

# Verstandenes verstehen

Luther- und Reformations-  
deutungen in Vergangenheit  
und Gegenwart

Im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-  
Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)  
herausgegeben von Notger Slenczka,  
Claas Cordemann und Georg Raatz



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

Luther predigen ..... 235  
 Beobachtungen zu aktuellen Predigten am Reformationstag  
*Christina Costanza*

Reformationsdeutungen von Albrecht Ritschl bis Ulrich Barth .... 257  
 Schemata neuprotestantischer Geschichtshermeneutik  
*Georg Raatz*

Autorinnen und Autoren ..... 289

Notger Slenczka

## Reformationshermeneutik

Die Reformation als Deutungsgeschehen

Reformationshermeneutik: die Reflexion des Verstehens der Reformation oder die Reflexion des Verstehens Luthers bzw. seiner Theologie. Dabei ist das Verstehen eben selbst ein merkwürdiger Vorgang, der immer als zweites kommt, denn, so Schleiermacher: Nur das Missverständnis versteht sich von selbst. Am Anfang ist das Nichtverstehen.<sup>1</sup> Wir werden noch sehen, dass das nicht ganz stimmt in dem Sinne, dass es ein Missverständnis Schleiermachers wäre. Zunächst einige essayartige<sup>2</sup> hinführende Bemerkungen über das Verstehen.

<sup>1</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik, KGA II/4, Berlin u. a. 2012, hier z. B. die Vorlesung von 1809/10: 747 f.; dazu: N. SLENCZKA, „Lob der Religion als eines bildenden Sprachgeistes“ – Theologische Implikationen der Hermeneutik Schleiermachers, in: S. SCHMIDT u. a. [Hrsg.], Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne, Berlin 2015, 147–158.

<sup>2</sup> Ich nehme mir die Freiheit, in diesem einleitenden Abschnitt auf Anmerkungen weitgehend zu verzichten. Diese einleitenden Bemerkungen führen die Gedanken weiter, die ich in einem früheren Text begonnen habe: N. SLENCZKA, Historizität und normative Autorität der Schrift. Ein neuer Blick auf alte Texte, in: C. LANDMESSER u. a. [Hrsg.], Verbindlichkeit und Pluralität. Die Schrift in der Praxis des Glaubens, Leipzig 2015, 13–36. Sie knüpfen zudem an den nach wie vor unabgeholtenen, großartigen Aufsatz Troeltschs zum Wesensbegriff an: E. TROELTSCH, Was heißt „Wesen des

## o. Hinführung: Was heißt „Verstehen“?

### o.1 Verstehen und Missverstehen

Das Verstehen hat viele Gegenbegriffe – angefangen vom partiellen Unverständnis über viele Zwischenstufen des partiellen Verstehens bis hin zum Missverständnis. Das Missverständnis ist dabei der am schwierigsten zu behobende Gegensatz zum Verstehen, weil derjenige, der missversteht, sich seines Nichtverstehens gar nicht bewusst ist: Er glaubt zu verstehen und muss meistens in einem langen Dialogprozess seiner Fehleinschätzung überhaupt erst einmal ansichtig werden. Das ist das Programm des platonischen Sokrates: die Aufdeckung des Scheinwissens in einem Dialog, deren Gesprächspartner etwa der Sophist Thrasymachos im ersten Buch der *Politeia* ist, oder Phaidros, der die Einsichten des Lysias über die Liebe nachplappert, oder der Rhetoriklehrer Gorgias im gleichnamigen Dialog oder Meletos, der Ankläger des Sokrates in der Apologie. Sie alle werden dessen überführt, dass das von ihnen beanspruchte Wissen Schein ist, dass sie nichts wissen.

Und es folgt dann in den meisten dieser Dialoge der Nachweis, dass der Missverstehende nur darum missverstehen kann, weil er letztlich doch etwas verstanden hat, eingeführt ist in die Wahrheit, in das Wesen – der Gerechtigkeit, des Guten, der Wahrheit, des Schönen oder der Liebe.<sup>3</sup> Dies Wesen kann er nur darum verfehlen und nicht kennen, weil er es ir-

Christentums“? in: H. BARON [Hrsg.], *Gesammelte Schriften* 2, Nachdruck 2. Aufl., Aalen 1981, 386–451.

3 Vgl. dazu nur die ältere, aber lesenswerte Arbeit von: M. LANDMANN, *Elenktik und Maieutik. Drei Abhandlungen zur antiken Psychologie*, Bonn 1950.

gendwo schon kennt – nach Platon rührt diese Kenntnis von der vorgeburtlichen Schau der Ideen her.<sup>4</sup> Das „Sein im Wesen“ ist beides: Voraussetzung des Irrtums wie Bedingung der Möglichkeit der Rettung aus dem Missverständnis.

### o.2 Verstehen und „Wesen“

Das Verstehen hat viele Gegenbegriffe. Es selbst ist aber, so jedenfalls Platon, eindeutig. Der Philosoph erfasst, angeregt natürlich durch die vielfältige Welt der Sinnlichkeit, dann aber über diese Vielfalt hinausgehend, das Wesen, das heißt: das organisierende Prinzip alles Wandelbaren, dasjenige, was es erlaubt, Vielfältiges als eines zu behandeln und mit einem Begriff zu bezeichnen. Der Philosoph erfasst dasjenige, was im Wandel und im Vergehen des Sinnlichen bleibt, und was zugleich, um einmal Robert Gernhardts wunderbarem Sonett „Roma aeterna“ zu widersprechen,<sup>5</sup> allem „Wandel den Spiegel vorhält“: Das Wesen ist nämlich zugleich die Instanz der Kritik aller individuellen Exemplare, die sich an ihm messen lassen müssen.<sup>6</sup> Wer verstanden hat, was das Wesen ist – des Menschen beispielsweise – der hat nicht nur verstanden, was das menschliche Leben im Innersten zusammenhält, was seine Einheit in der Vielfalt seiner Erscheinungen und Wandlungen ausmacht, sondern eben auch, wie menschliches Leben sein sollte, wo es seinem Wesen nicht gerecht wird und

4 B. MANUWALD, *Wiedererinnerung/Anamnesis*, in: C. HORN u. a. [Hrsg.], *Platon-Handbuch*, Stuttgart 2009, 352–354; vgl. auch L. OEING-HANHOFF, *Zur Wirkungsgeschichte der platonischen Anamnesislehre*, in: *Collegium philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel 1965, 240–271.

5 R. GERNHARDT, *Roma aeterna*, in: *Gedichte* 54–94, Zürich 1996, 244.

6 Dazu auch: TROELTSCH, *Wesen* (s. Anm. 2), hier 401–411.

„sich verfehlt“ – das Moment der Kritik, das dem Wesensbegriff nach Troeltsch eignet.

Damit der Bezug zum Thema der Lutherhermeneutik nicht verlorengeht: Die Frage nach dem Wesen ist somit die Frage nach dem einheitbildenden Prinzip in den 60 Bänden der Weimarer Ausgabe seiner Werke oder in der auf den ersten Blick disparaten und bunten Vielfalt der Texte und Positionen, die im Laufe der letzten 500 Jahre sich auf Luther beziehen und unter dem Label „lutherisch“ oder „reformatorisch“ zusammengefasst sind.<sup>7</sup>

„Verstehen“ richtet sich nach diesem Konzept auf das „Wesen“ oder den „Logos“, wie Heraklit das nennt, den „Sinn“, in dem alles Einzelne seinen Platz findet und jede Veränderung als Moment einer Geschichte verständlich wird. Verstanden hat, wer begreift, dass und wie die Vielfalt auf Einheit hin strukturiert ist.<sup>8</sup>

### 0.3 Das Wesen als Vorverstandenes

Bereits Platon hat gesehen, dass die Einheit sich nicht aus der Vielfalt einfach ergibt. Wer Vielfalt auf Einheit hin versteht, muss zuvor das einheitsbildende Prinzip verstanden haben,<sup>9</sup> wer, um ein berühmtes Beispiel desselben Gedankens in Erinnerung zu rufen, die Uhr ablesen will, muss verstanden haben, was Zeit ist, denn die Zeit gibt es natürlich nicht, weil es Uhren gibt, sondern die Uhren gibt es, weil wir uns auf die Zeit verstehen.

<sup>7</sup> Zugleich natürlich die Instanz der Kritik von Positionen, die diesen Anspruch erheben, aber nach Ansicht des jeweiligen Interpreten verfehlen.

<sup>8</sup> TROELTSCH, Wesen (s. Anm. 2), 411–423.

<sup>9</sup> Dies wäre in Abgleich zu bringen mit TROELTSCH, Wesen (s. Anm. 2), 391–401.

Wer darüber hinaus nicht nur sagt: B folgt in der Zeit auf A, sondern sagen will: immer wenn A, dann B, und dies in die Worte kleidet: „weil A, darum B“, der hat zuvor bereits begriffen, dass es so etwas wie „Kausalität“ gibt, deren Regelmäßigkeit die Vielfalt des sinnlich Wahrnehmbaren bestimmt. Und wer dann sieht, dass wir gemeinhin davon ausgehen, dass nicht nur einiges verursacht ist, sondern dass nichts ohne Grund ist, der sieht zugleich, dass wir mit dieser Allausage mehr behaupten, als wir empirisch einholen können: Niemand kann jemals empirisch nachprüfen, ob es wirklich nichts ohne Grund gibt. Aber dies Faktum der empirischen Nichtüberprüfbarkeit ist für den Satz „nichts ist ohne Grund“ unschädlich, weil er empirisch nicht gewonnen und empirisch nicht widerlegbar ist. Mit diesem Satz haben wir vielmehr eine Einheit der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit erfasst, die wir dem Durchgang durch diese Wirklichkeit nicht entnehmen können. Diese Einheitskategorie entspringt nicht der Erfahrung, sondern geht ihr voraus und bestimmt unsere Wahrnehmung; sie ist in diesem Sinne transzendental. Und, höherstufig: Wer nach solchen vorverstandenen Kategorien Einheitsbildung in der Mannigfaltigkeit betreibt, der hat zuvor verstanden, was überhaupt Einheit ist – und diese hat er in der unmittelbaren, nichtgegenständlichen Selbstpräsenz der Einheit und Identität des „Ich denke“, so die Pointe Kants in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

### 0.4 Das Verstehen als Erfassen der Einheit einer Vielfalt

Mit diesen Ausführungen schweife ich andeutend in der Philosophiegeschichte zwischen Platon und Kant herum, aber die Einheit dieses Gedankengangs durch nicht nur zeitlich sehr unterschiedliche Positionen erschließt sich nur der- oder

demjenigen, der oder die in die entsprechenden Theorien schon eingeführt war und mit den Namensschildern, die ich hier oder da angeklebt habe, weitergehende Theoriezusammenhänge verbindet, die ihm oder ihr meine Bemerkungen verständlich machen: Dieses Vorverständnis erlaubte es ihm oder ihr, die Elemente in einen Zusammenhang zu stellen. Und wenn ich nun „Vorverständnis“ sage und damit das Namensschildchen Bultmann oder Heidegger daranhefte,<sup>10</sup> dann ist eigentlich auch nicht viel gewonnen, weil die These, dass der Begriff „Vorverständnis“ bei diesen beiden genau das meint, was Platon mit der bereits vorverstandenen weil vorgeburtlich gesehenen Idee meint, und dass Kants Idealismus mit diesem Platonischen und jenem hermeneutischen Idealismus strukturell mehr zu tun hat als dass beide einen Namen – „Idealismus“ – teilen, ist einerseits banal: Keiner vergibt Namen um den Preis der Äquivokation. Aber diese These ist auch unselbstverständlich, weil an sich das Attribut „transzendental“ vor dem Term „Idealismus“ eine wesentliche Differenz zwischen Platon und Kant markiert, die es eigentlich kaum erlaubt, von Positionen zu sprechen, die im Wesen – wohlgemerkt: im Wesen! – verwandt sind und somit Varianten eines Gemeinsamen darstellen. Nicht nur philosophie-geschichtliche Kenntnisse sind verlangt, wenn man diese Verbindung, die ich hergestellt habe, nachvollziehen will, sondern eine Perspektive auf die sehr unterschiedlichen Positionen, die sie alle als Variation eines Grundgedankens oder als Beitrag zu einem Phänomen zu verstehen erlaubt. Und damit sind wir wieder beim Verstehen: Genau dieses Erfassen der Einheit in der Vielfalt – den einen Grundgedanken bei Platon, Kant, Heidegger und Bultmann – ist gemeint,

<sup>10</sup> SLENCZKA, *Historizität* (s. Anm. 2), 26–33.

wenn wir vom „Verstehen“ reden: Eine Vielfalt wird als Einheit erfasst mit der Pointe, dass die Einheit nicht aus der Vielfalt zusammengebastelt wird, sondern in ihr sich als Vorverstandenes zeigt; und auch diese These: Verstehen ist Erfassen des Vielfältigen als Erfüllung einer vorverstandenen Ordnung – ist selbst ein Akt dieses Verstehens.

Solches Verstehen kann natürlich auch irrümlich sein; das manifestiert sich alltäglich, wenn wir etwas, das sich unseren Sinnen darbietet, als Einheit erfassen und als Apfel identifizieren, und nach einigem schärferen Hinsehen und nach einer Verbesserung der Lichtverhältnisse sehen, dass es sich nicht um einen Apfel, sondern um zwei Tassen handelt. Und das manifestiert sich in anspruchsvolleren Kontexten, wenn ich eine wissenschaftliche Position – etwa die Kants – verstehen will und plötzlich das organisierende Muster zu sehen glaube, das aber möglicherweise keinem anderen als Einheitsstruktur dieses Denkens einleuchtet. Und höherstufig manifestiert es sich, wenn ich dasselbe Muster in vielen Positionen (Platon, Kant, Heidegger, Bultmann) erfasse, und wenn ich, geleitet von diesen Positionen, im Blick auf meine Versteheakte darauf aufmerksam werde, was das Verstehen eines Sinnengegenstandes mit dem Verstehen eines Buches und dem Verstehen einer philosophiegeschichtlichen Tradition verbindet – und auch hier kann es sein, dass das niemandem einleuchtet, was mich zur selbstkritischen Prüfung meines Verstehens nötigen sollte.

Aber unbeschadet dessen habe ich dann, im Verstehen des Wesens des Verstehens, dies Verstehen zugleich vollzogen, und zwar bewusst. Dem expliziten Verstehen des Verstehens steht damit das Verstehen des Verstehens im Vollzug gegenüber. Und dieses Verstehen im Vollzug ist das Moment der Wahrheit, das Moment, in dem ich jedenfalls, vorthematisch,

das Verstehen verstanden habe. Dieses Verstehen des Verstehens ist das Kriterium, nach dem ich die ausdrücklichen Theorien des Verstehens – diejenigen Kants, Platons etc. – einerseits beurteile, von denen wiederum andererseits ich mich auf mögliche Missverständnisse meines ausdrücklichen Verstehens des Verstehens aufmerksam machen lasse. In die Wahrheit gelangen wir nur durch den Dialog – und damit sind wir wieder bei Sokrates.

### 0.5 Die Nötigung zur Einheit des Verstehens

Und das weist darauf hin: Wir verstehen immer. Verstehen heißt: Eine Vielfalt strukturiert sich auf Einheit hin – wird sinnvoll. „Sinn“ ist der Begriff, der diese Einheit einer verständlich werdenden Vielfalt markiert,<sup>11</sup> der Begriff „Sinn“ ist die Entsprechung des Begriffes „Wesen“. Wir können gar nicht anders, als Einheit in die Vielfalt bringen, die uns umgibt. Aber so kommt wie das Verstehen ist auch das Missverstehen. Das ergibt sich schon daraus, dass die Einheitsbildung oder die Deutung überwiegend im Plural vorkommen. Die meisten unserer Einheitsbildungen sind eine unter vielen, und damit ist der „Sinn von etwas“ strittig. Diese Vielfalt wiederum ist nicht mit dem harmlosen und immer zutreffenden Hinweis zu versöhnen, dass es eben viele deutende Perspektiven auf die eine Wirklichkeit und viele Vorverständnisse, die die Wirklichkeit unterschiedlich erschließen, gibt. Auf solche hermeneutischen Platitüden kann man sich nur einlassen, wenn man am Schreibtisch sitzt und sich die Welt zurechtlegt, ohne gemeinsam handeln zu wollen.<sup>12</sup> Sobald man

<sup>11</sup> Dazu: N. SLENCZKA, Realpräsenz und Ontologie, Göttingen 1993, 160–164.

<sup>12</sup> Christoph Landmesser hat in seiner Arbeit zum Wahrheitsbegriff entspre-

dies aber will – handeln nämlich –, merkt man, dass ein wirksames Handeln geleitet ist von einem Wesensbegriff – dem Entwurf eines künftigen erstrebenswerten Zustands gegenwärtiger Gegebenheiten. Kirchenleitendes Handeln beispielsweise setzt einen Wesensbegriff der Kirche voraus, der kritische Kraft entfaltet und es erlaubt, verbreitend oder reinigend tätig zu werden, setzt also einen Begriff der protestantischen Kirche voraus – so Schleiermacher in der *Kurzen Darstellung*.<sup>13</sup> Wesensbegriffe sind in diesem Sinne handlungsorientiert, und das heißt: Es bedarf spätestens zum Zweck des gemeinsamen oder wenigstens einsinnigen, nicht wechselseitig wirkungslos machenden Handelns einer Einigkeit über das Wesen einer Sache, so dass man sich nicht beruhigen kann bei der Feststellung, man habe eben unterschiedliche Perspektiven. Wenn das der Fall ist und diese unterschiedlichen Perspektiven das gemeinsame Handeln erschweren, dann bedarf es zum Zweck des gemeinsamen Handelns jedenfalls der Verständigung über den Umgang mit diesen Perspektivdifferenzen. Und das gilt selbstverständlich auch für die Frage nach dem Wesen der Reformation, dessen Feststellung eine hohe normative und in diesem Sinne handlungsorientierende Kraft hat. Das Identifizieren von Zentren der Reformation oder der Theologie Luthers ist selten rein deskriptiv.

Über Wesensbegriffe und Wesensbestimmungen muss somit Einigkeit hergestellt werden, denn sie leiten das Han-

---

chende Einwände gegen den Verzicht auf einen am Phänomen der Korrespondenz (von sprachlichem Ausdruck und „Wirklichkeit“) orientierten Wahrheitsbegriff vorzutragen: C. LANDMESSER, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft, Tübingen 1999.

<sup>13</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des Theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, 2. Aufl. 1830, hier nach: KGA I/2, §§ 32–42 (339–342).

deln in sozialer Interaktion. Wesensbegriffe sind Orientierungsbegriffe.

### 0.6 Reformationshermeneutik

Damit sind wir bei der Sache. Die Frage nach der Lutherdeutung ist die Frage nach dem „Wesen“ der Theologie Luthers oder des „Luthertums“. Die Auskunft, dass es „das“ Luthertum oder „die“ Theologie Luthers nicht gibt, ist als Hinweis auf die Vielfalt der Deutungen unbestreitbar; diese Auskunft ist aber als resignative These, dass dergleichen auch nicht oder nicht im Konsens erhebbar sei, im Blick auf die Bedingungen des Handelns der Kirche nicht zulässig. Denn diese Auskunft führt angesichts des Handlungsdrucks zu subjektivistischen Willkürentscheidungen und unausgewiesenen Festlegungen. Vielmehr gilt es, sich darüber zu verständigen, unter welchen Bedingungen und unter welchen Wahrheitskriterien eine solche Frage nach dem Wesen steht.

Einiges aus der Vielfalt der Deutungen der Reformation bzw. der Theologie Luthers wird Gegenstand der Referate sein, die im Verlauf dieser Tagung gehalten und diskutiert werden, Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Lutherischen, der Theologie Luthers, der Reformation, des Protestantismus – alles Gestalten der einen Frage, die wir hier stellen.

Dieser Vielfalt will ich eine einigende Fragehinsicht vorausschicken, die nun am Beispiel der Reformationsdeutung nicht ein bestimmtes Verständnis der Reformation zu profilieren oder gar zu empfehlen versucht, sondern der Sinn und der Zweck des folgenden Referats ist es, diese Frage nach dem Wesen der Reformation selbst zu reflektieren.

### 0.7 Drei Gedankenschritte

Zum einen werde ich zeigen, was wir nicht meinen können, wenn wir nach dem Wesen der Reformation oder nach dem Wesen des Luthertums oder der Theologie Luthers fragen. Es wird sich zeigen, dass die Reformation oder dass „Luther selbst“ nie etwas Vorhandenes, reiner *Gegenstand* der Deutung, sondern immer ein Deutungsphänomen war.

Dann wende ich mich mit einem auswählenden und absolut unvollständigen Blick wichtigen Stationen der Lutherrezeption zu – ich habe mich bemüht, solche auszusuchen, die in den folgenden Referaten nicht behandelt werden. Im Verlauf dieses Überblicks wird sich zeigen, dass die Reformation in so vielfältiger Weise rezipiert wurde, dass man fast daran zweifeln könnte, dass die jeweiligen Rezipienten über dasselbe Phänomen reden.

Ich werde dann in einem dritten Schritt auf das Thema der Hermeneutik zurückkommen, nämlich auf das einleitend skizzierte Phänomen des einheitsbildenden Vorverständnisses, und werde einige Worte dazu sagen, was wir eigentlich schon verstanden haben, wenn wir ein Phänomen wie die Reformation oder die Theologie Luthers verstehen.

## 1. Was können wir nicht meinen, wenn wir nach dem Wesen der Reformation fragen?

### 1.1 Gibt es „die Reformation“ als Gegenüber und Kriterium ihrer Interpretation?

Üblicherweise gehen wir mit der Reformation so um, dass wir die Reformation selbst von ihren Deutungen unterscheiden: Einerseits haben wir die Reformation als geschichtliches

Ereignis oder als Epoche, andererseits stellt die Nachwelt die Frage nach deren Wesen und generiert damit eben eine Reihe von Deutungen der Reformation. Und die misst man dann an der „Reformation selbst“. Das würde bedeuten, dass das interpretandum wie ein Gegenstand vor uns liegt und es darauf ankommt, seinen Sinn entweder zu treffen, oder zu verfehlen – aber es hat seinen Sinn in sich selbst.

Dem steht nun aber bereits die von Seiten der Reformatorhistoriker vorgebrachte Einsicht entgegen, dass viele dieser Deutungen dem Phänomen der Reformation in dem Sinne nicht gerecht werden, dass sie die Vielfalt und Buntheit des historischen Phänomens nicht abbilden können. Sie stellen normative Engführungen dar. Thomas Kaufmann oder Heinz Schilling oder Dorothea Wendebourg reden daher von „Reformation“ im Plural: Es ist durchaus fraglich, ob die Reformation überhaupt ein Zentrum hat und nicht vielmehr viele, in denen sich ein Gemeinsames sehr unterschiedlich darstellt.<sup>14</sup> Das ist nun eine Anfrage, die ich nur als Ausgangspunkt nehme, um einen auch darüber hinaus- und weiterführenden Gedanken zu entfalten.

14 T. KAUFMANN/H. 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>), zuletzt eingesehen 22.02.2018); T. KAUFMANN, Geschichtslose Reformation? Die EKD droht sich 2017 ins Abseits zu feiern, in: *zeitzeichen* 15-8/2014, 12-15; vgl. die Wortbeiträge in der Darstellung im „Deutschlandfunk“: S. STRA- LINSKI, Dogmatische Geschichtsdeutung. Über Reformationsthesen tobt ein Historikerstreit ([http://www.deutschlandfunk.de/dogmatische-geschichtsdeutung-ueber-reformationsthesen-tobt.886.de.html?drum:article\\_id=289538](http://www.deutschlandfunk.de/dogmatische-geschichtsdeutung-ueber-reformationsthesen-tobt.886.de.html?drum:article_id=289538)), zuletzt eingesehen am 22.02.2018).

## 1.2 Die Reformation als *Selbstdeutungsprodukt*

Es scheint nicht eindeutig zu sein, was das organisierende Zentrum, das Wesen der Reformation ist. Das gilt für die Gegenwart, das gilt aber auch bereits für die Zeit Luthers und der anderen Reformatoren. Luther selbst ist in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern immer wieder gezwungen, sich gegen Fehldeutungen seiner Intentionen abzugrenzen: Viele von Luther als häretisch betrachtete Positionen berufen sich auf seine Werke und erheben den Anspruch, ihn besser zu verstehen, als er sich selbst versteht, führen den „jungen“ gegen den „alten“ Luther an und zitieren ihn – das beginnt nicht erst mit Gottfried Arnolds Ketzergeschichte,<sup>15</sup> sondern das tun bereits Zwingli, die Bauern, Karlstadt und andere.<sup>16</sup>

Es ist aber nun auch weitergehend nicht so, dass damit „Fehldeutungen“ des Anliegens Luthers dem einsinnig klaren Selbstverständnis Luthers gegenüberstünden, das sich der reinen Lektüre der Texte entnehmen ließe.<sup>17</sup> 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.

15 GOTTFRIED ARNOLDS Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie. von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr Christi 1688, Leipzig 1699 [<http://diglib.hab.de/drukke/s-87-zf-helmst/start.htm>], zuletzt eingesehen 22.2.2018]; hier: Anderer Theil (Bd. 2): Der Kirchen- und Kätzer-Historie/ von Anno 1500, biß 1688, Buch 16, Kap. 5, zur Ambivalenz der Person Luthers und zum Gegensatz von „jungem“ und „altem“ Luther: 45–51, hier bes. 51 f.

16 T. KAUFMANN, Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528, Tübingen 1992, hier bes. 231 f. und 255–268 u. ö.

17 Dazu T. KAUFMANN, Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung, Tübingen 2012, hier 589–605.



Auch Luther für sich selbst ist von Anfang an ein in sich vielfältiges Phänomen, er ist lebenslang mit beständigen Vollzügen der Selbstreflexion und mit Selbstdeutungen befasst, die nicht auf einen eindeutigen Nenner zu bringen sind. Die Sakramententheologie Luthers ist mitnichten von Anfang an auf den Gegensatz zu den Spiritualisten oder zu Zwingli angelegt, sondern sie ist 1519 so angelegt, dass von ihr her eine Entwicklung zur Position Zwinglis ebenso möglich ist wie zur 1527 bzw. 1528 erreichten Position Luthers selbst. Die 95 Thesen sind eine hochbivalente Textsammlung, die viele Ausgänge eröffnet und die nur an wenigen Stellen die spätere Rechtfertigungstheologie eindeutig ins Zentrum stellt.<sup>18</sup> Erst in einem Prozess der Selbstdeutung stellt sich für Luther heraus, was er da eigentlich meinte. Am Anfang der Reformation steht nicht etwas Klares und Eindeutiges, irgendetwas „Religiöses“, das dann mit Hilfe des Schuhlöffels der Solus-Prinzipien auf die spanischen Stiefel einer Rechtfertigungslehre gezogen werden könnte. Am Anfang steht vielmehr eine Vielfalt der Interpretationen: ein Impuls, der erst in einem Prozess der Interpretationen zu sich selbst kommt. Zunächst und „wichtigstens“ ist die Vielfalt der Selbstinterpretationen Luthers zu erinnern. 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>19</sup> – dieser Prozess der Selbstverständigung, des Klarwer-

<sup>18</sup> Vgl. nur: N. SLENCZKA, Die 95 Thesen, in: Luther 88/2017, 152–162.

<sup>19</sup> V. LEPPIN, „Omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“. Zur Aufnah-

dens über sich selbst vollzieht sich im Wesentlichen in den 20er Jahren.

Erst nach und nach legt sich der Staub und es stellt sich heraus, was eigentlich das Zentrum der Theologie Luthers, was eigentlich die Reformation und was eigentlich das Lutherium ist – aber auch das eben nicht so, dass man nun weiß, was am Anfang war, sondern so, dass im Streit sich diese Identität erst 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 Wesen der Reformation wirksam und zum hermeneutischen Schlüssel der Ursprünge werden.

### 1.3 Die Reformationsdeutungen als Fortsetzung der Selbstdeutung der Reformation

Am Anfang steht also keine klare Identität des Luthertums, weder bei Luther selbst noch in der bunten Schar derer, die sich als seine Anhänger verstanden. Was „lutherisch“ und was „die Reformation“ ist, steht aber auch 1546 mit dem Tod Luthers nicht fest, sondern es stellt sich überhaupt erst im Verlauf der abgrenzenden Klärungen heraus, die zwischen 1548 und 1570 in vielen Streitgängen um die Deutung des Lutherischen zur Konkordienformel und zum Konkordienbuch 1580 führen.<sup>20</sup> Eindeutigkeit bezüglich der lutherischen

me mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese, in: ARG 93/2002, 7–25, bes. 23 f.

<sup>20</sup> Dazu die Edition der Texte aus dem Kontext der nachinterimistischen Streitigkeiten in der Reihe I. DINGEL [Hrsg.], *Controversia et Confessio. Theologische Kontroversen 1548–1577/80*, geplant 9 Bde., Göttingen 2008–

Identität gibt es somit erst seit 1580, also seit der Klärung der Differenzen, die im lutherischen Lager zwischen den Wittenberger Melanchthonschülern und ihren Gegnern aufbrachen. Aber auch diese Eindeutigkeit täuscht: Die innerlutherischen Schulauseinandersetzungen des 17. Jahrhunderts drehen sich vielfach um die Deutung und Vereindeutigung eben dieser nur scheinbar klaren und unmissverständlichen Identität.<sup>21</sup>

#### 1.4 Die Reformation und ihre Deutungen

Das wäre bei einem Blick auf die reformierte Tradition noch deutlicher erkennbar; es legt eine Verallgemeinerung nahe: „Das“ Luthertum, mehr noch: „die“ Reformation gibt es in der Tat nicht, sondern es gibt sie ausschließlich im Konzert der Interpretationen eines gestaltlosen Impulses, der erst im Verlauf dieser Interpretationen – Luthers selbst und seiner Interpreten – sich formiert, zu sich selbst kommt und „er selbst“ wird, indem sich bestimmte Interpretationen dieses Impulses durchsetzen und dieser Impuls in einer Pluralität mehr oder weniger stabiler Deutungen zu sich selbst kommt. Erst damit wird klar, was dieser Impuls eigentlich ist.

2022. Vgl. J. HUND, Das Wort ward Fleisch. Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Jahren 1567–1574, Göttingen 2006; H. KLINGE, Verheißene Gegenwart. Die Christologie des Martin Chemnitz, Göttingen 2015.

<sup>21</sup> Vgl. dazu nur die Arbeiten zum Tübinger-Gießener Streit: J. BAUR, Auf dem Weg zur klassischen Tübinger Christologie, in: DERS., Luther und seine klassischen Erben, Göttingen 1993, 204–276; U. WIEDENROTH, Kripsis und Kenosis. Studien zu Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jahrhundert, Tübingen 2012.

#### 1.5 Die Wahrheit der Reformation

Die Feststellung, dass die Reformation kein Ereignis ist, das zweitens gedeutet wird, sondern dass sie selbst nichts anderes als ein individueller und kollektiver Selbstdeutungsvorgang ist, in dessen Verlauf eine Vielzahl eröffneter Möglichkeiten sich in immer noch pluralen Deutungszentren verfestigt, bedeutet dabei aber gerade nicht, dass man auf die Frage nach der Einheit der Reformation oder auch auf die Frage nach der Angemessenheit von Deutungen verzichtet, 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 in der Meinung, nach den vielen Fehldeutungen nun endlich die Wahrheit der Reformation be- und ergriffen zu haben. Das Wesen der Reformation liegt nicht vor und ist den Texten zu entnehmen, sondern es ist Ergebnis von Selbstdeutungsprozessen, und die Texte sind Zeugnisse dieses Prozesses. Ihr Wesen ist nur zu haben in der Teilnahme an diesem Selbstdeutungsprozess – „Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung“.<sup>22</sup>

## 2. Es gibt keinen Konsens darüber, dass „die Rechtfertigungslehre“ das Zentrum der Reformation ist

### 2.1 Die These

Diese Frage, was eigentlich die verschiedenartigen Strömungen des Luthertums, auf das ich mich nun begrenze, zusammenhielt und zusammenhält, ist mit dem Reformationsjubi-

<sup>22</sup> TROELTSCH, Wesen (s. Anm. 2), 431 und Kontext.

läum wieder einmal aufgebrochen – genauso, wie das bereits bei früheren Jubiläen der Fall war.<sup>23</sup> Was verbindet die vielfältigen und nicht ohne weiteres einsinnigen Positionen, die sich im Laufe der Geschichte oder gleichzeitig als „lutherisch“ oder „reformatorisch“ bezeichnen? – Genau das ist eben die Frage nach dem „Wesen“ der Reformation. Stellt man die Frage so (Was ist reformatorisch? oder: Was ist lutherisch?), dann drängt sich in der Gegenwart offenbar die Auskunft auf, dass das Zentrum und die wesentliche Einsicht der Reformation die Rechtfertigungslehre sei.

<sup>23</sup> Rezeptionsgeschichtliche Studien: A. von SCHELIHA u. a. [Hrsg.], Das protestantische Prinzip, Stuttgart 1998; M. TROWITZSCH/C. MARKSCHIES [Hrsg.], Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung, Tübingen 1999; W. SPARN/N. SLENCZKA [Hrsg.], Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers, Tübingen 2005; C. DANZ/R. LEONHARDT [Hrsg.], Erinnerung Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, Berlin u. a. 2008; K.-H. ZUR MÜHLEN, Wirkung und Rezeption, in: A. BEUTEL [Hrsg.], Luther-Handbuch, Tübingen 2005, 461–488; U. BARTH, Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004, hier bes. die Einleitung: Aufgeklärter Protestantismus und Erinnerungskultur, ebd. 3–23. Vgl.: H. MEDIK/P. SCHMIDT [Hrsg.], Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, Göttingen 2004. Reformationsgedenken: K. TANNER [Hrsg.], Konstruktion von Geschichte. Jubelrede – Predigt – protestantische Historiographie, Leipzig 2012; S. LAUBE/K.-H. FIX [Hrsg.], Lutherinszenierung und Reformationserinnerung, Leipzig 2002; D. WENDEBOURG, „Gesegnet sei das Andenken Luthers!“ Die Juden und Martin Luther im 19. Jahrhundert, in: ZRGG 65 (2013), 235–251; DIETS, Vergangene Reformationsjubiläen. Ein Rückblick auf 400 Jahre im Vorfeld von 2017, in: H. SCHILLING [Hrsg.], Der Reformator Martin Luther 2017 – eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme, München 2014, 261–281; DIETS, So viel Luthers ... Die Reformationsjubiläen des 19. und 20. Jahrhunderts, Leipzig 2017; J. HUND, Das Augustana-Jubiläum von 1830 im Kontext von Kirchenpolitik, Theologie und kirchlichem Leben, Göttingen 2016. Zur Lutherfor-

Es ist allerdings bei genauerem Hinschauen im Laufe der Erinnerung an die Reformation und der Rezeption der Theologie Luthers nach dem 17. Jahrhundert selten vorgekommen, dass die Rechtfertigungslehre als das Zentrum und als das Wesen der Reformation ausgegeben wurde, wie das in dem EKD-Papier „Rechtfertigung und Freiheit“ geschehen ist; in diesem Papier wird bekanntlich die These vertreten, dass unbeschadet einer säkularen Wirkungsgeschichte die Reformation ein religiöses Ereignis war und demnach ein religiöses Zentrum hat; und dass dieses Zentrum in der Rechtfertigungslehre liege, die dann im Ausgang von Hauptbegriffen einerseits und in Auslegung der sogenannten *particulae exclusivae* andererseits erläutert wird.

Angesichts dessen mag die These, dass im Laufe der Deutungsgeschichte der Reformation selten die Rechtfertigungslehre als Zentrum der Reformation ausgegeben wurde, überraschen. Sie ist erläuterebedürftig, und ich beileibe nicht, das zu tun. Ein paar Hinweise, die darauf abzielen, trotz der Vielfalt ein Muster sichtbar zu machen.

## 2.2 Lessing und Goeze – und die Folgen

Ich beginne bei Gotthold Ephraim Lessing – nicht beliebig, sondern weil sich in seiner Auseinandersetzung mit dem Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze über die Reimarus-Fragmente der Knoten schürzt, den die Deuter der Reformation in den kommenden beiden Jahrhunderten zu lösen oder mehr oder weniger elegant zu durchtrennen such-

schung exemplarisch: R. VINKE [Hrsg.], Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick, Mainz 2004.

ten.<sup>24</sup> In den von Lessing unter dem Titel „Fragmente eines Ungenannten“ postum herausgegebenen Texten des Hamburger Gymnasialprofessors Hermann Samuel Reimarus ging es nicht eigentlich um die Reformation, sondern um die Bedeutung der Bibel und der darin dokumentierten Heilsereignisse für einen authentischen Vollzug von Religion in der Gegenwart: Reimarus hatte in seiner „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ eine historische Kritik der biblischen Bücher vorgetragen und gezeigt, dass diese als historische Berichte nicht aufgehen und somit nicht als Grundbuch einer übergeschichtlichen Religion in Frage kommen; und er hatte vor allem in dem Text „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“<sup>25</sup> behauptet, dass die historisch plausibelste Erklärung für das leere Grab folgende sei: Die Jünger Jesu waren nach dem Tod des Messiaspräsidenten der Hoffnung auf die unmittelbar bevorstehende Errichtung des Reiches Gottes beraubt. In ihrer Frustration darüber, dass sie nun absehbar nicht Fürsten im Reich Gottes, sondern weiterhin Fischer in Galiläa sein würden, hätten sie sich das Ziel gesetzt, nun wenigstens Menschenfischer, d. h. Kirchenfürsten zu werden. Sie hätten daher den Leichnam Jesu gestohlen, behauptet, dass er auferstanden sei und sie seine Beauftragten seien, die eine Gemeinschaft der Glaubenden gründen und in ihr in der Autorität des als auferstanden ausgegebenen Herrn regieren sollten. Lessing hatte diese Texte, die Reimarus nicht zu veröffentlichen gewagt hatte, ediert und mit Kommentaren des Herausgebers versehen, in denen er nicht den histori-

<sup>24</sup> Vgl. N. SLENCZKA, Das Evangelium und die Schrift, in: DERS., Der Tod Gottes und das Leben des Menschen, Göttingen 2003, 39–64, hier 39–44.

<sup>25</sup> Am besten zugänglich in: G. E. LESSING, Werke Bd. 7, München 1976, 492–604; die übrigen „Fragmente“: ebd. 311–457.

schon-Analysen des Reimarus, wohl aber seinen abschätzigen Schlussfolgerungen für den Wert der Heiligen Schriften und des Christentums widersprach; diese Kommentare und vor allem deren mangelnde Entschiedenheit in der Verteidigung der historischen Zuverlässigkeit der Heiligen Schrift gegen die Einwände der Vernunft erregten nun wiederum den Unwillen Goetzes, der eine lange Auseinandersetzung mit Lessing anfang und sie vor allem deshalb verlor, weil er an die sprachliche Geschliffenheit und an die hohe Kunst der Ironie, die Lessing zur Verfügung stand, nicht entfernt heranreichte.<sup>26</sup>

Im Zusammenhang dieser Auseinandersetzung ruft Lessing in einem berühmt gewordenen Zitat Luther als Zeugen gegen seine gegenwärtigen Nachfolger an:

„Du [so spricht er Luther an] hast uns vom Joche der Tradition erlöset: wer erlöset uns von dem unerträglichen Joche des Buchstabens! Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du es itzt lehren würdest; wie es Christus selbst lehren würdel! Wer –“<sup>27</sup>

Lessing ist sich schon dessen bewusst, dass er nicht einfach Luther wiederholt, sondern dass er, aber in Luthers Sinne, über ihn hinausgeht: Er fordert, dass auch mit Bezug auf die Schrift dieselbe Unterscheidung zwischen Menschenwort und Gotteswort geltend gemacht werden müsse, mittels derer Luther die Schrift der Tradition übergeordnet hatte. Man muss die Kritik als Unterscheidung zwischen Gottes- und Menschenwort nicht nur als Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition, sondern auch in der Schrift als Unterscheidung zwischen Geist und Buchstabe vollziehen; und

<sup>26</sup> Die ganze Kontroverse ist dokumentiert in: G. E. LESSING, Werke Bd. 8, München 1979, 19–397.

<sup>27</sup> A. a. O., 126.

dies gilt nach Lessing nun nicht nur für die Schrift, sondern das gilt auch für den Umgang mit Luther und mit der Reformation:

„Der wahre Lutheraner will nicht bei Luthers Schriften, er will bei Luthers Geist geschützt [sc. geschätzt; N. Sl.] sein; und Luthers Geist erfordert schlechterdings, dass man keinen Menschen, in der Erkenntnis der Wahrheit nach seinem eigenen Gutdünken fortzugehen, hindern muß [= darf!].“<sup>28</sup>

Im Ausgang vom „Schriftprinzip“ und im Anspruch, dessen Logik fortzuführen, wird Luther hier als Patron der freien Forschung und als Vertreter einer Vernunftreligion in Anspruch genommen, auf die Reimarus abgezielt hatte und die Lessing in dem Text, in dem er den Ertrag des Fragmentenstreits zusammenfasst, der *Erziehung des Menschengeschlechts*, skizziert hatte. Goeze dagegen stellte schlicht (aber ohne durchschlagenden Erfolg) die Frage, ob es nicht eher in Luthers Sinne wäre, festzuhalten, dass die freie Forschung, die Vernunft, wenn sie sich über die Schrift hinwegsetzt, eben nicht frei ist, sondern unter der Sünde steht.

Diese Frontlinie des Streites um das Recht der Vernunft ist natürlich viel älter, gewinnt aber nun, im Fragmentenstreit, einen neuen Sinn; sie setzt sich in der Folgezeit fort im Gegensatz zwischen der Berufung der Theologie der Spätaufklärung auf Luther und den Gegenoptionen, die unter den Aufklärern in hochdifferenzierter Form Friedrich Heinrich Jacobi<sup>29</sup> und unter den Bedingungen der kirchlichen Diskus-

<sup>28</sup> A. a. O., 162.

<sup>29</sup> F. H. Jacobi, David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, in: DERS., Werke II, repr. Darmstadt 1980, 1–288; DERS., Über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist,

sion etwa Claus Harms vertrat. Auf der einen Seite sei nur beispielsweise Martin Leberecht de Wette genannt, der in seiner 1813 in erster Auflage erschienenen Dogmatik als ein Prinzip einer protestantischen Dogmatik die Gewissensfreiheit in der Forschung namhaft machte und sich dafür auf Luther berief.<sup>30</sup> Claus Harms hingegen insistiert in den zum Reformationsjubiläum 1817 veröffentlichten, antirationalistischen und antunionistischen neuen „95 Thesen“<sup>31</sup> darauf, dass nur diejenige Theologie im Sinne Luthers sei, die darauf bestehe, dass die schriftgemäße Lehre den Menschen formt und nicht umgekehrt der Zeitgeist darüber entscheidet, was die Wahrheit der Schrift sei. Selbstverständlich: Beide Seiten finden die Rechtfertigungslehre irgendwo klasse und wichtig; aber diese Rechtfertigungslehre ist für diese Reformationsdeuter – und zwar beiderseits! – nur ein Vehikel für eine weitergehende Einsicht. Für Goeze und Harms ist das Entscheidende dieser Einsicht Luthers, dass sich der göttliche Wille in bestimmten Medien – der Schrift, den Bekenntnissen – zeigt und dass der Mensch diesen Willen nicht aus eigenen Mitteln erkennt, sondern getrennt von diesen Medien unter der Macht der Sünde und damit nicht aufgeklärt, sondern verblendet ist. Lessing oder de Wette hingegen entnehmen Luther die Einsicht, dass der Glaube freigestellt sei von äußerer Bevormundung – auch der Schrift, soweit sie historisch bedingtes und

ebd. 455–500; vgl. K. HOMANN, F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit, Freiburg/München 1973.

<sup>30</sup> Dazu: J. BAUR, Sola scriptura, in: DERS., Luther und seine klassischen Erben, Tübingen 1993, 46–113; hier zum Ursprung und zur Ritschlschen Kritik der „Prinzipien“-Terminologie: 51–60, bes. 51–55, vgl. bes. die Anmerkungen.

<sup>31</sup> C. HARMS, Ausgewählte Schriften und Predigten, 2 Bde., hrsg. v. P. MEINHOLD u. a., Flensburg 1955, I, 204–225.

abständiges Menschenwerk ist: Der Mensch muss seiner Gottunmittelbarkeit ansichtig werden, Sünde ist hier geradezu das Gefangensein der Vernunft und des Gewissens unter nur menschlichen Traditionen, die selbstverschuldete Unmündigkeit, aus der der Mensch aufzubrechen hat.<sup>32</sup>

Aber eben beiderseits: nichts mit einer Zentrallhre der Rechtfertigung, die sich auf die Solus-Prinzipien ziehen ließe. Beide Seiten setzen sich ins Verhältnis zum Vernunftprojekt der Aufklärung und fragen, wie wohl Luther sich (natürlich von seiner Feststellung einer Rechtfertigung *sola fide* aus) dazu gestellt hätte; und beide Seiten nehmen Züge der Lutherischen Theologie in Anspruch: die Konservativen die radikale Sündenlehre und die Aufklärer den Anspruch der Freiheit des gottunmittelbaren Christenmenschen gegenüber jeder menschlichen Tradition. Aber beide erschließen mit Hilfe Luthers bzw. reformatorischer Motive die Grundfragen ihrer Gegenwart und sehen darin „das eigentliche“ Anliegen der Reformation. Von diesen Grundfragen gehen sie aus, und von ihnen her deuten und rezipieren sie die Entscheidungen der Reformatoren.

### 2.3 Schleiermacher

Diesem Programm lässt sich auch Schleiermacher zuordnen, der beiden Seiten des Streites widerspricht.<sup>33</sup> Es geht für ihn

<sup>32</sup> Das ist ein eigenräumliches Motiv, das eine weitere Analyse wert wäre und das sich später bei Ritschl, bei Wilhelm Herrmann und bei Ernst Troeltsch ebenso identifizieren lässt wie bei Adolf von Harnack: dass die recht verstandene Bindung an Luther in die Freiheit auch gegenüber seinen theologischen Einsichten führt – dies hat bereits Walther von Loewenich herausgestellt: W. von LOEWENICH, Luther und der Neuprotestantismus, Witten 1963, etwa zusammenfassend 140–143.

bei Luther und es geht in der Reformation wesentlich um die Wiederentdeckung und Pflege des frommen Selbstbewusstseins unter der Asche heiliger Schriften, Lehren und Normen – man könnte hier das Gesamtprogramm der Reden ebenso wie das spätere der Glaubenslehre einzeichnen und würde darauf aufmerksam, dass Schleiermacher gerade in der zweiten der Reden, hier gerade in der Verhältnisbestimmung von „Heiligen Schriften“ und frommem Gefühl ohne Namensnennung beständig auf Luther anspielt.<sup>34</sup> Auch hier ist die Gottunmittelbarkeit und Freiheit des frommen Subjekts als Zentrum der Reformation erfasst. Auf der anderen Seite widerspricht Schleiermacher aber bekanntlich auch dem grundaufklärerischen Programm einer Einzeichnung der Religion in die praktische Vernunft: So wenig Religion gegenständliche Lehre oder Überzeugung von Satz Wahrheiten ist, so wenig geht sie darin auf, weltverändernd zu wirken – hier wird Luthers Unterscheidung von Person und Werk unter den Bedingungen der kritischen Philosophie bzw. des Deutschen Idealismus reformuliert. Ingesamt – und ohne dass ich das hier ausbreite – wird bei Schleiermacher das Anliegen der Reformation reformuliert unter den Bedingungen der Frage nach den Konstitutionsbedingungen des Subjekts und damit unter den Leitfragen der damaligen philosophischen Diskussion: nach dem Verhältnis von Individualität und Allgemeinheit, und nach dem Verhältnis von Bedingtheit und Freiheit.

<sup>33</sup> Zum Folgenden vgl. nur: F. D. E. SCHLEIERMACHER, Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], hier zitiert nach der von N. PETER u. a. herausgegebenen Studienausgabe (Vergleich der Texte von 1799/1806/1821), Zürich 2012.

<sup>34</sup> Etwa die Bezugnahme auf das religiöse Subjekt, das keiner Schrift „bedarf und wohl selbst eine machen könnte“, ebd. 103.

#### 2.4 „Freiheit“ als Grundthema der Reformation

Zurück zu den Positionen: Die durch Lessing und de Wette markierte Position und ihr Gegensatz gegen eine heteronome Schrift- und Lehrautorität ist zugleich eine der Generallinien, auf denen sich die Rezeption der Reformation im 19. Jahrhundert vollzieht: die Deutung Luthers als Anwalt der Freiheit und der Reformation insgesamt als Befreiungsakt.<sup>35</sup> Und dabei geht es mitnichten „nur“ um ein Anliegen geistlicher Freiheit. Man kann sich erregen über die „nationalistische“ Rezeption des Bildes Luthers, der mit markiger Hand mit dem Hammer Thesen an die Schlosskirchentür nagelt.<sup>36</sup> Auch wenn das Bild in der Sache historisch unrichtig und in der Form kitschig ist – eines ist es jedenfalls nicht: Es ist kein Lutherbild, das eo ipso mit einem national-autoritären Pathos verbunden wäre. Denn das nationale Pathos ist in dieser Zeit – bis 1870!<sup>37</sup> – im Wesentlichen gerade nicht autoritär. Es war vielmehr bis zur Reichsgründung ein liberales Anliegen, das mit dem Thema der Freiheit untrennbar verbunden war, und das diese Freiheit eben nicht nur individualisierte, sondern in der Tat auch als kollektive Freiheit der Deutschen

<sup>35</sup> Zum Folgenden genauer: N. SLENCZKA, *Neuzeitliche Freiheit oder ursprüngliche Bindung? Zu einem Paradigmenwechsel in der Reformations- und Lutherdeutung*, in: N. SLENCZKA/W. SPARN (Hrsg.), *Luthers Erben* (s. Anm. 23), 205–244. Vgl. D. NOORDVELD-LORENZ, *Gewissen und Kirche. Daniel Schenkels Protestantismusdeutung*, Tübingen 2014.

<sup>36</sup> RAT DER EKD, *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017*, Gütersloh 42015, 14–17.

<sup>37</sup> Für die Zeit danach vgl. nur: H. LEHMANN, *Das Lutherjubiläum 1883*, in: J. BECKER (Hrsg.), *Luthers bleibende Bedeutung*, Husum 1983, 93–116; DERS., *Martin Luther als deutscher Nationalheld im 19. Jahrhundert*, *Luther 55* (1984), 53–65. Zur neueren Forschung vgl. die oben (s. Anm. 23) Beiträge von Dorothea Wendebourg.

nicht nur von außerdeutscher Fremdbestimmung, sondern vor allem von der Herrschaft der Duodezfürsten verstand, die an ihren Souveränitätsprivilegien hingen und sich, so die Diagnose der nationalen Protestanten, zu wahrer Einheit und Freiheit der Deutschen nicht durchringen konnten.<sup>38</sup>

Unter anderem aus dieser Perspektive trat das Thema der Freiheit in das Zentrum der Reformationsaneignung. Die damaligen großen Gedenkdaten der Reformation waren bis an den Rand des 20. Jahrhunderts mit diesem Thema der Freiheit assoziiert, ob das nun das Gedenken des wie auch immer ausgeschmückten Thesenanschlags oder der Protestation von Speyer oder des Augsburger Reichstags oder des Auftritts Luthers in Worms war: Es ging in dieser Perspektive in der Reformation um die Freiheit, und zwar eine Freiheit, die nicht nur diejenige des Glaubenden gegenüber der Kirche sein sollte, sondern es ging um die Freiheit gegen die Überwältigung durch die Obrigkeit: durch den Kaiser – es würde zu weit führen, hier die vielen Beispiele einer derartigen Rezeption der Reformation, etwa bei Hegel, zu nennen.<sup>39</sup>

Wenn man nun der Meinung wäre, dies wäre „die“ Rezeption der Reformation im 19. Jahrhundert, dann würde man sich täuschen: Auf der Gegenseite steht nämlich die Deutung Luthers als Kritiker der Selbstbestimmungsansprüche des Menschen und als Mahner bezüglich der Gefährdung auch der menschlichen Vernunft hoch im Kurs; das hat im Zuge

<sup>38</sup> Dazu erscheint ein Text von mir: N. SLENCZKA, *Luther im neuen Gewand? Zur religiösen Begründung des nationalen Freiheitsgedankens*, in: DERS. (Hrsg.), *Freiheit, die ich meine: 1517 – 1817 – 1917*, in: *BeihBThZ* 2018.

<sup>39</sup> Es berührt schon eigentümlich, wenn das Papier „Rechtfertigung und Freiheit“ diese Gestalt der Reformationserinnerung völlig ungebrochen wieder aufleben lässt: RAT DER EKD, *Rechtfertigung* (s. Anm. 36), 99–104.



der Restauration nach 1815 ebenfalls einen politischen und kirchenpolitischen Aspekt und ist verbunden mit Namen wie Ernst Wilhelm Hengstenberg, Friedrich Julius Stahl, mit den Brüdern Gerlach und einem gewichtigen Strang der Erlanger Theologie, die nun gerade nicht „deutsch-nationalistisch“ sind, sondern Anwälte der göttlichen Delegation politischer Gewalt an die legitimen Duodez- oder Herrscherhäuser.<sup>40</sup>

Natürlich spielt in diesen Bezugnahmen auf die Restauration das Thema der „Rechtfertigung“ eine Rolle – aber dieses Thema ist immer, „links“ wie „rechts“, Manifestation eines weitgreifenden Deutungsrahmens. Wichtig ist es nicht als Lehrstück, sondern es bietet sich darum als Zentrum an, weil nach Überzeugung der Rezipienten in diesem Lehrstück eine weiterführende These über das Wesen des Menschen angelegt ist, die jeweils gegenwartsrelevant ist: die These, dass der Mensch frei ist, oder die gegenläufige These, dass er gerade in diesem Freiheitsanspruch gefährdet ist.

Natürlich kommt das Thema der Rechtfertigung auch als Lehrstück vor, etwa in der Definition der beiden Prinzipien des Protestantismus, Formal- und Materialprinzip.<sup>41</sup> Schrift

<sup>40</sup> Vgl. N. SLENCZKA, Die Diskussion um das kirchliche Amt in der Lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts, in: R. RITTNER [Hrsg.], In Christus berufen. Amt und allgemeines Priestertum in lutherischer Perspektive, Hannover 2001, 114–152, hier bes. 132–134; DERS., Luthertum und Neuzeit. Bemerkungen zum ambivalenten Verhältnis von Rechtfertigungsglauben und neuzeitlicher Subjektivität, in: R. RITTNER [Hrsg.], Was heißt hier lutherisch! Aktuelle Perspektiven aus Theologie und Kirche, Hannover 2004, 164–192.

<sup>41</sup> G. MECKENSTOCK, Protestantismustheorien im Deutschen Idealismus, in: A. VON SCHELIHA u. a. [Hrsg.], Das protestantische Prinzip (s. Anm. 23), 39–54; N. SLENCZKA, Die Einheit der Kirche und die Wahrheit der Restauration. Theologiegeschichtliche Erinnerungen an die Kontroverse zwischen J. A. Möhler und F. C. Baur angesichts der aktuellen Situation der

und Rechtfertigung – beides wird auch in „Rechtfertigung und Freiheit“ ins Zentrum gestellt. In den Dogmatiken des 19. Jahrhunderts hat die Bezugnahme auf diese „Prinzipien“ aber eben die Pointe, dass in der Zuordnung zweier Prinzipien festgehalten wird, dass nicht die Schrift allein Prinzip der Dogmatik oder des Protestantismus ist. Es wird festgehalten, dass die Schrift nicht als Steinbruch wahrer Lehre gelesen wird und so die Dogmatik regiert, sondern die Schrift ist „nur“ das formale Zentrum, deren Auslegung vom materialen Zentrum der Rechtfertigung her erfolgt, und das heißt: von der Freisetzung des Menschen her. Mit der Berufung auf diese beiden Prinzipien kommt in dem entscheidenden Strom der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert sozusagen Lessing gegen Goeze zu seinem Recht: Diese Theologen binden jeden „objektiven“ Geltungsanspruch (der Schrift; des Bekenntnisses) an das Prinzip der Subjektivität (den Glauben) und ihrer Freiheit. Wie die Schrift den Glauben begründet, so sind der Glaube und seine Freiheit das Ziel und die Leseperspektive der Schrift und das Kriterium ihrer richtigen Auslegung. So werden damals die Solus-Prinzipien gelesen!

## 2.5 Ritschl – die Reformation als Befähigung und Beauftragung zu sozialem Engagement

Es war Ritschl, der erstmals den Versuch unternommen hatte, die Geschichte der Unterscheidung von Formal- und Materialprinzip des Protestantismus und der Dogmatik zu

Ökumene. in: KuD 48 (2002), 172–196, dort (185, Anm. 44) Literatur zur Diskussion um die „zwei Prinzipien“. Vgl. auch NOORDVELD-LORENZ, Ge-wissen (s. Anm. 35), 95–134.



schreiben und der mit Recht darauf hingewiesen hat, dass es sich entgegen damals landläufiger Einschätzung um keine reformatorische Unterscheidung, sondern um eine vieldeutige und alles andere als klare Rezeptionsgestalt der Reformation handelt.<sup>42</sup>

Mit Ritschl und seinem Hauptwerk „Rechtfertigung und Versöhnung“ tritt nun aber, so scheint es, wieder das Thema der Rechtfertigung in die Mitte der Besinnung auf die Reformation – aber was Ritschl eigentlich an Luther interessierte,<sup>43</sup> war die Tatsache, dass seine Botschaft von der Rechtfertigung nicht darauf zielte, den Menschen irgendwie durch eine mystische Teilhabe an Christus in seinem Wesen zu verändern. Ritschl kam es darauf an, dass Luther auch nicht im Sinne einer „objektiven“ Versöhnungslehre ansagte, dass der Zorn Gottes am Kreuz durch einen metaphysischen Sühneakt mit dem Blut eines Unschuldigen gesühnt sei. Vielmehr fand Ritschl bei Luther eine Botschaft von der Rechtfertigung, die den Menschen vom Bewusstsein der Schuld und von einer Fehldeutung irdischer Übel als göttlicher Strafen befreite: Der Mensch wird in der Bezugnahme auf Jesus von Nazareth des Willens Gottes versichert, dass er alle und so auch den einzelnen Menschen als Teil des Reiches Gottes und damit als Zweck seines Willens (und nicht nur als Mittel) betrachtet. Der Mensch wird, so Ritschl, der Zugehörigkeit zum Reich

<sup>42</sup> A. RITSCHL, Über die beiden Principien des Protestantismus, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze*, Freiburg/Leipzig 1893, 234–247; vgl. Anm. 41.

<sup>43</sup> Vgl. zum Folgenden: N. SLENCZKA, *Der Glaube und sein Grund*, Göttingen 1998, 128–187; F. HOFMANN, *Albrecht Ritschls Lutherrezeption*, Göttingen 1998, hier bes. 177–187 zur Jubiläumsrede Ritschls 1883. Vgl. auch U. BARTH, *Das gebrochene Verhältnis zur Reformation*. Bemerkungen zur Luther-Deutung Albrecht Ritschls, in: DERS., *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen 2004, 125–146.

Gottes vergewissert und damit vom Zweifel am Sinn des eigenen Lebens erlöst, dies aber nur so, dass er zur Tätigkeit auf das Reich Gottes hin befreit wird, eine Tätigkeit, die er in allen seinen natürlichen Bindungen ausübt – und dafür stand für Ritschl der Luthersche Berufsgedanke Pate. Ritschl war an Luther als einer Position interessiert, die in der Zuordnung von Gottesverhältnis und Weltverhältnis die Religion als Befreiung zum Engagement in der Welt verstand, und zwar zum sozialen, gemeinschaftsbezogenen Engagement. Darin besteht nach Ritschl Luthers Grundeinsicht: dass die Kirche nicht ein metaphysisches Institut ist, das Informationen über Sühneakte und folgenfreie Veränderungen des menschlichen Seelenmaterials bewirkt, sondern eine Institution, die die Menschen auf das Reich Gottes ausrichtet, zu einem sozialen Engagement, das orientiert ist an der Einheit aller Menschen aller Nationen und sonstigen Gemeinschaften aus dem Motiv der Liebe. „Eigentlich“ geht es – nach Ritschl – in Luthers und der anderen Reformatoren Rechtfertigungslehre darum.

## 2.6 Vorläufiges Resumée

Man sieht auch an diesen wenigen Beispielen: Das Thema der „Rechtfertigung des Sünders“ oder „des Gottlosen“ ist jeweils nicht für sich interessant, sondern ist für die Theologen des 19. Jahrhunderts darum relevant, weil sich im Gewand dieses Lehrstücks ein allgemein anthropologisches Thema – das Bewusstsein der Freiheit (Lessing, de Wette), oder bei den anderen: die Gefährdung der Freiheit (Goeze; Harms), oder bei Ritschl: die Stärkung der Verpflichtung zum Engagement in den sozialen Berufsrollen – meldet. Die Kontexte der Rechtfertigungsbotschaft sind relevant: die Freiheit von menschlicher Bevormundung; die Gewissensfreiheit; die Freisetzung

weltbezogener Ethik, oder, im Sinne Hegels: die Freiheit und Autonomie des Subjekts. Alle diese Deuter, übrigens auch diejenigen auf der konservativen Seite – sind sich dessen bewusst, dass die Reformation nicht durch ein rein religiöses Thema konstituiert und interessant ist, sondern dass ihrer darum gedacht wird, weil es bei Luther und den anderen Reformatoren um die gegenwärtig relevante Frage geht, welche Bedingungen die individuelle und die kollektive Freiheit hat. Die Rechtfertigungsbotschaft ist für die Liberalen wie für die Konservativen die freilich unentzerrbare Art und Weise, wie sich für Luther dieses Menschheitsthema darstellt. Dabei geht es gerade nicht, das ist hermeneutisch entscheidend, um eine Funktionalisierung der Rechtfertigungslehre, die durch den Ausweis ihrer positiven Folgen dem *publico* beliebt gemacht werden sollte, sondern es geht um die Deutung der Reformation und ihrer theologischen Anliegen aus der Perspektive einer gegenwärtigen Menschheitsfrage!

### 2.7 1917 – das Gegen thema der Unfreiheit

Gegenüber dieser Orientierung insbesondere des liberalen Protestantismus am Projekt der individuellen und kollektiven Freiheit tritt nun mit dem Ersten Weltkrieg ein grundlegender Wandel der Lutherdeutung ein; wer ein Freund der Versuche ist, Umbrüche an einzelnen Daten oder Texten festzumachen, würde die Grenzscheide mit dem Vortrag identifizieren, den Karl Holl 1917 zum Reformationsjubiläum während des Weltkrieges hielt, in dem er unter dem Titel „Was verstand Luther unter Religion“ ein Thema wieder erinnerte, das zuvor – auch von Konservativen wie Theodosius Harnack! – zu den Skurrilitäten und bestenfalls zu den mittelalterlichen Resten der lutherschen Theologie gerechnet wor-

den war:<sup>44</sup> Das Thema der Unfreiheit des Menschen vor dem verborgenen Gott, der im – so das Zauberwort der Epoche – geschichtlichen „Schicksal“ erfahren wird. Das ist nicht die einzige Pointe dieses Vortrages von 1917, aber eine entscheidende; und in der Folgezeit vollzieht sich natürlich nicht ein plötzlicher Umbruch der Lutherdeutung, der in allen Auswirkungen auf Holl zurückgeführt werden könnte: Die in der Folgezeit ins Zentrum tretende negative Seite der Gotteserfahrung – Anfechtung, Verborgenheit, Gericht – war in der Geschichte der Rezeption Luthers und in der Deutung der Reformation immer mitgeführt worden, gerade bei den konservativen Protestanten – etwa in der Ritschl-Kritik Theodosius Harnacks, aber auch bei Adolf Hausrath oder bei Ernst Troeltsch. Sie hatte sich aber eigentümlicherweise nicht als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der Reformation angeboten. Dass das nun vielfach geschah, lag auch daran, dass die Edition der frühen Vorlesungen Luthers die Aufmerksamkeit der Forschung auf die Frühzeit seiner theologischen Entwicklung richtete. Vor allem aber fand die tiefe Verunsicherung des Weltverhältnisses, das Auseinandertreten von Erwartung und Erfahrung, die der Freiburger Historiker Jörn Leonhard als Folge des Weltkrieges identifiziert,<sup>45</sup> in diesem Strang des lutherschen Denkens Worte und damit in der Theologie Luthers eine Möglichkeit, sich auszusprechen. Entsprechend wird die Situation der Anfechtung zum hermeneutischen Schlüssel für die Theologie Luthers und ist das bis heute geblieben – dies ist aber alles andere als selbstverständlich, sondern eine datierbare Neubestimmung des hermene-

<sup>44</sup> Dazu und zum Folgenden vgl. SLENCZKA, Freiheit (s. Anm. 35), 220–221; 241 f.

<sup>45</sup> J. LEONHARDT, Die Büchse der Pandora. Geschichte des Ersten Weltkrieges, München 2, 2014, zusammenfassend 996–1014.

neutischen Zentrums der Luther- und Reformationsdeutung.<sup>46</sup> Weite Teile der Lutherrenaissance und des lutherischen Teils der Dialektischen Theologie – ein Kessel Buntes: Erich Seeberg, Emanuel Hirsch, Friedrich Gogarten, Werner Elert oder auch Paul Althaus – deuten mit den Luther entnommenen Kategorien des *Deus absconditus* und der Gesetzerfahrung den verdunkelten und als verhängtes Geschick wahrgenommenen Welthorizont – etwa in Gogartens berühmten Aufsatz „Zwischen den Zeiten“ (1920): Die Zeit steht still vor dem Gericht Gottes über alle Präntationen und Selbstgewisheiten des Menschen. Im Zentrum der Lutherdeutung steht nicht mehr die Selbstgewisheit Luthers, der in der vertrauensvollen Bindung an Gott einer Welt von Teufeln entgegentritt, sondern die Anfechtungserfahrung des Klosters und die Unfreiheit des Menschen vor dem furchtbaren Gott. Daher ist es eben nicht (nur) konfessionalistischer Eigensinn, wenn die lutherischen Theologen in den 20er und 30er Jahren gegenüber der Barthschen Konzentration des Handelns Gottes auf das Evangelium die Lutherschen Gegensätze von Gesetz und Evangelium, *Deus absconditus* und *Deus revelatus* betonen und darin das spezifisch Lutherische sehen: Das ist für diese Theologen gerade keine isolierte Spinerei, sondern nur so, so scheint es ihnen, ist eine adäquate Deutung der Wirklichkeit möglich, die eben Gottes Handeln nicht einseitig als radikales Gericht (so die frühe dialektische Theologie), aber auch nicht phänomenarm als reine Gnade (so lesen diese Lutheraner Barth), sondern als Durchbrechung der Anfechtung versteht.<sup>47</sup> Damit zieht sich bis in die Gegenwart eine an den großen, geschichts- und existenzerschließende

<sup>46</sup> Ich verweise noch einmal auf SLENCZKA, *Freiheit* (s. Anm. 35), 227–242.

<sup>47</sup> Dazu vgl. nur: N. SLENCZKA, *Selbstkonstitution und Gotteserfahrung*,

nen Gegensätzen orientierte Luther- und Reformationsdeutung durch die theologische Landschaft: nach Paul Althaus und Werner Elert<sup>48</sup> sind Edmund Schlink, Jörg Baur, Oswald Bayer<sup>49</sup> zu nennen, aber auch Gerhard Ebeling. Auf der einen Seite hat er in seiner Deutung die Theologie Luthers als phänomengerechte Orientierung an Gegensätzen beschrieben: Gerade und nur in der Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium, *Deus absconditus* und *Deus revelatus*, Freiheit und Bindung, Sünde und Gerechtigkeit wird die Theologie dem Leben gerecht.<sup>50</sup> Aber seine Lutherdeutung bringt noch eine weitere Pointe ein, ein Grundanliegen Ebelings ist bekanntlich dies: Luthers Theologie in ihrem Gegensatz zum römischen Katholizismus als den Gegensatz einer „existentialen“ zu einer „sakramentalen“ oder „ontologischen“ Theologie zu lesen.<sup>51</sup> In Luthers Theologie geht es

Göttingen 1999; DERS., Das „Ende der Neuzeit“ als volksmissionarische Chance? in: *Kirchl. Zeitgeschichte* 11 (1998), 255–317, hier zu Hirsch: 299–304.

<sup>48</sup> P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit*, 2 Bde. Gütersloh 1947, I, 25–42, vgl. die Durchführung in den folgenden §§ 4–11 über die „Uroffenbarung“ und die erfahrungstheologische Grundlegung der Gotteslehre in II, 4–45; zu Werner Elert vgl. SLENCZKA, *Selbstkonstitution* (s. Anm. 47).

<sup>49</sup> Zu Edmund Schlink vgl.: N. SLENCZKA, *Grund und Norm der Vielfalt*. Edmund Schlink (1903–1984), in: *KuD* 49 (2003), 24–51; O. BAYER, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen 2003, hier bes. 15–40; J. BAUR, *Extreme Theologie*, in: DERS., *Luther und seine klassischen Erben*, Tübingen 2003, 3–12; DERS., *Zur Aktualität des neuen Ansatzes in Luthers Theologie*, ebd. 29–45; DERS., *Lutherische Christologie im Streit um die neue Bestimmung von Gott und Mensch*, ebd. 145–163.

<sup>50</sup> G. EBELING, *Luther. Eine Einführung in sein Denken*, Tübingen 52006; Existenz zwischen Gott und Gott, in: DERS., *Wort und Glaube III*, Tübingen 1975, 257–286; DERS., *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, a. O., 3–28.

<sup>51</sup> Vgl. nur die Analyse der *Disputatio de homine* in G. EBELING, *Lutherstudien II*, 3 Tle., Tübingen 1977/1982/1989.

um die Entdeckung und adäquate Thematisierung menschlicher Existenz, die nicht mehr unter der Kategorie des Dings, sondern als Selbstverständnis thematisiert wird, so Ebeling: Es geht in der Reformation nicht einfach um eine Wiederentdeckung des Paulus, sondern es geht darum, dass der Mensch als ein Wesen verstanden wird, das sich selbst deutet und versteht; und entsprechend ist die lebensverändernde Kraft des Evangeliums die Veränderung, die eintritt, wenn ein Mensch sich neu versteht.

Oder, auf der anderen Seite, Barth, der sich ebenfalls zu Luther ja nicht nur in ein negatives Verhältnis setzt und dem es darauf ankommt, dass in einem Zug des Denkens Luthers dieses im Zentrum steht: der souverän handelnde Gott, der den Menschen bedingungslos zum Bundespartner wählt und bestimmt und macht. Gerade nach Barth ist die Fixierung auf die Rechtfertigungslehre eine ganz lendenlahme Geschichte,<sup>52</sup> denn darin geht es um das eigentliche Zentrum: um die Christologie – und damit darum, dass Gott und Mensch ins rechte Verhältnis kommen, dass Gott der Handelnde und der Mensch rein der Empfänger ist. Diese Deutung hält sich vor allem in Eberhard Jüngels Verständnis der Rechtfertigungslehre durch: Bei Luther und in der reformatorischen Theologie geht es um das Gottsein Gottes und um die Menschwerdung des Menschen – dies, und nicht das Abnuden von Solus-Prinzipien ist eine Pointe von Jüngels Buch zur „Rechtfertigung des Gottlosen“.<sup>53</sup> Diese reformatorische

<sup>52</sup> Vgl. K. BARTH, KD IV/1, 576–589. Vgl. die Auseinandersetzung Jüngels mit dieser These Barths und die bei Jüngel im Widerspruch vollzogene Aufnahme: E. JÜNGBEL, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1998, 15–26.

<sup>53</sup> JÜNGBEL, Evangelium (s. Anm. 52), hier bes. 3 f.24.40–42.

Rechtfertigungslehre ist hier und auch etwa bei Jörg Baur nur insofern interessant, als sich in ihr eine Grundeinsicht über das Verhältnis von Gott und Mensch zeigt und ausspricht.<sup>54</sup>

## 2.8 *Das Ungewöhnliche an der These des Rechtfertigungspapiers*

Wenn man sich diesen Schweinsgalopp durch die Theologiegeschichte ansieht, dann wird vielleicht zugleich deutlich, was mit der eingangs formulierten These gemeint war, dass die Behauptung des Reformationspapiers der EKD eigentlich höchst merkwürdig ist: Alle bisher genannten Positionen sagen gerade nicht, dass im Zentrum der Reformation die Rechtfertigungslehre steht, oder besser: Sie sagen das, sagen aber zugleich: Bei diesem Thema der Rechtfertigung des Sünders geht es um etwas Umfassenderes: In dem einen – der Rechtfertigung – geht es um etwas Wesentliches, eine grundlegende Einsicht, die in der Feststellung einer Weise der Bewältigung der Sünden nicht aufgeht. Man könnte diese vielen Deutungen der Reformation leitende Einsicht so zusammenfassen: Die Frage nach der Vergebung der Sünden und die Rechtfertigungsbotschaft ist die – in vieler Hinsicht konzeptuell begrenzte – Form, in der etwas Allgemeineres zur Sprache kam, nämlich die Frage, ob ein Mensch in sich und aus sich selbst existiert, oder ob er sich extern konstituiert weiß. Die Rede von der Sünde und der Rechtfertigung des Sünders ist die kontextuell begrenzte Erscheinungsform die

<sup>54</sup> Vgl.: J. BAUR, Aktualität (s. Anm. 49); DERS., Ratlos vor dem Erbe – Die Reformation: Last und Chance, in: DERS., Einsicht und Glaube, Göttingen 1994, 9–20, vgl. auch die im gleichen Band folgenden Beiträge; DERS., Das reformatorische Christentum in der Krise, Tübingen 1997, bes. 14–22.

ser Frage nach der Konstitution menschlicher Identität, die sich heute möglicherweise in anderer Gestalt zeigt.<sup>55</sup>

Und auch, um nun einen Gegenpol zu nennen: Eberhard Jüngel vertrat, wie oben notiert, die These, dass die Rechtfertigung des Sünders und die *particulae exclusivae* nicht darum interessant sind, weil sie irgendeine wichtige religiöse Sonderlehre darstellen, sondern weil mittels der Verkündigung der Rechtfertigung des Menschen ausschließlich durch Christus Gott und der Mensch wechselseitig definiert werden; die Position Jüngels zeichnet sich, wie Sie wissen, ein in die Diskussion um den Sinn des Begriffs „Gott“, in die Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Atheismus und in eine nachmetaphysische Reformulierung des Gottesbegriffs aus den Mitteln der Christologie.<sup>56</sup>

### 2.9 Zusammenfassend

Damit ist deutlich: Das Wesen der Reformation oder des Luthertums ist nicht in seinen Anfängen zu greifen, egal, ob man sich nun auf den jungen oder auf den alten Luther bezieht.

Weder sind die Texte der Reformationszeit – das ergibt sich aus dem zum Thema „Selbstdeutung bei Luther“ Gesagten – ein jeder Deutung vorgegebenes, eindeutiges Kriterium dessen, was das „Wesen der Reformation“ ist, noch sind einzelne Positionen der Deutungsgeschichte – seien das nun Luther selbst oder die Deutungen des 17. oder diejenigen des

<sup>55</sup> Vgl. etwa die Arbeiten von Baur in Anm. 54.

<sup>56</sup> E. JÜNGBEL, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 41982, hier 203–206.

19. Jahrhunderts oder die von der Dialektischen Theologie oder den „anderen Aufbrüchen“ des 20. Jahrhunderts inspierten – sakrosankte oder irgendwie privilegierte Deutungsperspektiven. Die Texte der Reformationszeit sind insofern Kriterium, als sie es sind, die gelesen und verstanden werden. Lesen und Verstehen bedeutet, wie oben unter o. gesagt: die Mannigfaltigkeit der Texte auf eine Einheit hin zu lesen, die mehr ist als die Summe der Buchstaben, Sätze, Abschnitte oder Schriften. Die Einheit als Integrationsfunktion aber ist früher als der Umgang mit den Texten und ergibt sich – das zeigten die angezogenen Beispiele – aus dem engeren und weiteren Lebenskontext der Interpreten. Freilich werden *die Texte* auf diese Einheit hin gelesen, erschließen sich unter dieser Leseperspektive und lassen sich mehr oder weniger leicht lesen, beginnen sozusagen zu reden oder schweigen, wenn die Leseperspektive nicht zu ihnen passt.

Das Recht, eine solche Leseperspektive nicht als Selbstausdruck des Inhabers dieser Perspektive, sondern als Aussprache des Wesens des Luthertums zu bezeichnen, ergibt sich zunächst (!) daraus, dass diese Perspektive die Texte verständlich und leicht lesbar macht und zum Reden bringt – und das Unrecht ergibt sich daraus, dass sie dazu führt, dass man mit den Texten schlicht nichts anfangen kann und sie schweigen. Insofern kann die frömmste Leseperspektive im Unrecht sein: Wenn sie nämlich ein gegenwärtiges fruchtbares Lesen der Texte unmöglich macht und sie nicht zur Sprache, sondern zum Schweigen bringt. Das geschieht – beispielsweise –, wenn biblische Texte als Informationsquelle über die Art und Weise der Weltentstehung oder des Weltendes verwendet werden.

### 3. Wie kommt es zu einem Erfassen des „Wesens der Reformation“?

Aber wie kommt es zu einer oder mehreren Deutungsideen, zu Perspektiven, unter denen die Texte der Vergangenheit plötzlich lesbar werden? Wie weisen sie sich in ihrem Recht aus? Warum und in welchem Sinne sind solche Deutungsschlüssel nicht willkürlich? Ich werde jetzt ganz thetisch und formuliere einmal einen Vorschlag.<sup>57</sup>

#### 3.1 Die Frage einer Epoche

Es kommt vor, dass eine Zeit ihre Grundfrage oder ihr Grundthema findet. Das muss nicht eine einzige Frage oder ein einziges Thema sein, die meisten Gegenwarten sind vielfältig, und die unterschiedlichen Kulturkreise sind es ohnehin – aber es muss eine Frage sein, in der ein menschliches Selbstverständnis sich oder sein Grundproblem auf den Begriff gebracht sieht. Diese Frage ist nie ganz neu und nur aktuell, sie existiert zuvor schon in anderer Gestalt – ein Beispiel: In der Gegenwart gehört zu den Fragen, in der menschliches Selbstverständnis seiner selbst und seiner Problematik ansichtig wird, die Frage, ob und wie ein Mensch eigentlich mehr ist als ein Bündel physiologischer Vorgänge.<sup>58</sup> Dabei ist, wohlmerkt, nicht einfach und vordergründig die These interes-

<sup>57</sup> Ähnliches habe ich in zwei anderen Texten vorgetragen: N. SLENCZKA, Rezeptionshermeneutik und Schriftprinzip, in: M. WITTE u. a. [Hrsg.], Hermeneutik des Alten Testaments, Leipzig 2017, 144–165, hier bes. 157–164; DERS., Historizität (s. Anm. 2), 29–33.

<sup>58</sup> Vgl. nur: N. SLENCZKA, Von der Freiheit des unfreien Willens, in: C. SPIESS [Hrsg.], Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialtheik, Paderborn 2010, 51–84.

sant, dass der Mensch und sein Bewusstsein oder sein Wille nur Ergebnis und vielleicht gar machtloses Epiphänomen von Vorgängen dritter Person ist, die unabhängig von ihm und unbeeinflussbar durch Wille und Bewusstsein ablaufen. Auch geht es nicht um die einzelnen naturwissenschaftlichen Versuche, etwa das Libet-Experiment, die angeblich zu dieser Einsicht führen, und um deren Sinn oder Unsinn, sondern darum, dass diese These zu Ratlosigkeit geführt und eine weitreichende Debatte ausgelöst hat, zum Reflektieren und Neuformulieren von Selbstverständlichkeiten genötigt hat; und diese grundlegende Frage hat dann eben auch zur Besinnung auf alte Verhältnisbestimmungen von Notwendigkeit und Freiheit – etwa bei Kant, aber auch in der religiösen Tradition – geführt, die im Kontext dieser Frage nach dem Wesen der Freiheit neue Relevanz gewinnen und dadurch Perspektiven eröffnen, dass sie die Selbstverständlichkeiten eines rein positivistischen Umganges mit dem Phänomenkomplex der Subjektivität in Frage stellen.

In dieser Fragestellung meldet sich eine Verunsicherung des Selbstverhältnisses, die scheinbare Gewissheiten zerbrechende Frage danach, was der Mensch eigentlich ist. Diese so gestellte Frage nach dem Menschen ist dabei nicht neu; sie stellte sich schon am Ende des 18. Jahrhunderts, als Fichte durch die deterministischen Konsequenzen der Einheitsphilosophie Spinozas umgetrieben wurde und nun auf das denkerische Potential aufmerksam wurde, das in der Philosophie Kants, und das in einem nichtgegenständlichen Verständnis des Christentums bzw. der Religion liegt – genau darum geht es etwa im Atheismusstreit.<sup>59</sup> Hier wie dort gilt: Jedes Zeital-

<sup>59</sup> W. RÖHR [Hrsg.], Appellation an das Publikum. Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer. Jena 1798/99, Leipzig 21991;

ter und jede Kultur wird sich irgendwo grundsätzlich fraglich, oder anders: Es melden sich in irgendeiner Gestalt als unentzerrbar wahrgenommene individuelle und kollektive Infragestellungen der menschlichen Existenz, die einen grundsätzlichen Charakter haben und unter Verweis auf bestehende Gewissheiten nicht beruhigt werden können – sie ziehen alle Gewissheiten in Frage. Diese Fragen stellen sich immer neu – als durch die Heteronomieerfahrung des Ersten Weltkriegs heraufgetriebene Aufmerksamkeit auf das Phänomen des „Schicksal“ oder die damals virulente Frage nach dem Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum im beginnenden 20. Jahrhundert; als Frage nach den Bedingungen der Freiheit im 19. Jahrhundert; als Frage nach dem Bestehen im jüngsten Gericht bis ins 17. Jahrhundert.

### 3.2 Die Frage einer Epoche als Reflex einer Verunsicherung des Weltraumens

In vielfältiger Weise bezieht sich eine mehr oder weniger umfassende kollektive Gegenwart zum Zweck ihrer immer wieder neu erschütterten Selbstgewissheit auf ihre Vergangenheit, sucht sich selbst im Spiegel ihres Werdens zu erkennen. Jedes Unternehmen und jede Institution beispielsweise schreiben irgendwann im Laufe der Zeit explizit oder implizit ihre eigene Geschichte und bedienen sich ihrer, um sie selbst zu werden. Religiöse Fragen aber sind nicht Fragen der

E. HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie IV/2, hier 43. Kapitel: Johann Gottlieb Fichte und der Atheismusstreit; J. DIERKEN, Freiheit, Ich und Gott. Der Atheismusstreit und Fichtes spätere Religionsphilosophie, in: DERS., Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Religions-theoretische Erkundungen, Tübingen 2005, hier 221–242.

Identität einer kirchlichen Sozialgestalt oder einer Konfession. Eine Kirche ist nicht ein Unternehmen, das sich durch die Erinnerung an seine Anfänge über seinen Zweck und seine Gegenwartsaufgabe oder seine Entwicklungsmöglichkeiten und -pflichten normativ zu orientieren sucht. Religiöse Fragen sind nicht kirchlich gebunden und auf den Bereich verfasster Kirchen beschränkt. Sondern religiös sind solche Fragen, in denen sich ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen zur Antwort herausfordert sieht so, dass diese Fragen eben nicht unter Verweis auf bestehende Gewissheiten erledigt werden können. Religiöse Fragen sind alles in der Mitleidenschaft ziehende Kassenstürze von Gewissheiten; sie markieren Gewissheitskrisen, die eben auch die platten semantischen Selbstverständlichkeiten, mit denen wir üblicherweise das Wort „Gott“ füllen und verwenden, in Frage stellen – an Tillich ließe sich das exemplarisch darstellen.<sup>60</sup> Religiöse Fragen sind somit nicht einfach dadurch identifizierbar, dass sie unter Bezugnahme von so etwas wie „Gott“ gestellt werden. Insofern ist die Krise, die Schleiermacher während seines Studiums überfiel, ebenso eine religiöse Frage wie der Anfang der Meditationen des Descartes oder der kollektive Zusammenbruch der Gewissheiten in Deutschland während und nach dem 1. Weltkrieg oder das wie ein Echo im Nachhall erst sich einstellende Entsetzen über den Holocaust, der eben auch in religiös scheinbar nicht anfälligen Kreisen zu einem Revival der Theodizeefrage führte. Und es sind zumeist nicht die Fragen, die sich als leicht fassliche ge-

<sup>60</sup> Hier nur: N. SLENCZKA, Trauma und Resilienz – „schlechtthinnige Abhängigkeit“ und „Mut zum Sein“, in: C. RICHTER [Hrsg.], Ohnmacht und Angst aushalten. Kritik der Resilienz in Theologie und Philosophie, Stuttgart 2017, 163–181.



genständige Fragen geradezu anbieten – die Klimakatastrophe; das Waldsterben; die Menschenrechtssituation hier und dort; drohende Kriege oder sonstige Anliegen: Diese Probleme sind zweifellos äußerst dringende Ziele politischen Handelns und meinethalben auch des christlich motivierten Engagements und müssen es sein. Aber diese Fragen sind keine religiösen Fragen, denn sie und der Umgang mit ihnen beruhen auf unbefragten Voraussetzungen und Gewissheiten, die ihre Handhabung und die Behebung der gestellten Probleme erlauben: diese Fragen sind beherrschbar. Sicher, sie können zum Auslöser einer grundsätzlichen, alle Gewissheiten in Mitleidenschaft ziehenden Besinnung werden – sie sind es aber nicht von sich aus. Religiöse Fragen sind „letzte“ Fragen, „Rahmenfragen“, die jeden lebensorientierenden Rahmen und jede Gewissheit in Frage stellen, die den Rahmen betreffen, der alles Handeln bestimmt, selbst aber nicht Ergebnis des Handelns sein kann. Diese „Rahmenfragen“ melden sich als Frage nach dem Sinn jedes konkreten Engagements, des Lebens, der Welt. Es sind Fragen, die nicht „gelöst“ werden können, die nicht beherrschbar sind und für deren Bewältigung es keine Rezepte gibt, sondern mit denen man leben muss wie mit der Todesmelodie des Lebens.

### 3.3 Die Frage einer Epoche als hermeneutischer Schlüssel

Auch als Spiegel dieser besonderen, weil alle Antworten in Mitleidenschaft ziehenden Fragen bezieht sich die Gegenwart auf ihre Vergangenheit, und als Gesprächspartner bewährt sich in solchen Fragen eben eine Tradition bzw. die vielen Traditionen, in der eine Gegenwart ihre – diesel – Fragen zunächst einmal überhaupt findet, und zwar in Worte ge-

fasst, gedeutet, geklärt, präzise formulierbar findet; und in der diese Gegenwart zweitens etwas wie eine Möglichkeit des Umgangs mit diesen Fragen erfährt. Es geht dabei nicht darum, dass hier das Christentum oder gar die Reformation als einzige Quelle von Antworten auf solche Fragen angeboten werden sollte – nichts läge ferner als eine apriorische Exklusivität. Sondern eine so geleitete individuelle oder kollektive Frage nach sich selbst sucht vielerorts; und sie wird von den geschichtlichen „Gesprächspartnern“ entweder enttäuscht, oder aber im Medium der vergangenen Positionen eigentümlich und unverfügbar über sich selbst und die eigene Fraglichkeit aufgeklärt und weitergeführt.

Genau so verfahren die im zweiten Teil des Referats erinnerten großen Gestalten der Reformationsdeutung – bewusst oder unbewusst: Sie lesen die Grundanliegen der Reformation von ihrem Vorverständnis der Fraglichkeit des Menschseins her, dies nicht willkürlich, sondern in Meinung, dass in dieser Fraglichkeit die eigene Existenz auf dem Spiel steht und in der Erwartung, dass dieses Vorverständnis die Texte der Reformation erschließt, sie lesbar macht als Hilfe bei der Formulierung der Frage und als Hilfe im Umgang mit ihr. Die großen Gestalten der Reformationsdeutung fragten danach, ob nicht dort auch schon diese Fragen präsent sind, und entdecken und deuten sich in den Fragen der Vergangenheit – und genau darum geht es, wenn, wie ich gezeigt habe, sich eine jeweilige Gegenwart mit ihren Fragen in den Themen der Reformationszeit wiederfindet, und dann eben in der zentralen Frage der *Eigentlichkeit* geht es in der für Luther vielleicht zentralen Frage der Rechtfertigung um die menschliche Freiheit, oder um die Bindung des Menschen, oder um den Umgang mit dem Geschick, oder um die Befreiung zum Sozialengagement – und so fort. Dieses „eigentlich“ ist die eigentliche (!)



hermeneutische Leistung, die aber nur einer Besinnung auf die eigene Frage oder auf die Frage der jeweiligen Gegenwart und dem Sehen der eigenen Gegenwart entspringt. Und diese Bewegung der krisenhaften Selbstvergewisserung gelingt eben genau darum, weil es im Phänomen der Religion – d. h. in allen Religionen – nicht um gegenständliche Gehalte (eine Rede von Gott oder von Christus oder von der Rechtfertigung oder um die Sakramente) geht, sondern darum, dass Menschen kollektiv oder individuell sich infrage gestellt sehen und beginnen, nach sich selbst zu fragen. In historisch, kulturell und individuell je unterschiedlicher Gestalt tut dies „die Menschheit“, tun dies bestimmte Kollektive und tun dies Individuen immer und immer wieder. Die Aufgabe besteht darin, die gegenwärtige Gestalt dieser Frage zu erkennen – und damit die hermeneutische Voraussetzung des Zugriffs auf die Reformation so weit, wie das möglich ist, zu erfassen und selbstkritisch reflektierend zu verantworten; und dann darin, die Texte der Vergangenheit – die Texte unterschiedlicher Kulturen und Weltzeiten – als vielfältigen Umgang mit dieser Fraglichkeit zu erfassen, ist eben die Horizontverschmelzung, die die religiösen Texte, Traditionen und Institutionen der Vergangenheit als gegenwartsrelevant erschließt.

### 3.4 Was ist der Mensch?

Die eigene Zeit im Medium des Fremden und umgekehrt zu entdecken – diese überaus fruchtbare hermeneutische Bewegung ist in der Tat, wie Gadamer sagt, eine Horizontverschmelzung – wobei hier abgeblendet ist, aber eingezeichnet werden kann, dass selbstverständlich das Fragen der Gegenwart nach sich selbst durch die Vergangenheit, zu der das

Christentum und damit die Reformation gehört, bereits präformiert ist. Unbeschadet dessen handelt es sich um den Vorgang, dass das Wesen einer historischen Erscheinung nicht nur antiquarisch gedeutet und auf bereitstehende Flaschen mit dem Gütesiegel *solus* gezogen wird, sondern so gedeutet wird, dass darin zugleich die eigene Gegenwart als Manifestation dieses Wesens erkennbar wird. Das setzt aber voraus, dass man sich um eine religiöse Deutung der jeweiligen Gegenwart bemüht und daraufhin die Texte liest und damit das tut, worin das eigentliche Anliegen vermutlich jeder Religion, insbesondere aber des reformatorischen Zweiges des Christentums besteht: der eigenen Fraglichkeit ansichtig zu werden und auf die – je im Gewande ihrer Zeit, aber zugleich in einer zu allen Zeiten identischen Weise! – gestellte, zu allen Zeiten aber zumeist mit Scheinselbstverständlichkeiten verbaute Frage zu antworten, die allererst religiöse Traditionen in ihrem Anliegen verstehbar macht: Was ist der Mensch?