verdreht und schmutzig [...] Und ich sah und erschrak und es gab keinen Ort, an den ich vor mir selbst fliehen könnte.“<sup>34</sup>

Das ist eine ungeheuer kunstvolle Beschreibung, denn in gewisser Weise sind wir alle in unserem Rücken: unser Gesicht sehen wir nicht, sondern wir sehen mittels unseres Gesichts, stehen also in der Tat gleichsam hinter dem Rücken unseres Gesichts. Augustin beschreibt nicht, dass er sich erstmals sieht, sondern dass er sich erstmals *ins Gesicht* sieht. Die emotionale Selbstdentifikation mit den jungen Männern, von deren Entscheidung ihm erzählt wird – er liebt sie, sagt er im folgenden Zitat –, führt dazu, dass er sich sieht, den er, wie er schreibt, wohl kannte, aber über den er sich hinwegtäuschte und den er vergaß:

„Dann aber, je brennender ich sie [die jungen Männer, die sich bekehrten] liebte, von denen ich hörte, dass sie sich mit gesunder Leidenschaft dir ganz zur Heilung übergeben hatten, desto unsäglicher hasste ich mich selbst im Vergleich mit ihnen.“<sup>35</sup>

Dieser negativ wertende Blick auf sich selbst ist lediglich die Kehrseite der Identifizierung mit dem Guten, das ihm in Gestalt der beiden jungen Männer entgegentritt. Derjenige, der emotional vom Guten ergriffen ist – es liebt –, trennt sich von sich selbst, tritt sich selbst gegenüber und sieht sich selbst ins Gesicht. Dieser Zustand der vollendeten, täuschungsfreien Selbsterkenntnis ist ein emotionaler Zustand den Augustin als Selbsthass oder als Scham zusammenfasst.

Auch hier: Bei Augustin – darum ziehe ich ihn hier heran – kommt alles darauf an, dass dieser Vorgang keine kognitive Erkenntnis ist und nichts, was ein Mensch wählen könnte. Dass ein Mensch überhaupt zur Einsicht in die Wahrheit seiner selbst gelangt, ist, so Augustin, ein unwillkürlicher Vorgang,

34 Augustin, *Confessiones* Buch 8, VII,16 (Übers. von mir).

35 Ebd. VII,17.

der das Subjekt mit der elementaren Kraft und Unentrinnbarkeit des Gefühls überfällt: ‚*contritio* – Zerknirschung‘, oder ‚*erubescencia* – Scham‘.

#### 4. Gericht und Erlösung

Und dennoch ist hier, bei Augustin, wie auch bei Bernhard und Luther und vielen anderen, ein entscheidendes Moment an dieser Erfahrung, das Moment der Evidenz: das Bewusstsein, nun und nun erst richtig und in Durchbrechung aller Täuschungen vor sich selbst und vor seiner Wahrheit zu stehen. Und eben dieser Evidenz des ‚dies bin ich in Wahrheit und diesseits aller Täuschungen‘ trägt die Rede vom göttlichen Richter Rechnung, mit dessen Urteil der Mensch, wenn er so vor sich selbst gestellt ist, übereinstimmt – denn Gott ist, jedenfalls nach den reflektiertesten Gestalten der mittelalterlichen Gotteslehre, mitnichten da draußen irgendwo und sieht mich, sondern er ist mir innerlicher als ich mir selbst bin, wie Augustin sagt. Gott ist – so müsste man das auslegen, wenn man den Raum dazu hätte – ein Moment in meinem emotionalen Verhältnis zu mir selbst, und die explizite Rede von Gott als dem Richter bringt genau dies zur Sprache.<sup>36</sup>

Daher ist die schlimmste These, die die Schrift ‚Rechtfertigung und Freiheit‘ sich leistet, das Nachschwätzen der Behauptung, dass ‚heute‘ mit dem Problem, das die Erwartung des Jüngsten Gerichts damals bedeutete, nichts mehr anzufangen und daher die Rechtfertigungslehre ohne diesen Rahmen zu reformulieren sei.<sup>37</sup> Das liest man häufig, und es muss daher einmal mit großem Nachdruck gesagt werden: *Das! Ist! Quatsch!* und einer theologischen Stellungnahme nun wirklich unwürdig!<sup>38</sup>

Denn die Erwartung des Jüngsten Gerichts markiert vielmehr in einer Kultur der wertenden, emotionalen Selbstreflexion die Unentrinnbarkeit der

36 Auf diesen Punkt kommt es mir an, daher einige Texte, in denen ich das weiter ausgeführt habe: Notger Slenczka, *Gericht*, in: C. Breytenbach (Hg.), *Der Römerbrief als Vermächtnis an die Kirche*, Neukirchen 2012, 161–176; ders., *Problemgeschichte der Christologie*, in: E. Gräß-Schmidt u.a. (Hgg.), *Christologie*, MJTh XXIII, Leipzig 2011, 59–111; ders., *Entzweiung und Versöhnung. Das Phänomen des Gewissens und der Erlösung in Shakespeares ‚King Richard III.‘ als Hintergrund eines Verständnisses der „imputativen Rechtfertigung“ bei Luther*, in: *Kerygma und Dogma* 50 (2004) 289–319; ders., *Der endgültige Schrecken. Das Jüngste Gericht und die Angst in der Religion des Mittelalters*, in: *Das Mittelalter* 12 (2007) 105–121.

37 *Rechtfertigung* (Anm. 1) 26; 28f.

38 Zur Reformulierung des Programms einer existenzialen Interpretation, das dem Folgenden zugrunde liegt, erscheint demnächst ein Text: *Historizität und normative Autorität der Schrift. Ein neuer Blick auf alte Texte*, in: Chr. Landmesser (Hg.), [Titel noch nicht bekannt], *Vorträge der Tagung der Int. Bultmann-Gesellschaft* 2013, 2014.

Frage nach der eigenen Identität<sup>39</sup>, zu der im Bußsakrament alle Menschen angehalten und die in den genannten Positionen – Luther, Bernhard, Augustin – nur exemplarisch in ihrer existentiellen Bedeutung durchsichtig gemacht ist.<sup>40</sup> Im abendländischen Christentum steht von Augustin her die Frage nach der eigenen Identität im Zentrum. Ein Schuh wird aus den Problemen mit einem gegenständlichen Verständnis des Gerichtes als einer Art ausstehendes Ereignis, wenn man das Verhältnis umkehrt und es existential deutet: Die emotionale Selbstreflexion entspringt nicht der gegenständlichen Information, dass auf den Menschen nach dem Ende der Zeit ein Gericht wartet; vielmehr verschafft sich in der Rede vom Gericht die Tatsache Ausdruck, dass wir immer schon vorthematisch wertend um uns selbst wissen – in Erfahrungen der Scham, des Gewissens, des Stolzes etc. – und darin ausgreifen auf eine Feststellung unserer Identität jenseits aller irrtumsfähigen Urteile.<sup>41</sup> Die Erwartung eines Jüngsten Gerichts verschafft der Erfahrung der Fraglichkeit und Fragwürdigkeit menschlicher Identität eine Sprache: Diese Frage verschafft sich Ausdruck in der Rede vom ‚Jüngsten‘ – unüberholbaren – ‚Gericht‘. Eine derartige ‚existenziale‘ Deutung der Gerichtserwartung und deren Einzeichnung in eine Phänomenologie vorthematischer Selbstverständigungsvorgänge und Selbsterfahrung würde dann auch die Möglichkeit ergeben, das christliche Erbe plausibel zu erschließen, das als Umgang mit dem Jüngsten Gericht ein Umgang mit diesem anthropologischen Phänomen der identitätsstiftenden Selbstbewertung und ihrer Problematik ist.<sup>42</sup> Und von dieser Frage oder Problematik her erschließt sich allererst, was ‚Rechtfertigung‘ und ‚Rechtfertigung sola fide – allein aus Glauben‘ oder: was ‚Evangelium‘ bedeutet: dass ein Mensch nicht durch sich selbst, sondern durch einen anderen er selbst ist – der Mensch wird außerhalb seiner selbst begründet.<sup>43</sup>

39 Vgl. oben Anm. 36.

40 Notger Slenczka, *Quid sum miser tunc dicturus? Die christliche Rede vom Jüngsten Gericht als Beitrag zur Diskussion um die Einheit der Person*, in: *Trigon* 10 (2012), 169–183.

41 Notger Slenczka, *„Allein durch den Glauben“ – Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot zum Umgang mit einem Problem jedes Menschen?*, in: Christoph Bultmann (Hg.), *Luther und das monastische Erbe*, Tübingen 2007, 291–315.

42 Notger Slenczka, *„Sich schämen“*. Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer Selbstverhältnisse, in: Cornelia Richter (Hg.), *Dogmatik im Diskurs*, Leipzig 2014, 241–261.

43 Vgl. die in Anm. 36, 41 und 42 genannten Texte.

## 5. Die abendländische Kultur der Selbsterfassung

Ich habe Hegels Deutung der Reformation als Entdeckung der Zentralstellung individueller Autonomie aufgenommen und – im Bewusstsein der Kontextualität dieser Perspektive – als Lesehilfe für ‚die Reformation‘ gewählt. Die These erschließt die Texte und wird durch die Texte modifiziert; sie erschließt die Texte Luthers daraufhin, dass es Luther unter dem Stichwort ‚Glauben‘ um die Aneignung der christlichen Tradition geht: Die Texte der Tradition werden – traditionell gesprochen: – als Gesetz und Evangelium zum Medium der Selbsterkenntnis. Ich habe die Voraussetzungen dieses Gedankens skizzenartig aufgenommen und gezeigt, dass Luther damit nur ein Grundthema der abendländischen Christentumsgeschichte in Erinnerung ruft, das über Bernhard und das Bußsakrament weiter zurück bis zu Augustin verfolgt werden kann, der explizit das ‚Erkenne dich selbst‘ des Gottes von Delphi als das Grundgebot des Christentums auslegt.<sup>44</sup>

Dass die Selbsterkenntnis dem Menschen eigentümlich und zugleich aufgegeben ist; dass die traditionellen Texte ein Medium der Selbsterkenntnis sind und der Mensch sie nur dann richtig liest, wenn er durch sie vor sich selbst gestellt wird – das ist die Grundeinsicht, auf die ein durch Hegel geleiteter Blick auf die Lutherschen Texte führt. Und damit wird eben auch sehr viel schärfer als in dem Papier ‚Rechtfertigung und Freiheit‘ klar und deutlich, was ‚Glaube‘ eigentlich bedeutet: Glaube ist ein auf das Evangelium und daher unableitbar neu begründetes, emotionales ‚Selbstverständnis‘ oder ‚Identitätsbewusstsein‘ und nichts sonst, und dieses ‚Selbstverständnis‘ ist ein Umgang mit der Grundaufgabe des Menschen und eine Antwort auf sie: sich selbst zu deuten und zu verstehen.

Das ist nun philosophiegeschichtlich anschlussfähig – nicht, wie Hegel das wollte, an die neuzeitliche Subjekttheorie, die an die kognitive Klarheit des Selbstverhältnisses anschließt, nicht an das ‚ich denke‘, das alle meine Anschauungen begleiten können muss, damit sie meine heißen können, so Kant. Anschlussfähig ist dieses religiöse Konzept des Gewahrseins seiner selbst vielmehr für eine Hermeneutik der Existenz im Gefolge Heideggers, Merleau-Pontys oder Ricoeurs. Hier zeigt sich, dass nicht nur historisch, sondern auch phänomenologisch der expliziten Klarheit des Wissens um sich selbst ein nicht-gegenständliches, emotionales Gewahrsein seiner selbst zugrunde liegt, das sich bei Heidegger eben beispielsweise in der Gestimmtheit der Angst greifen und beschreiben lässt, oder das bei Sartre beispielsweise

44 Etwa: Augustin, *De trinitate* X,5,4 und X,9,12.

se in den sozialen Emotionen der Scham als Grundlage der ursprünglichen, aber konflikthaltigen Sozialität der menschlichen Existenz ausgesprochen wird und theologisch anschlussfähig ist.<sup>45</sup>

Dass aber im Abendland das Interesse an der am Subjekt sich vollziehenden Selbsterkenntnis dominiert; dass die Texte der Tradition nicht einfach als Fakten übernommen werden, sondern diesem Prozess dienen, liegt geistes- und mentalitätsgeschichtlich an dem von Augustin herkommenden, im Mönchtum und im Bußsakrament gepflegten und bei Luther entinstitutionalisierten emotionalen Selbstverhältnis der ‚*contritio* – Zerknirschung‘: Das als passives Widerfahrnis erlebte, wertende Erfassen seiner selbst, das in den kirchlichen Heilmitteln – der Schrift, der Verkündigung, den Sakramenten – hervorgerufen wird und den Menschen fremdbestimmt, aber als Modus des Verstehens seiner selbst überfällt.

Dass die Frage, wer wir sind, dass die Aufgabe der Selbsterkenntnis, dass die Frage, wie wir – im Gewirr der vielfältigen Urteile anderer über uns und unserer selbst von uns – uns selbst in Wahrheit sehen – dass diese Frage uns beständig begleitet, ist eine Kulturwirkung des Christentums, genauer: des in der ‚Gerichtsverkündigung‘ kulminierenden Bußsakraments, das eben ganz darauf gerichtet ist, das Beichtkind zur unvertretbaren Aufmerksamkeit auf sich selbst anzuleiten. Und diesen Vorgang in Erinnerung gerufen und von seiner institutionellen und jahreszeitlichen Verankerung gelöst zu haben – ist ein wichtiger Zug an dem, was sich bei Luther vollzieht.

Seitdem ist in der reformatorischen Tradition – und übrigens auch in der katholischen Schwesterkirche – ein Typus der Frömmigkeit etabliert, der dieses vorthematische Selbstverhältnis als Zentrum menschlicher Existenz ernst nimmt und mit ihm umgeht. Alle gegenständlichen Aussagen der christlichen Religion und alle ihre Institutionen sind Anleitung zur Deutung und Bewältigung der Problematik dieses Selbstverhältnisses. Es ist eine Aufgabe, der beispielsweise Ricoeur, aber eben auch Heidegger in den Vorlesungen seiner Frühphase, sich gestellt haben – diesen existenzialen Sinn der gegenständlichen christlich-religiösen Aussagen herauszuarbeiten: Die gegenständlichen Aussagen des christlichen Glaubens – alle, auch die Rede von einem Gott – sind, recht verstanden, übersetzbar in eine Phänomenologie des vorrationalen Selbstverständnisses.

45 Dazu Slenczka, *Realpräsenz und Ontologie*, Göttingen 1993, Teil II. Ferner: Slenczka, *Sich schämen* (Anm. 42); ders., *Seele* (Anm. 21).

## 6. Der epochale Charakter der Reformation und die kulturgründende Funktion des Christentums

In diesem Sinne ist die Reformation ein epochemachendes Ereignis – nicht in dem Sinne, dass sie nun gegen den Katholizismus zu profilieren wäre, sondern in dem Sinne, dass sie diesen Sinn des Christentums explizit macht: Erstens: dass es hier um die Selbsterkenntnis des Individuums geht; zweitens: dass die Aussagen des christlichen Glaubens dieser Selbsterkenntnis (Gesetz) und vor allem – das ist der Sinn des Evangeliums – der Bewältigung ihrer Krisen dienen; und drittens: dass die christliche Tradition insgesamt zur Aneignung in diesem Vollzug der Selbsterkenntnis bestimmt ist.

Das würde die Einsicht Hegels modifizieren, dabei aber der Bedeutung des Christentums für die ‚Entdeckung der Subjektivität‘ eine besondere Pointe geben, wenn man nicht mit ‚Rechtfertigung und Freiheit‘ zum Zweck des Nachweises der positiven Wirkungen der Reformation den vielbegangenen Weg von der ‚Annahme durch Gott‘ zu den Menschenrechten weiter plattlatschen würde, sondern folgender Frage nachgehen würde: Ist es denkbar, dass die europäische Idee der ursprünglichen Erschlossenheit des Individuums für sich selbst und der individuellen Selbstbestimmung ihren Grund hat im Bußsakrament? In der Entdeckung des Privaten, der Privilegierung des Blickes auf sich selbst, der jedem anderen Blick entzogen ist und nur dem Individuum selbst sich entdeckt? Das Sigel des Schweigens, das das Bußsakrament umgibt, ist getragen von diesem Wissen um das Selbstverhältnis: Der Beichtvater ist eben, wie gesagt, nach dem Verständnis der mittelalterlichen Theologen nicht ein zur Öffentlichkeit verpflichteter Staatsanwalt oder Richter, sondern ein Helfer zur Selbsterkenntnis, und zur Erkenntnis nicht nur, sondern zur ‚*contritio* – Zerknirschung‘, eben zu diesem emotionalen negativen Selbstverhältnis, das die Tradition mit ‚Gewissen‘ bezeichnet. Diese in Frageform markierte genealogische These, die als systematische These einholbar ist, wäre die: Die Entdeckung des Selbstbewusstseins ist fundiert im Phänomen des Gewissens und damit in einer religiösen Kultur der Selbsterforschung, die geleitet ist von der Frage nach der Wahrheit meiner selbst. Nun könnte man die philosophische, neuzeitliche Entdeckung der Privilegierung des Selbstbewusstseins und dessen von Hegel beschriebene kulturelle Funktion etwas primitiv als einen Vorgang der Säkularisierung eines ursprünglich religiösen Gedankens lesen: Dieser religiöse Ursprung ist die Leiter, derer man nicht mehr bedarf, wenn man den gewünschten Stand in der Helle des Selbstbewusstseins erreicht hat.

Man könnte diesen Gedanken – dass das Helle im Halbdunkel der Emotion fundiert ist – aber auch so fassen: könnte es nicht sein, dass die Klarheit

einer kulturbestimmenden Idee eines kulturellen Untergrundes bedarf, nicht nur, um zu entstehen, sondern um zu bleiben? Bedarf eine Kultur der Individualität nicht der Institutionen, in denen diese reflexive Individualität am Leitfaden der Frage nach sich selbst nicht nur gedacht, sondern elementar gelebt und erfahren wird? Sind nicht Religionen solche Institutionen, in denen zur Frage nach sich selbst im Angesicht des beständigen Verdachtes, sich zu seinem ewigen Schaden über sich selbst zu täuschen, angeleitet wird? Eine offene Frage, die als Frage nach dem Stellenwert der Religion – nicht nur der christlichen – im Untergrund der Ausgelegtheit einer Gesellschaft auszuformulieren und zu bearbeiten wäre.

## 7. Vorbehalt

Ich habe mir in diesem Entwurf die Reformationsdeutung Thomas Kaufmanns als ‚historischen Sparringpartner‘ gewählt – selbstverständlich in dem Wissen darum, dass diese nur eine, wenn auch prominente Deutung ist. Dieser mögliche Einwand ist aber kein Einwand gegen die vorgetragenen Positionen und die markierten *monita*, sondern unterstreicht sie lediglich: Auch die Reformationgeschichtsschreibung ist, wie das Phänomen und seine Rezeption, plural. Es geht nicht darum, einen der vielen wissenschaftlichen Zugänge zum Phänomen systematisch zu adeln. Ich will vielmehr darauf aufmerksam machen, was ein gegenwärtiges Reformationsgedenken gewinnt, wenn es nicht in fehlberatenem Eigensinn ohne Berücksichtigung der historischen Forschung sein eigenes Modell ‚der‘ reformatorischen Rechtfertigungslehre bastelt, sondern der Pluralität und Kontextualität des Phänomens, das es zu feiern gilt, und der dadurch legitimen Kontextualität und Pluralität der Blicke und Interessen der ‚Feierbiester‘ ansichtig wird und also die hermeneutische Frage mit Nachdruck stellt. Das ist, dem *genus* und dem *genius loci publicationis* geschuldet, hier nur unvollkommen und erweiterungsbedürftig skizziert – aber es sind doch immerhin Fragen gestellt und Wege vorgezeichnet, denen nachzugehen sich lohnt.

## 8. Und die Frage nach der Wahrheit?

Geht nun alles in partiellen und kontextuellen Perspektiven auf? Die Angst des hermeneutischen *idiotia* ist ernst zu nehmen – aber ihr begegnet man nicht mit dem Festklopfen und mit dem kirchenamtlichen Privilegieren von Deutungsperspektiven. Das stünde auch im Widerspruch zum Phänomen der Reformation: Wenn es nachvollziehbar ist, was (nicht nur) ich als – ein perspektivisch sich zeigendes – Grundanliegen der Reformation im Sinne

Luthers, aber auch als ein Grundanliegen der abendländischen Christenheit herausgestellt habe: die individuelle Aneignung der christlichen Tradition in einem Selbstverständnis – dann entscheidet sich eben im Sinne dieses Anliegen die Wahrheit der ‚Zugänge‘ zum Phänomen der Reformation nicht, oder nicht nur, an der Integrationskraft, die ein Modell mit Bezug auf die vergangenen Texte hat, sondern vor allem daran, ob ein Deutungsmodell, das durch die Texte oder deren Deutungsgeschichte ausgelöst ist und sich vor den Texten der Reformationszeit und der Wirkungsgeschichte verantworten kann, einen Erschließungsgewinn für einen gegenwärtigen Existenzvollzug hat und eben in diesem Sinne aneignungsfähig ist. Diese Frage und das darin liegende Kriterium einer ‚existenzorientierenden Wahrheit‘ ist dann nicht an die Reformation herangetragen, sondern entspricht genau dem, was sie will.<sup>46</sup> Es ist das Denkangebot der christlichen Tradition, das möglicherweise der Reflexionskultur des Abendlandes zugrunde liegt: dass der Mensch die Aufgabe hat, sich selbst zu erkennen, und dass diese Aufgabe eine Problematik in sich schließt. Diese Frage erstens neu eingeschärft und zweitens außergewöhnlich beantwortet zu haben, ist eine (!) Leistung der Reformation. Die Frage, die dann zu stellen ist, ist diese: wird damit menschliche Existenz angemessen zur Sprache gebracht, so dass sich dies in ein Selbstverständnis übersetzt, in dem ein gegenwärtiger Mensch sich und seine Lebensproblematik wiedererkennt? Und ist der spezifisch reformatorische Umgang mit dieser Problematik – die Botschaft von der Rechtfertigung des Menschen durch die Zuschreibung der Gerechtigkeit (Identität) Christi – übersetzbar in ein zum Leben befähigendes Selbstverständnis: dass ein Mensch nicht durch sich selbst er selbst ist?

## 9. Schluss

Eine solche Reflexion, deren Komplexheit hier nur angedeutet ist und die hier nur angestoßen sein soll, wäre ein sinnvollerer und weiterführender Beitrag der protestantischen Kirchen und ihrer Theologie zum Reformationsjubiläum als die reflexionsfreien Plattheiten des genannten ad hoc-Papiers, das sich mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit einer elementarisierenden Übersetzung die Entschuldigung für ihre Plattheit immer schon

<sup>46</sup> Diese Feststellung ist natürlich unter den Vorbehalt zu stellen, dass auch diese Feststellung selbst nicht platt historisch ist, sondern geleitet von einem spezifisch spätneuzeitlichen Wahrheitskriterium, das, unter anderem, in der Wirkungsgeschichte dieser reformatorischen These steht. Für solche hermeneutischen Zirkel gilt der einschlägige Satz Heideggers.

griffbereit legt. Eine Elementarisierung, die sich um die – auch hier nur angedeuteten – Reflexionen vollständig drückt, ist eine Simplifizierung oder besser Banalisierung, die man sich sparen sollte. Es muss den Kirchen nicht darum gehen, normative Reformationsdeutungen vorzuschreiben, sondern darum, ihre Hermeneuten – Pfarrerinnen und Pfarrer, Lehrer und Lehrerinnen – in diesen eigenständigen und exemplarischen Vollzug der existenzbezogenen Erschließung der Tradition einzuweisen. Dass dies nicht geschieht, daran hapert das Reformationsgedenken, nicht am Mangel von hermeneutisch banalen Leitworten.

Und nur so – wenn die Differenz und die Gemeinsamkeit mit der römisch-katholischen Theologie am Grundthema des Bußsakraments und damit der Selbsterkenntnis des Menschen gestellt wird, wird auch ein Weg eröffnet, auf dem jede römisch-katholische Theologie ein Wahrheitsmoment im Anliegen Luthers anerkennen kann auch dann, wenn sie die spezifische Antwort Luthers auf die Frage des Menschen nach sich selbst nicht teilt: anerkennungsfähig ist doch wohl auch für die Römische Kirche, dass Luther den Ernst und die Unentrinnbarkeit der Selbsterkenntnis als Grundthema der christlichen Theologie eingeschärft hat.

### Abstract

The paper reflects on the question that the Reformation is an ambiguous occurrence already in its origins and even more so in its reception. (1.1.). The author proposes to avoid crude definitions of the Reformation's nature which he identifies in the EKD paper "Rechtfertigung und Freiheit" but rather to see the ambiguity of the Reformation not as a threat but as an opportunity (1.2.). Following the interpretation of the Reformation as "discovery of the subject" by Hegel and Troeltsch he identifies the issue of human identity as the question that Reformation theology deals with. It is a key question of Western Christianity that not only Luther addresses but that can be traced back to Bernard of Clairvaux and Augustine and is related to the radicalization of Penance. The idea that self-knowledge and knowledge of God belong together and that talking of God means interpreting one's own identity is deeply rooted in Western culture. Thus, the Reformation can be seen a specific interpretation of a universal human question. A significant cultural impact of the Reformation might be the radicalization of the Sacrament of Penance which shapes the Western culture of self-reflection. The human question concerning one's own identity is the guiding question of Western Christianity and of the current secular self-understanding with which the Reformers deal when speaking of judgement (!) and justification in a varied but specific way.

## Die Genese der Theologie Martin Luthers

Athina Lexutt

### 1. Gewordenes oder Eigenes? – Eine Diskussion

Es ist nicht zu übersehen: Das Reformationsjubiläum 2017 naht mit Riesenschritten. Wie die vergangenen Jubiläen wird auch dieses seine ganz eigene Prägung haben und sich daher deutlich von den anderen unterscheiden. Eine Besonderheit wird sicher sein, die Wittenberger Reformation viel stärker in die gesamteuropäische Umbruchbewegung der Frühen Neuzeit eingebunden zu betrachten, ihre politische, mediale und soziale Dimension wahrzunehmen sowie den historischen Elementen gegenüber den theologischen den Raum zu widmen, der ihnen zweifellos gebührt. Und auch die Gestalt Martin Luthers, der mindestens durch das Datum des Jubiläums immer noch eine zentrale Rolle zugestanden wird, erhält ein Gesicht, an das manche sich erst gewöhnen müssen. Viele Ereignisse um ihn und mit ihm in der Hauptrolle werden als Legenden entlarvt: die Anrufung der Heiligen Anna bei seinem Gewittererlebnis, der Thesenanschlag, die berühmten Worte auf dem Reichstag zu Worms, der Aphorismus vom Apfelbäumchen, um nur die bekanntesten zu nennen. Luther wird von den Sockeln namentlich des 19. Jahrhunderts heruntergeholt, aus dem Helden wird ein Mensch mit Ecken und Kanten, aus dem Kämpfer für Freiheit und Nation wird ein mitunter recht eigenwilliger Dickkopf mit wenig Gespür für die Anliegen anderer. Und aus dem genialen und originellen Denker wird mehr und mehr ein Rezipient und Transformator, der in größerem Maße, als bisher erkannt, Ideen aus den Traditionen geschöpft hat, in denen er als Kind seiner Zeit stand. Gerade die jüngere Forschung ist darum bemüht, den wahren Luther, der unter so manchem Goldstaub verborgen ist, freizulegen. Und dies nun in einer solchen Weise, dass manch einer erschrocken fragt: Haben wir 2017 eigentlich noch irgendetwas zu feiern? Mit anderen Worten: Bleibt von Luther noch etwas Originelles, etwas Eigenes, was nicht vorher schon gedacht, gesagt und geschrieben worden wäre? War die Kirchenspaltung, die sich an seinen Texten und seinem assertorischen Beharren entzündete, dann doch ein tragischer, theologiegeschichtlicher Unfall, der