

Dietrich Korsch

// Die Reformation in der Geschichte

aus:

Johannes Schilling (Hrsg.)

Reformation im Diskurs

Akademievorlesungen
Oktober 2016 – Januar 2017

S. 71 – 83

Hamburg University Press
Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg
Carl von Ossietzky

HAMBURGER
AKADEMIE 2
VORTRÄGE

Inhalt

- 7 Edwin J. Kreuzer
// Grußwort
- 11 Johannes Schilling
// Vorwort
- 13 Volker Leppin
// Martin Luther. Oder: Wie schreibt man die
Biographie eines Großen der Weltgeschichte?
- 39 Notger Slenczka
// Die Neuformulierung des christlichen
Glaubens in der Reformation
- 57 Volker Gerhardt
// Glaubensgewissheit
und Weltvertrauen
- 71 Dietrich Korsch
// Die Reformation in der Geschichte
- 85 Peter Unruh
// Die Unterscheidung von Geistlichem
und Weltlichem in der Reformation –
ein Segen für die Nachwelt
- 115 Johannes Schilling
// Martin Luther, Erneuerer der
christlichen Religion
- 128 Namenregister

Dietrich Korsch

Dietrich Korsch war von 1998 bis 2014 Professor für Systematische Theologie und Geschichte der Theologie an der Philipps-Universität Marburg und Direktor des Hans-von-Soden-Instituts für theologische Forschung, 2016 Gastprofessor am Istituto di Studi ecumenici S. Bernardino in Venedig. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der reformatorischen Theologie und der klassischen deutschen Philosophie sowie der Dialektischen Theologie. Zu Luther und der Reformation zuletzt: (Hrsg.) Deutsch-deutsche Luther-Ausgabe, Band 1: „Glaube und Leben“ (Leipzig 2012), Band 2: „Wort und Sakrament“ (zus. mit Johannes Schilling, Leipzig 2015) sowie eine kommentierte Ausgabe von Martin Luther, „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (Leipzig 2016, ²2017).

// Die Reformation in der Geschichte

1

Reformation: Ein religiöses Ereignis in der Geschichte

Wohl noch keines der Reformationsjubiläen der letzten zweihundert Jahre war so stark von dem Impuls geprägt, die Reformation in die Geschichte der Frühen Neuzeit einzuordnen wie dasjenige, das wir in diesem Jahr begehen. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Ein erster Grund liegt in dem gewachsenen Bewusstsein von der Interdependenz sozialer und politischer, geistiger und religiöser Faktoren in der Genese der Geschichte. Die methodische Konzentration auf eines dieser Felder führt alsbald in den Zusammenhang der anderen hinein. Keine Reformation ohne die durch den Buchdruck sich aufbauende Öffentlichkeit, so lautet etwa die prominente These von Thomas Kaufmann.¹ Die Technik des Druckens und der Handel mit Büchern, das sind Voraussetzungen für den Erfolg der Luthersache. Ein zweiter Grund ist in der genaueren Kenntnis der spätmittelalterlichen Frömmigkeit zu sehen. Bereits vor Luther gab es, so die Auffassung von Volker Leppin, religiöse Bewegungen vom Typ der Mystik, die sich auf das Innere des Menschen konzentrierten.² An sie konnten die Theologie und die Frömmigkeitspublizistik Luthers anschließen – und haben das auch getan. Ein dritter Grund findet sich in dem gegenwärtig ausgeprägten Bewusstsein von der Marginalität der Religion. Nachdem man zu früheren

1 Thomas Kaufmann: Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation. München 2016, insbes. S. 72–75.

2 Volker Leppin: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. München 2016.

Zeiten die Religion selbst als Auslöser historischer Geschehnisse überbetont hatte – so als sei ein Wandel der Frömmigkeit zugleich ein Wandel der Kultur überhaupt –, wird sie inzwischen als Element der Kultur gesehen, als Variante in den Modellen geschichtlicher Selbstauffassung; so kann man es bei Heinz Schilling akzentuiert finden.³

Zu einfach wäre es, diesen Sichtweisen prominenter Historiker nur zu widersprechen. Zweifellos gehört die Reformation als ein Faktor in den Umbruch, den wir als Wechsel vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit wahrnehmen. Dass die Reformation durch und durch geschichtlich ist, steht unverrückbar fest. Doch gerade wenn man das so konstatiert, stellt sich die Frage nach der Eigentümlichkeit der historischen Erscheinung der Reformation und mithin nach der Eigenart ihrer geschichtlichen Wirkung.

Dieser Frage werde ich in meinem ersten Gedankengang nachgehen. Wir werden sehen, dass der spezifische Charakter der Reformation nur dann zu begreifen ist, wenn man ihren theologisch artikulierten religiösen Grund ins Auge fasst und in Rechnung stellt. Wir werden dann aber auch gewahr, dass die Folgen der Reformation über die Geschichte der Frömmigkeit im engeren Sinne hinausgehen.

Die exemplarisch genannten Beispiele aktueller reformationsgeschichtlicher Historiographie folgen grundsätzlich einem bewährten Muster der Geschichtsschreibung, das sich als Wechselspiel von Tradition und Innovation bezeichnen lässt. In der Geschichte bilden sich Traditionen aus: Modelle des Weltverstehens, Typen des Handelns, Konstellationen von Gefühlen. Sie dienen dazu, die Welt zu begreifen und zu gestalten. Diese Funktion erfüllen sie, weil sie sich keineswegs allein an der Vergangenheit orientieren, als stellte die Tradition nur die Schatzkammer der Gewesenen dar. Als symbolische Formen, mit Ernst Cassirer zu reden, sind die Mechanismen des Weltbewusstseins genereller und abstrakter als die Einzelfälle, die unter sie zu subsumieren wären. Die Tradition stellt vielmehr ihrerseits ein Potenzial zur Verfügung, Zukunft zu erschließen und zu bewältigen. Die Rückgriffe auf das Bewährte erweisen sich als Vorgriffe auf das Unbekannte. Die Schaltstelle zwischen beiden Perspektiven, dem gewissen Rückblick auf das Erreichte und dem erwartungsvollen Ausblick auf das Kommende, ist in der Dynamik humanen Handelns selbst zu finden, also in dem stets aktiven Bewusstsein, für den Erhalt des Lebens tätig sein zu müssen.

3 Heinz Schilling: Martin Luther. Rebell in der Zeit eines Umbruchs. Aktualisierte Sonderausgabe. München 2016.

Geschichte stellt sich als dieser Prozess dar, im Geflecht von Tradition und Innovation das Leben in der Welt zu gestalten und in ihm zu bestehen.

In dieses Modell fügt sich die spätmittelalterliche Frömmigkeit nicht nur ein; man kann sogar erwägen, ob sie nicht zu diesem Rhythmus geschichtlichen Verstehens elementar beigetragen hat. Denn das auf Innovation ausgerichtete Handeln, das sich von der Tradition herkommen sieht, hat es auf alle Fälle mit zwei Problemen zu tun, die nach einer religiösen Deutung verlangen. Einmal geht es um die Realität des Zieles im Handeln. Es liegt auf der Hand, dass innovatives Verhalten mit einer gewissen Unschärfe hinsichtlich des konkreten Begriffs des Angestrebten und des Kommenden rechnen muss. Wird das, worauf das Handeln aus ist, sich auch als ein wirkliches Ziel darstellen lassen – so, dass es mit anderen Zielen zusammenstimmt? So, dass es in einen Horizont des gelingend Möglichen eingeht, also am Ende in das Reich Gottes als Inbegriff aller Zwecke? Das andere Problem, das im geschichtlichen Handeln auftaucht, ist das der Konstanz der verwirklichenden Kraft. Es sind ja die humanen Subjekte, denen die Last der Verwirklichung auferlegt ist. Verfügen sie über die hinreichende Klarheit ihrer Absichten, die nötige Stärke im vollbringenden Handeln, das erforderliche Selbstvertrauen, die Verantwortung auch für ein Scheitern zu übernehmen?

Es ist leicht zu sehen, dass sowohl der Blick auf das sittliche Ziel als auch die Gewahrung des sittlichen Vermögens das geschichtliche Modell der Verschränkung von Tradition und Innovation vor neue Fragen stellen. Nämlich vor die Frage nach der Einheit der Ziele und vor die Frage nach der Zuverlässigkeit der Subjekte. Für beide Fragen hatte die spätmittelalterliche Frömmigkeit spezifische Antworten bereit. Die Zielgewissheit resultiert aus der Vorgabe des Reiches Gottes, in dem Gott selbst der Herrscher und Richter ist. Am Ende der Zeiten wird es sich erweisen, in welchem Maße das von Gott Gewollte auch in der Geschichte verwirklicht wurde; der Leitfaden für die Frage danach, was denn Gottes Wille – jetzt – ist, besteht in der Maxime, in allem Gott – zuerst – wirken zu lassen. Über die Zuverlässigkeit der sittlichen Subjekte gibt es dabei keine Illusionen: Sie sind, in ihrer breiten Mehrheit, mit Ausnahme der Heiligen, zur Realisierung des Guten inkompetent; sei es, weil sie sich um den rechten Weg nicht kümmern, sei es, weil ihnen die innere Konzentration und Kraft fehlt. Darum müssen sich die geschichtlichen Subjekte ihrer Stärkung durch Gottes gnädigen Willen versichern. Sie benötigen immer wieder die Ansprache durch Gott und die Eingießung seiner Gnade, wie sie insbesondere in den Sakramenten geschieht.

Die beiden Aspekte, Zielvergewisserung und Zuverlässigkeitsstärkung, hängen nicht nur begrifflich zusammen, sie sind auch in der geschichtlichen Wirklichkeit miteinander verbunden, nämlich in der Kirche. Sie ist es, die Gottes Reich als Integral aller sittlichen Vollkommenheit verkündigt; sie vermittelt Gottes Gnade durch die geistliche Stärkung der Subjekte in den Sakramenten. Insofern wird der Rhythmus von Tradition und Innovation durch die Kirche konstituiert. Geschichte ist das Medium der Kirche in ihrer geistlichen Wirklichkeit.

Allerdings sind mit diesem Modell auch Einschränkungen verbunden. Einmal bleibt das Reich Gottes als sittliches Ziel empirisch unerreichbar; insofern steht es als Gesetz vor Augen, das stets auf das Moment des noch Unerfüllten verweist. Erst das jüngste Gericht wird diese Ungewissheit zu einem Ende bringen. Darin bleibt der Unterschied zwischen dem religiös konstituierten Ziel alles Handelns und der sittlichen Zweckbestimmung, die das menschliche Handeln orientierend begleitet, unaufgehoben. Die andere Einschränkung ergibt sich aus der Verfassung des sittlichen Subjekts. Auch ihm, das sich doch auf dem Weg zu Gottes Reich befindet, bleibt die Erfahrung des Scheiterns und Versagens nicht erspart. Die stets von neuem empfangene Gnade kann darüber nicht hinwegtäuschen; denn auch die Wirkung der Gnade vergeht und muss aufgefrischt werden. Erst das jüngste Gericht, abermals, bringt die Lösung, wenn nämlich Gott die im Leben erfolgte Anstrengung, die sich zugleich des Sakraments bedient hat, würdigend anerkennt, statt auf der Inkongruenz von Wollen und Tun zu insistieren.

Das europäische Spätmittelalter erwies sich in dieser Hinsicht, in der Aneignung des göttlichen Zieles im Gebot und in der Annahme der göttlichen Gnade im Sakrament, als eine ausgesprochen rege Epoche. Der religiös-sittliche Weg, wie er von der Kirche vorgestellt und vorgelebt wurde, fand Aufmerksamkeit und Anerkennung – was wiederum die Darbietung der kirchlichen Heilmittel zugleich steigerte: Sakramente wurden verlangt und gespendet, die Konversion von Buße durch Ablass wurde gefördert und gesucht. Dabei ergab sich das geschichtliche Bild eines Fortschreitens ohne Fortschritt: Die Handlungsdynamik war auf ein Vorangehen eingestellt, eine potenzielle Verbesserung; die Handlungsergebnisse dagegen konnten – und sollten – nicht den Eindruck erwecken, tatsächlich dem Reich Gottes näher zu kommen; dieser Status wurde vielmehr der Endzeit vorbehalten, in der Gott alles in allem sein würde.

Wie verhält sich nun die Reformation als Moment in der Geschichte zu diesem Rhythmus der Geschichte? Sie rückt, wie wir an der entschei-

denden Weichenstellung Martin Luthers sehen werden, das ganze Modell in ein verändertes Licht. Sie ist nicht, wie man derzeit meistens mutmaßt, nur eine Variante dieses religiösen Modells der Geschichte. Sie ist dessen Unterbrechung und Vertiefung.

„Daher müssen wir nun gewiss sein, dass die Seele alle Dinge entbehren kann bis auf das Wort Gottes, und ohne Gottes Wort ist ihr mit gar nichts geholfen.“ So lautet ein Schlüsselsatz in Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ aus dem Jahr 1520. An ihm lässt sich die Eigenart der Ausrichtung menschlichen Lebens zeigen, wie sie durch die Reformation geschichtlich prägend wurde. Mit dem Wort Seele, das selbst eine reiche philosophische Tradition besitzt, meint Luther diejenige Instanz im humanen Dasein, in der sich das Selbstsein konzentriert, also die Verbindung von Selbstempfinden und Selbstbestimmung. In der Seele weiß der Mensch um sich, und aufgrund ihrer versteht er sich aufs Handeln. Darum kann man die Seele als den Ort bezeichnen, von dem her auch die beiden vorhin genannten Aspekte geschichtlichen Lebens sich aufhellen lassen: die Zielwahl mit ihrer Fluchtlinie ins Unendliche hinein und die Selbstgewissheit im Vollbringen des Gewählten. „Alle Dinge entbehren“ kann die Seele nun, meint Luther. Das heißt zugespitzt: Nichts in der Welt kann eine Orientierung der Seele zuverlässig übernehmen. „Ohne Gottes Wort ist der Seele mit gar nichts geholfen“: Nichts Weltliches also kann die Fragilität der Seele heilen, nichts kann ihren Mangel an Verwirklichungskraft kompensieren. Stattdessen wird für beide Aspekte die Beziehung zum Wort Gottes als maßgeblich und grundlegend erachtet.

Betrachten wir zunächst die negative Seite, nach der dem Menschen „kein Ding“ nötig ist. Es zeichnet das geschichtliche Selbstverständnis des Menschen ja aus, dass er sich in die Zukunft hinein entwirft. Das innovative Potenzial der Geschichte zeigt sich gerade daran, dass auf künftige Zustände abgezielt wird, und die Kraft der Tradition erweist sich darin, dass sie diese Zukunft möglich macht. Nun hatten wir aber schon gesehen, dass die Verknüpfung der auf die Zukunft vorbereitenden Tradition mit dem auf Zukunft ausgehenden Handeln in der Spontaneität des menschlichen Tuns liegt. Dieses ist, so sehr es sich von der Tradition und ihren Befähigungen leiten lässt, auf eigentümliche, ja fast rätselhafte Weise autonom. Folgte es nur den Vorgaben der Tradition, also den herkömmlichen Anwendungen von Erkenntnis und Wollen, dann gäbe es nichts wirklich Neues. Das, was künftig wäre, könnte nichts anderes sein als die Verlängerung der Vergangenheit. Darum bleibt auch das Reich Gottes, wenn man es als integratives Symbol für die Gesamtheit der weltlichen Ziele

verstehet, von diesen Zielen abhängig – und es stünde auch unter dem Vorbehalt der das Ziel erreichenden oder verfehlenden Kraft des handelnden Subjekts.

Dass für die Seele nun das Wort Gottes als maßgeblicher Bezugspunkt genannt wird, bedeutet auf alle Fälle eine Wendung heraus aus diesem Beziehungsgeflecht, das wir vorhin erörtert hatten. Es ist dann mit dem Wort Gottes um eine andere Bestimmungsdimension humanen Selbstseins zu tun.

Folgt man zunächst – und damit kommen wir zur positiven Seite von Luthers Satz – dem metaphorischen Potenzial des Ausdrucks „Wort Gottes“, dann ist damit eine uns vernehmbare Bestimmung gemeint, die eine unbedingte Herkunft besitzt. Das Unbedingte meldet sich in Gestalt einer Anrede unseres Daseins. Dabei steht das Wort eben für den Sachverhalt ein, dass wir unser Selbstsein – im Empfinden und im Handeln – nicht aufgrund physischer Beeinflussung bestimmen lassen, also nicht nach dem, was wir zu fühlen bekommen, sondern nach dem, was wir verstehen. Und hier geht es um ein Verstehen, das auf die Empfindung unserer selbst zielt und in unserem Handeln zu seiner Darstellung gelangt. Soviel lässt sich aus der Reflexion auf den metaphorischen Sinn des Ausdrucks Wort Gottes entnehmen. Doch damit haben wir ja die Frage noch nicht beantwortet, wie sich diese Bestimmung denn realiter und *in concreto* vollzieht.

An dieser Stelle müssen wir unsere Überlegungen noch etwas genauer fassen. Es lässt sich schon an dem Argumentationsgang, dem wir bisher gefolgt sind, erkennen, dass es so etwas wie eine natürliche – oder sagen wir: naiv-unvermeidliche – Weise gibt, sich zu sich selbst zu verhalten, nämlich immer schon von der Verflochtenheit mit der Welt auszugehen, in der wir leben. Damit ist verbunden, dass wir uns mit unserem Empfinden, also allen Spielarten innerer Wahrnehmung, stets im Handlungszusammenhang der Selbsterhaltung bewegen. Allerdings nun auch mit den Folgen, derer wir gewahr wurden, nämlich der innerweltlichen Unvollendbarkeit unseres Anliegens, das Leben zu vollziehen. In der Regel bilden wir angesichts dieser Lage die Kompromisse aus, die wir kennen: Verzicht auf die Strenge des Selbstanspruchs, Umdeutung (also Ermäßigung) der Ziele, religiöse Kompensation – alles im Interesse, dass der geschichtliche Prozess, in dem wir stehen, sich fortsetzen lässt. Auch die religiöse Strategie, die wir eingangs an der Betätigung der Kirche wahrnehmen konnten, folgt diesem Muster.

Es macht nun die genaue Gestalt des Wortes Gottes aus, dass eben diese Existenzverfassung mit aller Konsequenz zum Thema gemacht wird. Neigen wir selbst dazu, Kompromisse zu bilden, in der Strenge nachzulassen – oder

aber zu verzweifeln angesichts des immer wieder eintretenden Scheiterns –, so spricht das Wort Gottes mit unbedingter Klarheit das aus, was wir insgeheim wissen, aber nicht wahrhaben wollen: dass man so nicht leben kann. Und auch nicht leben soll.

Erst wenn das klar ist, wenn also mit diesem Modell des humanen Lebens, so mächtig es ist, definitiv abgerechnet wurde, kann die positive Bestimmung eintreten: dass nämlich der wahre Grund des Lebens erkannt wird, der sich nicht über die Empfindung und das Handeln in der Welt erschließt, sondern allein aus Gott. Gegen den Selbstbezug, der sozusagen immer schon mit welthaftem Empfinden und Handeln befasst ist, wird der Gottesbezug des Selbst aufgedeckt: also die Dimension, aus der das gesamte Leben herkommt und von der es aus- und in die Welt hineingeht. Diese Beziehung nun findet ihrerseits eine Resonanz in unserem Inneren, nämlich im Phänomen des bedingungslosen Vertrauens, das alles Leben und Tun trägt und begleitet. Im sechsten Abschnitt der Freiheitsschrift sagt Luther:

Fragst du aber: Was ist denn das Wort Gottes, das eine so große Gnade gibt? Und wie soll ich es gebrauchen?, dann lautet die Antwort: Es ist nichts anderes als die Predigt von Christus, die so geschehen ist, wie sie das Evangelium enthält. Die soll so beschaffen sein und sie geschieht auch so, dass du deinen Gott zu dir reden hörst, wie sehr all dein Leben und alle deine Taten nichts vor Gott gelten, sondern dass du mit all dem, was in dir ist, in Ewigkeit zugrunde gehen musst. Wenn du das recht glaubst, wozu du verpflichtet bist, dann wirst du an dir selbst verzweifeln und du wirst bekennen, dass das Wort Hoseas wahr ist: O Israel, in dir ist nichts als dein Verderben, allein in mir aber besteht deine Hilfe. Damit du aber aus dir und von dir, das heißt: aus deinem Verderben, herauskommen kannst, stellt er seinen lieben Sohn Jesus Christus vor dich hin und lässt dir durch sein lebendiges, tröstliches Wort sagen: Du sollst dich ihm mit festem Glauben überlassen und frisch auf ihn vertrauen.

Es ist also nichts anderes als die christliche Verkündigung, das Evangelium, wie es alle Tage, zumindest alle Sonntage, gepredigt wird. Und so ist es zu verstehen: Als absolute Begründung menschlichen Selbstseins von Gott her, nicht als übernatürliche Kompensation menschlicher Schwäche. Es wächst dem Menschen von Gottes Wort her sein ganzes Dasein zu. Das Wort Gottes befähigt zur Selbstkritik – hinsichtlich des Sich-Ausliefern an die Welt – und begründet ein weltliches Handeln, das sich hinsichtlich

des eigenen Selbstseins nicht mehr von den Handlungserfolgen bzw. dem Scheitern abhängig macht. Es hat seinen für die Empfindung spürbaren Grund im unbedingten Vertrauen, das heißt (*das heißt*): im Glauben. Und der Glaube ist der Grund der Freiheit, die darum als christliche Freiheit zu bezeichnen ist. Die christliche Freiheit stellt sich als Befreiung dar, welche sich durch die Umstellung der Selbstdeutung ereignet; die selbstbezogene Selbstdeutung wird nun als Antwort auf Gottes Wort gefasst. Damit freilich verbindet sich eine unbedingte Gewissheit, welche von nun an einen Maßstab für die Einheit von Wahrheit und Freiheit darstellt.

Es versteht sich von selbst, dass der Glaube nur im individuellen Leben seinen Ort findet. Das Wort Gottes, so sehr es alle anspricht, betrifft doch immer nur jeden als Einzelnen. Aus diesem Zusammenhang von allgemein laut werdender Verkündigung und individuell angeeignetem Glauben ergibt sich die geschichtliche Wirkung der Reformation. Sie ist zunächst und vor allem eine Umstellung im Selbstverständnis der Menschen. Freilich ist sie als solche gerade geschichtlich wirksam. Und das keineswegs nur im Sinne mentaler Veränderungen, sondern mit erheblichen Auswirkungen auf die soziale und politische Geschichte.

Diesem Aspekt widmen wir uns nun im zweiten Teil dieser Überlegungen: Wie sich die geschichtlichen Folgen der Reformation in der Moderne darstellen und wie sich eine reformatorische Frömmigkeit in ihr artikuliert.

2

Die geschichtlichen Folgen der Reformation und ihre religiöse Wahrnehmung

Den Ausgangspunkt dieses Abschnitts bildet die Einsicht, dass mit der Reformation ein Verständnis humanen Daseins in die Welt gekommen ist, welches, weil es von Gottes Wort ausgeht, universale Reichweite besitzt, das aber nur im individuellen Glauben zu seiner eigentlichen Wirklichkeit gelangt. Die Individualität der Überzeugung ist mit dem Terminus Gewissheit gemeint; als solche kann sie weder erzwungen noch gefordert werden, sie ergibt sich vielmehr als Resonanz aus dem Hören und Verstehen des Wortes Gottes.

Diese Figuration besitzt eine erste Konsequenz auf der Ebene der Religion selbst. Denn mit ihr zieht eine bewusste Pluralisierung des Christentums in die Geschichte ein. Glaube ist fortan nicht mehr Resultat kirchlicher Lehre, keine Zustimmung zu transzendenten Sachverhalten, sondern eine Überzeugung des Herzens im Verhältnis zu Gott. Damit wird ein Bruch

im Gedanken der Tradition vollzogen, sofern diese auf die Eingliederung von einzelnen Menschen in die Gesamtheit einer religiösen Weltanschauung ausgerichtet war. Man kann anlässlich dieser reformatorischen Entdeckung die Frage stellen, ob es eine solche schlechthin vereinnahmende Tradition im Christentum jemals gegeben hat. Dann wäre in der Reformation in der Tat nichts Neues an den Tag gelangt, sondern ein Aspekt hervorgehoben, der dem Christentum schon immer zugehört hat, ohne dass dieser bisher so radikal in den Mittelpunkt gestellt worden wäre. Allerdings hat die reformatorische Einsicht zur Folge, dass die strenge Korrespondenz zwischen einer bestimmten kirchlichen Form des Christentums und der Wahrheit des Christentums aufgebrochen wird. Vielmehr gibt es wahres Christentum – fast möchte man sagen: notwendigerweise – nur in einer Pluralität von Kirchen, die sich, abgesehen von möglichen kulturellen Differenzen, dadurch unterscheiden, dass sie auf die Konstitution des Glaubens aus dem Wort Gottes mit unterschiedlicher Deutlichkeit verweisen.

Das ist ja in der Tat das Resultat der religiös unterlegten Auseinandersetzungen, also der sogenannten Religionskriege, im 17. Jahrhundert gewesen, dass es zu einer – am Ende vom Recht erzwungenen – Koexistenz von Kirchen auf demselben Territorium kommen konnte. Es ist daher falsch, die Reformation als Kirchenspaltung aufzufassen – nach der Reformation stehen vielmehr alle Kirchen des Christentums in der Spannung zwischen ihrer gemeinschaftsbildenden innerkirchlichen Tradition und dem individuell gelebten Glauben. Nach der Reformation wird immer klarer, dass sich die eine Kirche Jesu Christi nur in einer Gemeinschaft von Kirchen darstellen kann. De facto ist das eine Durchsetzung des protestantischen Gedankens von der Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses gewesen. Auch anderen Konfessionskirchen, wie sie sich in nachreformatorischer Zeit herausgebildet haben – auch die römisch-katholische Kirche ist damals zur Konfessionskirche geworden –, kann man fortan nur aus innerer Überzeugung, nicht allein aufgrund der Herkunft, angehören.

Aber die geschichtlichen Folgen der Reformation gehen über diese religiöse Ebene hinaus, die schon für sich nicht unbedeutend ist. Denn gerade die Notwendigkeit einer politisch-rechtlichen Akzeptanz anderer Kirchentümer im selben Land beförderte die in der reformatorischen Einsicht enthaltene Option der Unabhängigkeit eigener Gewissenüberzeugung von autoritativen Vorgaben. Was für die Religion intern gilt, nämlich die Freiheit gegenüber kirchlicher Lehre aus der Kraft des durch Gottes Wort befreiten Gewissens, das konnte nun auch gegenüber der Sphäre der Religion überhaupt in Anspruch genommen werden. Es wurde möglich, die Freiheit

des Subjekts nichtreligiös zu begründen – und zwar verbunden mit dem Pathos individueller Unbedingtheit. Damit wurden grundsätzlich die Maßgaben der Tradition bestreitbar. Die Reformation führt, durchaus gegen ihre eigene politische Theorie, das revolutionäre Prinzip in die Geschichte ein: Sich im Modus eines unbedingten Anspruchs aus den Herkunftslinien der Gegenwart zu befreien und eine andere, selbst gestaltete Zukunft zu beanspruchen.

Wie man es sich am Musterbeispiel der Französischen Revolution klar machen kann, sehen sich solche Aufbruchsimpulse sogleich mit zwei schwerwiegenden Problemen belastet: Einmal mit dem Umstand umgehen zu müssen, aus dem Anfang eine neue Kontinuität hervorgehen zu lassen; mit einer revolutionären Spontaneität auf Dauer kann man nicht rechnen, sie wäre auch kaum wünschenswert. Sodann mit der Herausforderung, dem eigenen Aufbruch doch eine – nun eben: alternative – Herkunft vorausdenken zu müssen. Die starke revolutionäre Spontaneität bedarf selbst einer symbolischen Deutung. Gerade im Falle der französischen Revolution kann man sehen, dass beide Aspekte zusammengehören; in ihrer politischen Verzweckung wurde der Kult der Vernunft selbst zu einer bürgerlich-partikularen Religion – und damit zu einer Ideologie.

Was hier zu beobachten ist, trifft auch für andere geschichtliche Aufbrüche im Namen der Unbedingtheit der Freiheit zu: Sie müssen sich selbst mit Deutungen versehen, die alsbald auf den Zweck politischer und sozialer Gestaltung zuführen. Sofern die Deutungshorizonte selbst schon in der Absicht in Anspruch genommen wurden, die historische Zäsur zu setzen, bleiben sie, trotz des neu gewonnenen Aspekts der Unbedingtheit, auf der Ebene, sich von „Dingen der Welt“ abhängig zu machen. Sie nehmen also den religiösen Anspruch auf, wie er von der Reformation zu geschichtlicher Geltung gebracht wurde, lösen sich aber aus dem Konstitutionszusammenhang des Wortes Gottes heraus und verschieben ihn in einen anderen Horizont. Damit tritt aber genau das wieder ein, was doch im Namen der Unbedingtheit der Freiheit vermieden werden sollte: eine neue Partikularisierung des Unbedingten, die Unterstellung der Religion unter einen politischen Zweck.

Diese Bewegung einer Ablösung von religiöser Deutung der Freiheit und einer deutenden Neubesetzung ist geschichtlich induziert. Sie darf darum nicht etwa moralisch beurteilt und verworfen werden; eine solche Reaktion wäre geschichtlich auch einigermmaßen hilflos. Ihr starkes Motiv liegt in der Möglichkeit, Freiheit für sich selbst als unbedingt zu beanspruchen. Nun hat es sich in der europäischen Moderne erwiesen, dass alle

Versuche, sich dieser Unmittelbarkeit der Freiheit auf partikuläre Weise zu versichern, nicht nur in gedankliche Widersprüche, sondern auch in massive politische und soziale Konflikte führen. Es ist daher von höchster Wichtigkeit, dass nach dem Zweiten Weltkrieg das Bewusstsein dafür gewachsen ist, dem modernen Freiheitsanspruch eine Symbolisierung zu verleihen, die sich von partikularen Beanspruchungen und Festlegungen unterscheidet: Ich spreche von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1948.

Hier werden die Konsequenzen aus der grundbegrifflichen Vorrangstellung der Freiheit gezogen: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“, so beginnt der Artikel 1. Und diese Voraussetzung begründet „das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person“ mit allen Weiterungen. Die allgemeine Öffentlichkeit der Vereinten Nationen tritt hier als Garant dieser Menschenrechte auf, und die Geburt als das Ins-Leben-Treten eines jeden Menschen dient als symbolischer Anhalt der unbedingten individuellen Geltung. Leicht ist zu sehen, dass mit der UNO einerseits, dem individuellen Leben andererseits Platzhalter für die Menschenrechte genannt sind, die in ihrer Unableitbarkeit an die Stelle religiöser Begründungen der Unbedingtheit der Freiheit treten.

Genau in dieser Platzhalterfunktion liegt dann auch die Grundschwierigkeit, die die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte in sich trägt: Es ist der Zwiespalt zwischen Verpflichtung und Verwirklichung. Denn es schieben sich regelmäßig Zwischeninstanzen ein, die die Verknüpfung der allgemeinen Menschenrechte mit ihrer individuellen Realisierung unterbrechen. Die universale Verkündung der Menschenrechte sichert aus sich selbst nicht die tatsächliche Verwendung in jedem einzelnen Fall.

Stattdessen erleben wir in der Gegenwart, dass sich Figurationen aufbauen, die mit religiösem Anspruch unbedingte Gewissheit anbieten und einfordern, diese aber an die Zustimmung zu ihren Lehren binden und die Zugehörigkeit zu ihren Sozialformen verlangen. Die Phänomene des Fundamentalismus und des sektiererischen Extremismus sind Folgegestalten des unbedingten Gewissheitsanspruchs. Sie sind freilich nur zu verstehen, wenn man sie als zweite, späte Reaktion auf die unbedingten Freiheitspotenziale der von der Reformation beeinflussten Moderne versteht. Stellte sich nämlich die erste Reaktion als die Neutralisierung der religiösen Begründungsansprüche für Freiheit dar, so findet sich nun eine religiöse Neubesetzung dieser Begründungsstrukturen vor. Geschichtliche Folgen sind, wie man sieht, immer uneindeutig, und sie bleiben umstritten, so wenig man sie in ihrer Faktizität leugnen kann.

Diese Diagnose aber – sowohl was die Herkunft der modernen unbedingten Freiheitsansprüche aus der Entdeckung der Reformation angeht als auch was den Umgang mit den Konsequenzen betrifft – fordert eine Stellungnahme, insbesondere seitens der religiösen Bewegung, die einmal für die Genese der aktuellen Situation mit ursächlich war; dann auch seitens der kulturell und politisch verantwortlichen Gestaltungsmächte der Gegenwart.

Dabei kann es ebenso wenig darum gehen, die Geschichte zurückdrehen zu wollen, wie darum, sie von ihrer Vergangenheit befreien zu wollen. Vielmehr ist grundbegrifflich zu unterstellen, dass sich die Lage der Freiheitsansprüche befestigt hat, ohne eine verlässliche Verallgemeinerung und eine friedliche Verknüpfung erreicht zu haben. Es sind daher nur Interventionen in den Lauf der Geschichte möglich; etwas anderes ist ohnehin nicht vorstellbar, aber diesem Anspruch darf man sich auch nicht entziehen.

Die Aufgabe, die sich stellt, lässt sich schematisch so fassen: Die sachliche Offenheit zwischen Allgemeinheit und Individualität, wie sie sich anfänglich in der Gestalt von überindividueller religiöser Lehre und individuellem Gottesverhältnis darstellte, soll erhalten bleiben. Gleichzeitig soll das Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit beider Aspekte gestärkt werden. Das heißt nun für die religiösen und gesellschaftlichen Interventionen Folgendes:

Die christliche Religion in ihren verschiedenen Konfessionen, insbesondere der Protestantismus, ist aufgefordert, die reine Individualität des Glaubens an ihren Ursprung in der Verkündigung des Wortes Gottes zurückzubinden und auf die Allgemeinheit humaner Weltverantwortung auszurichten. Jeder Christenmensch ist im Verhältnis zu Gott ein Einzelner – und frei. Aber genau das gilt eben für *jeden* Christenmenschen und, sofern das Wort Gottes allen Menschen zugedacht ist, für jeden Menschen in der Welt. Es gibt immer nur partikulare Bedingungen, unter denen der Glaube entsteht – aber es gibt kein partikulares Christentum. Was aus der religiösen Freiheitsbegründung stammt, ist allen Menschen zugesagt, soll allen offenstehen, unabhängig davon, ob sie sich selbst christlich oder religiös verstehen. Es verbindet alle, vorwillentlich und außermoralisch, miteinander. Und es verpflichtet zu einem aufs Allgemeine ausgerichteten Handeln in der gemeinsamen Welt.

Staat und Gesellschaft, die sich an den Menschenrechten orientieren, sind aufgerufen, sich als Repräsentanten der Allgemeinheit, des Gemeinwohls, zu verstehen und zu verhalten – und dabei zu wissen, dass diese

Intention aufs Allgemeine sich nur realisieren lässt, wenn sich dafür vom individuellen Leben her Zustimmung gewinnen lässt. Darum wird sich eine säkulare Gesellschaft, die sich bewusst und mit Gründen von der Privilegierung einer bestimmten religiösen Herkunft verabschiedet hat, interessiert finden an Institutionen, die sich um den religiösen Grund der Freiheit in gleichem Maße bemühen wie um die Allgemeinheit ihrer Darstellung und Verwirklichung. Eine willentliche, sozusagen laizistische, Selbstbeschränkung, die von den Gestaltungen der Religion in der Gesellschaft absieht, kann gar nicht im Interesse einer liberalen Gesellschaft und eines demokratischen Staates liegen.

Gerade dann, wenn man, unserer Analyse zufolge, damit rechnen muss, dass sich das starke moderne Freiheitsbewusstsein von seinen religiösen Ursprüngen abgelöst hat und nicht wieder in gesellschaftlicher Allgemeinheit dahin zurückzubringen ist, stehen Kirchen und Gesellschaft vor der Aufgabe, das Bewusstsein der Individualität der Freiheit aus Glauben wachzuhalten. Das dürfte auch für die Geschichte unseres Landes von Bedeutung sein, damit wir in der Verwertung unserer Tradition für die Gestaltung einer selbstbewussten Zukunft offen bleiben.

Namenregister

Martin Luther wurde in das Register
nicht aufgenommen.

A

Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Mainz // 117
Aristoteles // 88
Athanasius I., Kaiser // 87
Augustinus // 87, 88, 95

B

Bach, Johann Sebastian // 19, 124
Bonifaz VIII., Papst // 87
Bugenhagen, Johannes // 115

C

Calvin, Johannes // 44, 86, 103, 105
Cassirer, Ernst // 72

F

Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen // 117
Friedrich II., König von Preußen // 51

G

Gelasius I., Papst // 87
Gerhardt, Paul // 124

H

Hobbes, Thomas // 91

K

Kant, Immanuel // 56, 68, 84

L

Locke, John // 51

M

Machiavelli, Niccolò // 88

Melanchthon, Philipp // 40, 41, 42, 43, 44,
86, 103, 105, 106, 112, 115, 116, 119

Mozart, Wolfgang Amadeus // 14, 15, 30

N

Newton, Isaac // 19

Nietzsche, Friedrich // 56

P

Petrus Lombardus // 30

Platon // 64, 88

S

Schneider, Robert // 13

Sokrates // 64

Spalatin, Georg // 29, 125

Staupitz, Johann von // 26, 29

T

Tauler, Johannes // 29, 30, 32

Theißen, Gerd // 28

Thomas von Aquin // 46, 95

Troeltsch, Ernst // 27

Z

Zwingli, Huldrych // 44, 86, 103, 104, 105

**Die Akademie der Wissenschaften
in Hamburg ist
Mitglied in der**



Der Akademie der Wissenschaften in Hamburg gehören herausragende Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aller Disziplinen aus dem norddeutschen Raum an. Sie trägt dazu bei, die Zusammenarbeit zwischen Fächern, wissenschaftlichen Hochschulen und anderen wissenschaftlichen Institutionen zu intensivieren und den Dialog zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit zu fördern. Die Grundausrüstung der Akademie wird finanziert von der Freien und Hansestadt Hamburg.

BEREITS ERSCHIENEN:

Band 1 Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)

Akademievorlesungen Februar–März 2016,
Hamburg 2017

// DOI <https://dx.doi.org/10.15460/HUP.AV.1.171>

// ISBN 978-3-943423-39-6

Band 2 Reformation im Diskurs

Akademievorlesungen Oktober 2016–Januar 2017,
Hamburg 2018

// DOI <https://dx.doi.org/10.15460/HUP.AV.2.172>

// ISBN 978-3-943423-40-2

IMPRESSUM

Die Vorlesungsreihe und die Publikation wurden gefördert von der



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

Online-Ausgabe Die Online-Ausgabe dieses Werkes ist eine Open-Access-Publikation und ist auf den Verlagswebseiten frei verfügbar. Die Deutsche Nationalbibliothek hat die Online-Ausgabe archiviert. Diese ist dauerhaft auf dem Archivserver der Deutschen Nationalbibliothek (<https://portal.dnb.de/>) verfügbar.

ISSN 2511-2058

DOI <https://dx.doi.org/10.15460/HUP.AV.2.172>

Printausgabe

ISSN 2511-204X

ISBN 978-3-943423-40-2

Lizenz Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk steht unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International (CC BY 4.0, <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.de>). Ausgenommen von der oben genannten Lizenz sind Teile, Abbildungen und sonstiges Drittmaterial, wenn anders gekennzeichnet.

Herausgeber Akademie der Wissenschaften in Hamburg

Redaktion Dr. Elke Senne, Akademie der Wissenschaften in Hamburg

Gestaltung, Satz Christine Klein, Hamburg

Schrift Mendoza/Conduit; alle Rechte vorbehalten

Druck und Bindung Stürken Albrecht Druckgesellschaft, Bremen

Verlag Hamburg University Press, Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky, Hamburg (Deutschland), 2018
<http://hup.sub.uni-hamburg.de>