

Die Wahrheit der Reformation und ihre Wahrnehmungen

Von Dietrich Korsch

Welchen Sinn haben historische Ereignisse? Welche Bedeutung kommt ihnen zu im Lauf der Geschichte? Diese Fragen stellen sich regelmäßig dann, wenn die Aufmerksamkeit der Erinnerung durch die Rhythmen des Kalenders auf einen Punkt in der Geschichte gebündelt wird. Dann beginnt eine rege Sammlungs- und Präsentationstätigkeit, dann artikulieren sich Vorschläge und Bedenken zum Umgang mit jenem Ereignis. Und solche Zeiten des Eingedenkens werfen ebenso regelmäßig ihre Schatten voraus – auf den Fortschritt des Kalenders kann man sich verlassen. Dabei erzeugen sich hübsche Resonanzen, denen sich auch unsere Tagung verdankt, haben doch die Planungen für das 500. Reformationsjubiläum 2017 schon zehn Jahre zuvor begonnen.

Der Frage nach der Art und Weise der Aneignung von Geschichte in rückblickender historischer Wahrnehmung sind meine ersten Überlegungen gewidmet. Es wird sich dann aber zeigen, daß, nach diesen Kriterien geurteilt, von einer Wahrheit der Reformation noch gar nicht die Rede sein kann. Darum werde ich mich in einem zweiten Gedankengang um eine Bestimmung dessen bemühen, was denn Wahrheit der Reformation heißen könnte. Dabei wird sich ein höchst aufschlußreicher Zusammenhang ergeben zwischen der Wahrheit selbst und ihren Wahrnehmungen: Die reformatorische Wahrheit vollendet sich erst in ihren Wahrnehmungen. Auf der Basis dieser Einsicht will ich Ihnen drittens einige typische Wahrnehmungen der Reformation vor Augen führen, die sich als Umgang mit dem von der Reformation gestellten Problem verstehen lassen. Schließlich wird, viertens, nach Bedingungen der gegenwärtigen und künftigen Wahrnehmung der Reformation gefragt werden.

1. Die Reformation und ihre geschichtliche Wahrnehmung

Die Aufmerksamkeit der Erinnerung auf ein bestimmtes Ereignis der Geschichte zu lenken, setzt als erstes voraus, sich über das zu verständigen, was denn dieses Ereignis sein soll. In der Geschichte des Reformationsgedenkens, wir werden das noch genauer hören, hat sich der 31. Oktober 1517, das Datum des Briefes Luthers an den Mainzer Kurfürsten, Kardinal Albrecht von Brandenburg, der die 95 Thesen zum Ablass begleitete (und wahrscheinlich doch auch der Tag der örtlichen Veröffentlichung der Ablassthesen hier in Wittenberg), als Gedenktag durchgesetzt. Eine solche, erinnerungsdynamisch unerläßliche, Fixierung auf einen Tag ist nun aber alles andere als selbstverständlich. Denn es steht eine sehr komplizierte Reduktion historischer Komplexität dahinter, der ich jetzt gar nicht im einzelnen nachgehen will. Und sie kann

Versuche motivieren, mit einer historischen Kritik dieser Zuspitzung zugleich das historische Ereignis zu delegitimieren: Hat der Thesenanschlag nicht stattgefunden, fällt auch das Reformationsfest dahin.

Doch es bedarf gar nicht dieses symbolpolitischen Kampfes um das Datum. Sehr viel eleganter ist die herkunftsgeschichtliche Einordnung und damit Nivellierung der Reformation zu einem Teilmoment religiöser Reformbestrebungen im Ausgang des Spätmittelalters. Es läßt sich ja mit guten Gründen und vielen Belegen zeigen, wie viele Momente etwa der Theologie Luthers in der deutschen Mystik vorbereitet waren oder welche Einsichten ihm bereits durch Staupitz vermittelt wurden. Das läßt sich so weit treiben, daß man zu fragen beginnt: Was hat denn die Reformation nun an Neuem gebracht? Ist es überhaupt gerechtfertigt, die Reformation dann als einen Ereigniszusammenhang von religiöser Bewandnis auszuzeichnen und in der Erinnerung zu feiern? Im Blick von der Vorgeschichte der Reformation her läßt sich historisch jede Behauptung des Neuen relativieren.

Dasselbe Verfahren funktioniert nun auch, spiegelverkehrt, für die Nachgeschichte der Reformation. Die berühmt-berüchtigten Debatten über die Reformation und die Neuzeit sind der klassische Ausdruck der Uneindeutigkeit solcher Folgeerzählungen der Reformation. Natürlich gibt es Elemente in der Reformation, denen man im Blick auf die Neuzeit eine retardierende Wirkung wird zumessen wollen, etwa die mangelnde Unterscheidung zwischen der religiösen und der historischen Autorität des Gotteswortes in der Heiligen Schrift. Man kann aber auch die Ansätze zur allgemeinen Gewissensfreiheit in der Befreiung des Gewissens durch den Glauben grundgelegt finden. Was wiederum unter Rückgriff auf eine allgemein verbreitete stoische Tradition bestritten werden kann – und so fort.

Gewiß, es sind für die historische Untersuchung nicht alle Katzen grau, und selbstverständlich gibt es in der Forschung gute und schlechte, treffende und fehlerhafte Argumentationen. Das Gedenken aber verlangt nach Eindeutigkeit, mindestens nach der Eindeutigkeit einer Richtung, an der man sich orientieren kann. Nun ist es unbenommen, solche Eindeutigkeiten auch durch historische Konstruktionen herzustellen. Und es steht ebenso zu erwarten, daß solche Konstruktionen auch von denen, die sich erinnern möchten, geteilt und affirmiert werden. Aber die Zustimmung wird doch nur genau so weit reichen, wie die konfessionelle oder weltanschauliche Gestimmtheit sich erstreckt. Jede historische Konstruktion eines solchen Erinnerungsfokus steht selbst sofort im Feuer der Kontroverse, bekämpft und bestritten von denen, die mit anderen Optionen für die Gegenwart versehen gerade diesen Rückgriff auf die Geschichte verweigern wollen. Die symbolische Politik der Erinnerung bedient sich der Geschichte, ist aber selbst alles andere als ein bloß geschichtlich-relatives Unternehmen. Eindeutigkeiten werden gesucht und verworfen – und die Gefahr ist nicht auszuschalten, daß die Erinnerungspolitik nur eine Verstärkung der Vormeinungen und Weltanschauungsoptionen zur Folge hat. Von einer Wahrheit der Reformation jedenfalls kann man in diesem Zusammenhang überhaupt nicht reden.

Soll aber davon die Rede sein, muß die Frage anders angesetzt werden. Dann muß nämlich die Frage nach der Wahrheit selbst thematisiert werden. Wenn es einen Weg von der Vielfalt der Geschichte zur Einfalt der Wahrheit nicht geben kann – kann es dann vielleicht ein Bedenken der Wahrheit geben, das eine Aussicht auf die Geschichte erlaubt? Ja, und das ist genau dann der Fall, wenn die Wahrheit Gottes erkannt wird. So daß man sagen kann (und das ist die These, um die es im folgenden gehen soll): Die Wahrheit der Reformation hängt von der Wahrheit Gottes und ihrer Wahrnehmung ab.

2. Die Wahrheit der Reformation und die Wahrheit Gottes

2.1. Gott und die Wahrheit

Nach Wahrheit fragen – das ist eine ganz eigentümliche Bewegung. Es ist eine Bewegung, in der das Bewußtsein lebendig ist, daß es mit dem Fragen einmal zu Ende kommen muß. Daß wir im Prozeß des Fragens begriffen sind, das ist ja unaufhörlich der Fall. Stets geht es darum, was der Fall ist in unserer Welt. Oder welches das Verhalten ist, das der Situation und uns selbst und den Anforderungen der Allgemeinheit entspricht. Oder wie das, was unsere Sinne ergreift, zu bewerten ist. Von einem solchen Prozeß aber können wir nur sprechen, wenn es tatsächlich die Aussicht gibt, irgendwie zu einem Urteil zu kommen, das jedenfalls für jetzt trägt. Mag sein, daß das Urteil später genauer gefaßt werden könnte oder vielleicht im Licht besserer Einsicht revidiert werden muß. Wie kommt es nun, daß wir es erwarten, zu wahren Urteilen zu kommen – auch dann, wenn der gesamte Zusammenhang aller möglichen Urteile noch gar nicht ausgeschöpft ist? Daß wir Treffendes zu sagen vermögen, Verbindlichkeit fürs Handeln in Anspruch nehmen, uns dem Genuß des Schönen überlassen können, auch wenn es immer noch einmal die Möglichkeit weiteren Urteilens gibt? Das muß damit zusammenhängen, daß wir von der Existenz der Wahrheit überzeugt sind. Nicht so, als könnten wir sie als solche thematisieren oder an sich selbst erfassen (die entsprechenden Versuche der Philosophie sind darum auch immer aporetisch geblieben). Wohl aber so, daß wir in allem, was ist, das mögliche Anwesen der Wahrheit unterstellen können; daß sie sich finden läßt, wenn wir sie suchen – und zwar gerade in den Gegebenheiten der Welt.

Nach Wahrheit fragen – das setzt also ein doppeltes Verhältnis voraus. Einerseits wissen wir, daß wir zu wahren Aussagen, Urteilen, Bewertungen immer nur unterwegs sein können. Daß der Prozeß der Wahrheitsuche in diesem Sinne ungeschlossen und unabschließbar ist. Daß wir selbst insofern noch nicht in der Wahrheit sind. Auf der anderen Seite wissen wir aber auch, daß uns schon als Suchende nach der Wahrheit die Wahrheit selbst umfängen hält, so daß wir uns ihres Anwesens immer aufs Neue gewiß werden können. Eine eigentümliche Dialektik von Anwesen und Verborgenheit, die sich uns im Fragen nach Wahrheit auftut, ja uns in sie selbst hineinzieht.

Mit der Frage nach Gott verhält es sich nun, genau besehen, auf eine ganz eigentümliche Weise anders. Im Prozeß der Wahrheitssuche und des Wahrheitsfindens ist ja die Wahrheit immer schon eine regulative Idee, die unser Suchen und Finden leitet. Denn die Wahrheit ist bereits in den wahren Aussagen, Urteilen, Bewertungen enthalten. Eben das kann man so von Gott nicht sagen. Wie sollte er selbst in den Dingen der Welt, welche wir auch nehmen, präsent sein? Das ist schon darum ein undenkbarer Gedanke, weil man zunächst einmal Gott selbst erkannt haben müßte, um dann (möglicherweise!) erkennen zu können, wie und auf welche Weise er in Weltlichem anwesend ist. Jeder Schluß, der von der Welt aus auf Gott gezogen würde, setzte Gott also unter Bedingungen, die eine reine und klare Gotteserkenntnis vollends unmöglich machen. Darum kann auch Gott nicht, wie die Wahrheit, als eine regulative Idee gedacht werden, die unseren gesamten Weltumgang orientiert, weil sie in der Welt und hinter der Welt als wirksam gedacht werden könnte.

Die Frage nach Gott ist nicht von der Art, als könne man sich Gott im Modus des Fragens schrittweise annähern. Die Frage nach Gott muß vielmehr als Frage danach verstanden werden, wie sich Gott selbst uns zu erkennen gibt. Sie beschreibt kein Schlußverfahren, sie ist ein Ruf oder eine Bitte. Wenn Gott sich zu erkennen gibt, dann nur so, daß er, jenseits unseres Weltverhaltens auf der Suche nach Wahrheit, sich selbst unmittelbar eindrucklich macht. Gotteserkenntnis ist im strengen Sinne Gottesbegegnung.

Sie weist darum eine eigene Art von Dialektik auf. Auf der einen Seite vertieft sie die Negativität des Nicht-Erkennens ins Unendliche. Wenn Gott weltlich unerkennbar ist, dann ist damit für die Gotteserkenntnis unsere herkömmliche Erkenntnishaltung, mit der wir uns der Welt bemächtigen, als unzureichend dargetan. Denn wir gehen dabei ja von dem Gegensatz aus, der zwischen uns als Subjekten und den Objekten, auf die sich unser Erkenntnisbemühen richtet, gegeben ist. Diese ganze Erkenntniscompetenz, der wir doch überall immer so viel zutrauen (und: zutrauen müssen!) wird der Kritik unterworfen. Sie ist eben nicht die einzige und schon gar nicht die hinreichende Erkenntnishaltung.

Auf der anderen Seite vertieft sich, ebenso unendlich, die Positivität des Erkennens in der Gotteserkenntnis. Denn in dem Charakter der Begegnung realisiert sich, daß sich das Dasein Gottes jeder Erzwingung entzieht und ganz aus sich kommt, daß Gott nicht ein unpersönlicher Grund ist, der allem zu Grunde liegt, sondern Person, die kommt und sich zeigt. Und darum auch uns als Erkennenden in der reinen Individualität des Erkennens begegnet, ja jeden und jede von uns in dieser Individualität als Individuum auszeichnet. Eine allgemeine Gotteserkenntnis kann es daher nicht geben. Eben in dem Zusammenkommen von göttlicher Kontingenz des Begegnens und menschlicher Individualität des Erkennens baut sich aber die Gotteserkenntnis auf vor bzw. außer allem Umgang, den wir mit der Welt haben. Gotteserkenntnis ist die Erfüllung des Erkennens, weil sie allem Welterkennen erst den Grund legt, sofern sie einen jeden Menschen erst zu dem Individuum werden läßt, als das er sich im Welterkennen kennt.

Damit gewinnt die Gotteserkenntnis eine erhebliche Bedeutung für das Verständnis von Wahrheit überhaupt und im allgemeinen Sinne. Erstens zeigt sich, daß die Dialektik der Gotteserkenntnis die Dialektik der Wahrheitserkenntnis steigert und präzisiert. Auch bei der Suche nach der Wahrheit gibt es ja ein Entzogensein der Wahrheit (darum muß man nach ihr fragen) und ein Anwesen der Wahrheit, das nicht einfach in einzelnen wahren Erkenntnissen aufgeht. Dieses Muster wird durch die Dialektik von Verborgensein und Begegnen in der Gotteserkenntnis radikalisiert. Zweitens wird deutlich, daß die Individualität des Erkennens der entscheidende Modus des Wahrheitserkennens überhaupt ist. Was Wahrheit zu sein beansprucht, muß sich an der Einsicht jedes einzelnen Menschen bewähren (oder bewähren können). Es gibt keine privilegierten Einsichten, Wahrheit ist grundsätzlich für alle da. Drittens läßt sich festhalten, daß aus der Welterkenntnis keine menschliche Selbsterkenntnis zu gewinnen ist. So, wie wir mit der Welt umgehen, sind wir uns schon immer selbst vorausgesetzt. Durch unseren erkennenden oder handelnden Umgang mit der Welt erzeugen wir uns nicht selbst, ja verändern wir uns selbst nicht einmal (sondern nur unsere Lebensbedingungen). Viertens heißt das alles, daß wir die Welterkenntnis als eine abgeleitete Form der Selbsterkenntnis haben, die in der Gotteserkenntnis wurzelt.

2.2. Der Weg zur Wahrheit Gottes

Nachdem wir uns diese Unterschiede und Zusammenhänge zwischen der Wahrheit und Gott klargemacht haben, müssen wir jetzt fragen, wie denn solche Gotteserkenntnis zustande kommt – oder wie wir als Menschen dazu kommen, Gott zu erkennen. Die erste Frage, die sich da stellt, lautet: Wenn es sich denn so verhält, daß die Gotteserkenntnis die strikte Negation unserer Welterkenntnis einschließt – woher wissen wir denn dann von einer Gotteserkenntnis, wenn wir doch in der Welt leben? Oder, anders gesagt: Woher wissen wir denn, daß sich Gott nicht als Verlängerung oder Erweiterung unserer Welterkenntnis verstehen läßt? Woher kommt diese eigentümliche Negation unseres natürlichen Erkenntnisvermögens, von der die Rede war? Und die Antwort lautet: In der Tat nicht aus uns selbst. Denn jede Erkenntniskritik, die ja durchaus auch als Versuch einer solchen Differenzbestimmung angesehen werden und eine solche Negation fordern könnte, wäre doch nur von uns selbst ins Werk gesetzt und täte gerade nicht, was sie zu tun vorgibt. Die Negation unserer welthaften Erkenntnishaltung muß also auch als von Gott kommend verstanden werden.

Damit taucht aber die Frage auf: Wie? Wie kommen wir denn hinter uns selbst zurück? Nun zunächst einmal so, daß wir verstehen: Was wir selbst sind, was unser Ich ausmacht, das ist nicht einfach da, sondern das muß bestimmt werden, von uns selbst bestimmt werden. Eine solche Selbstbestimmung aber setzt ein Bewußtsein davon voraus, unter welchen Umständen sie sich vollzieht. Selbstbestimmung ist immer die Aufnahme von Bestimmung durch etwas und das Verwandeln in Bestimmung zu etwas. „Bestimmung

durch ...“ widerfährt uns in der Form von Sprache – daß wir uns nämlich eingebunden erfahren in Zusammenhänge von sprachlich artikuliertem Sinn, an dem wir teilhaben, zu dem wir Stellung nehmen, im Verhältnis zu dem wir uns selbst verstehen. In diesem Zusammenhang der Sprache, durch die wir uns angesprochen finden, vollzieht sich unsere Selbstbestimmung. Und Selbstbestimmung hat immer die Form, sich zu etwas zu bestimmen (und damit anderes als für die Selbstbestimmung maßgeblich auszuschließen) – hat also eine negative und eine positive Seite. Durch Gott angeredet werden, das ist dann als Bestimmung zur Selbstbestimmung zu verstehen. Nämlich die abstrakte, unmittelbare Beziehung zu sich selbst zu lassen und sich auf Gott hin zu bestimmen. Gotteserkenntnis vollzieht sich mithin als eine Form der Selbstbestimmung in Antwort auf die Anrede durch Gott.

Nun liegt die nächste Frage schon längst in der Luft: Wie geschieht das alles denn überhaupt – uns Wesen, die wir doch in der empirischen Welt leben, menschliche Sprache kennen, aber doch (hoffentlich) nirgendwo übersinnliche Wahrnehmungen haben oder beanspruchen müßten, um von einem Angeredetsein durch Gott sprechen zu können? Mit der Antwort auf diese Frage treten wir ein in den Sprachzusammenhang, an dem Martin Luther die Eigenart der Gotteserkenntnis, ja: der Wahrheit Gottes, als Anfang aller unserer Wahrheitserkenntnis aufgegangen ist – das Sprachgeschehen der Buße.

Bei der Buße geht es ja um eine grundsätzliche Neubestimmung des Menschenlebens vor Gott. Darum hatte ja auch schon Jesus seine Verkündigung des Evangeliums mit dem Ruf zur Buße eingeleitet. Und die Alte Kirche hatte ausführlich und kontrovers darüber diskutiert, ob es nach der anfänglichen Buße bei Eintritt in das Gottesverhältnis, das durch das Evangelium dargeboten wird, eine zweite Buße geben könne – und diese Frage mit Recht positiv entschieden. Im Bußsakrament, wie es Luther in einer ausgearbeiteten Form kennenlernte, geschah die Neuorientierung des Menschen an Gott durch die Reue über die eigene Schuld, das Bekenntnis zur eigenen Sünde, die Lossprechung durch den Priester und die angestrebte Wiedergutmachung der Schuld, die die subjektive Besserung des losgesprochenen Schuldigen beabsichtigte.

Aus diesem, durch die Vermittlung der Vergebung durch die Kirche un- deutlich gewordenen (und durch den Ablass vollends verzerrten), Vorgang griff nun Luther (z. B. in seinem Sermon über die Buße 1519) die zwei Kernelemente heraus: das Schuldbekenntnis und die Sündenvergebung. Diese beiden Sprachvorgänge lehrte er strikt und radikal zu verstehen: Das Schuldbekenntnis geschieht vor Gott und ist ein umfassendes Bekenntnis des eigenen Sünderseins. Darum kommt es auf die Tiefe des seelischen Empfindens darin auch nicht an. Denn es ist Gottes Anspruch, ihn anzuerkennen, den der Sünder in der Gestalt seiner bösen Gedanken, Worte und Werke verraten hat. Die Sündenvergebung geschieht von Gott her als eine umfassende Rechtfertigung. Und die geht über alle kirchliche Einbindung und Rückbindung hinaus; sie kann darum auch gar nicht durch gute Werke komplettiert oder auch nur veranschaulicht werden. Denn sie ist Gottes Anrede, in der er den Menschen anerkennt.

Im Sakrament der Buße haben wir also ein menschliches Sprachhandeln – das Schuldbekenntnis des Sünders und die Lossprechung durch den Priester –, in dem (nicht zufällig: in einem religiös ausgezeichneten Kontext!) menschliche Rede als auf die Selbstbestimmung des Menschen vor Gott durchgreifend verstanden und erfahren wird. Und dieses Sprachhandeln hat genau die zwei Seiten, die wir vorher analysiert haben: Es ist das Bekenntnis zur reinen Negativität seiner selbst, das der Mensch ablegt – und die Aufnahme reiner Positivität, die von Gott her gilt. In den in menschlichen Worten artikulierten Sprachvollzügen wird eine unbedingte Bestimmung des Menschen oder eine Bestimmung des Menschen am Unbedingten vollzogen.

Wenn wir das so sagen, dann fällt die Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang zwischen Schuldbekenntnis und Sündenvergebung. Und wir sehen: Es steht nichts mehr dazwischen, was eine den Menschen bestimmende Funktion ausüben könnte. Es „gibt“ nichts in diesem Übergang als diesen Übergang selbst. Der Name für diesen Übergang aber ist: Glaube. Glaube ist darum kein *Vermögen* zu irgend etwas. Eher läßt er sich beschreiben als die Einheit eines Lassens oder *Ver-Lassens*, nämlich eines *Sich-Verlassens* (im Abschied von sich selbst) und seines *Sich-Verlassens* (in der Annahme der göttlichen Vergebung). Wir sehen es jetzt genau: Es ist gerade und ausschließlich diese Bewegung des Glaubens, in der sich die Erkenntnis Gottes und damit die Wahrheit Gottes vollzieht. Glaube ist Gotteserkenntnis, Gottes Wahrheit ist im Glauben wirklich.

Warum ist das so? Warum kann man sich auf Gottes Wort, das die Vergabung zuspricht, wirklich verlassen? Darum, weil in diesem Wort nichts anderes zu seiner Wirkung gelangt als die Geschichte Jesu Christi, die die Geschichte seines Todes am Kreuz und seiner Auferweckung von den Toten ist. Die Geschichte einer Gottverlassenheit im Lebensende, dem Sünder gleichgestaltet, und einer Gottesgemeinschaft in ewigem Leben, völlig anerkannt und gerechtfertigt. Die Seinsweisen der Geschichte Jesu Christi sind es, die in der Erkenntnis Gottes im Glauben zur menschlichen Selbstbestimmung werden. Das Sprachgeschehen der Buße zehrt exakt und nur davon; nur als Verkündigung Jesu Christi ist das Menschenwort, das gesprochen und gehört wird, das Gotteswort, das das Menschenleben durchdringt und bestimmt.

2.3. Die Wahrheit Gottes im Glauben

Wie sehr von diesen Überlegungen her sich klassische Kategorien der Theologie Luthers erschließen, darauf möchte ich jetzt den Blick lenken. Da ist zum ersten die Rede vom Wort Gottes in Gesetz und Evangelium. „Die Seele“, also der innere Mensch, schreibt Luther in der Freiheitsschrift, „die Seele hat kein anderes Ding, weder im Himmel noch auf der Erde, worin sie lebt, fromm, frei und Christ ist als das heilige Evangelium, das Wort Gottes, von Christus gepredigt.“¹ „Fragst du

¹ Dieses und die folgenden Zitate nach „Insel-Luther“ (IL): *Martin Luther, Ausgewählte Schriften*, 6 Bde., hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Frankfurt a.M. 1982 u. ö., hier IL 1, 240.

aber: Was ist denn das Wort Gottes, das so große Gabe gibt, und wie soll ich es gebrauchen?, dann lautet die Antwort: Es ist nichts anderes als die von Christus geschene Predigt, wie sie das Evangelium enthält. Die soll dazu da sein und ist dazu getan, daß du deinen Gott zu dir reden hörst, wie all dein Leben und deine Werke nichts vor Gott sind, sondern du mit allem, was in dir ist, ewig verderben müßtest. Wenn du das recht glaubst, wie du es schuldig bist, dann mußt du an dir selbst verzweifeln Damit du aber aus dir und von dir, das heißt: aus allem deinem Verderben, herauskommen möchtest, deshalb setzt er dir seinen lieben Sohn Jesus Christus vor und läßt dir durch sein lebendiges tröstliches Wort sagen: Du sollst dich in ihn mit festem Glauben ergeben und frisch auf ihn vertrauen. Dann sollen dir um dieses Glaubens willen alle deine Sünden vergeben, soll all dein Verderben überwunden sein, und du sollst gerecht, wahrhaftig, befriedet, fromm und alle Gebote sollen erfüllt sein, du sollst von allen Dingen frei sein.² Glauben heißt eben, im Anblick Christi, diesen Übergang von Sünde zu Vergebung, von tiefster Negativität zu reiner Positivität an sich geschehen lassen und auf diese Weise selbst dabei sein – unterwegs zum Leben.

Der Glaube, der dem Wort folgt, ist sodann die Anerkennung Gottes als des einen Gegenübers menschlichen Lebens, der seinerseits den Menschen anerkennt und zu Ehren bringt. Noch einmal aus der Freiheitsschrift: „Wer dem anderen glaubt, der glaubt ihm darum, weil er ihn für einen frommen, wahrhaftigen Mann achtet, was die größte Ehre ist, die ein Mensch dem andern tun kann So auch wenn die Seele Gottes Wort fest glaubt, dann hält sie ihn für wahrhaftig, fromm und gerecht. Damit tut sie ihm die allergrößte Ehre, die sie ihm tun kann; denn da gibt sie ihm recht, da läßt sie ihm Recht. Da ehrt sie seinen Namen und läßt mit sich handeln wie er will, denn sie zweifelt nicht daran, daß er fromm, wahrhaftig in allen seinen Worten ist. . . . Wenn dann Gott sieht, daß ihm die Seele die Wahrheit gibt [!] und ihn so durch ihren Glauben ehrt, dann ehrt er sie auch und hält sie für fromm und wahrhaftig, und sie ist durch diesen Glauben auch fromm und wahrhaftig. Denn daß man Gott die Wahrheit und Frommheit gibt, das ist Recht und Wahrheit und macht [ge]recht und wahrhaftig, weil es wahr und recht ist, daß Gott die Wahrheit gegeben wird.“³ Sie sehen, wie eng Glaube, Wahrheit und Gerechtigkeit zusammenhängen, ja: ineinander übergehen.

Daß Gott die Wahrheit gegeben wird, indem der Glaube die Art und Weise ist, den Übergang von der Sünde zur Gerechtigkeit zu durchlaufen, das hat dann mit Gott selbst zu tun. Der Glaube glaubt Gott als die Wahrheit, die den Menschen gerecht, also zum wahren Menschen macht. Einen Ihnen allen bekannten Beleg für diesen Zusammenhang will ich Ihnen nicht vorenthalten: „Ein ungewöhnlich brennendes Verlangen hatte mich gepackt, Paulus im Römerbrief zu verstehen; aber nicht Kalthetzigkeit hatte mir bis dahin im Wege gestanden, sondern ein einziges Wort, das ist ersten Kapitel steht: ‚Gottes Gerechtigkeit wird darin

² IL 1, 241 f.

³ IL 1, 245.

offenbart.⁴ (Röm 1,17) Denn ich haßte diese Vokabel ‚Gerechtigkeit Gottes‘, die ich durch die übliche Verwendung bei allen Lehrern gelehrt war philosophisch zu verstehen von der sogenannten formalen oder aktiven Gerechtigkeit, mittels derer Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten straft. ... Bis ich, dank Gottes Erbarmen, unablässig Tag und Nacht darüber nachdenkend, auf den Zusammenhang der Worte aufmerksam wurde, nämlich: ‚Gottes Gerechtigkeit wird darin offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben.‘ Da begann ich, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als die, durch die als durch Gottes Geschenk der Gerechte lebt, nämlich aus Glauben Da hatte ich das Empfinden, ich sei geradezu von neuem geboren Da zeigte mir sofort die ganze Schrift ein anderes Gesicht. Ich durchlief dann die Schrift nach dem Gedächtnis und sammelte entsprechende Vokabeln: z. B. Werk Gottes, das heißt: was Gott in uns wirkt; Kraft Gottes, durch die er uns kräftig macht; Weisheit Gottes, durch die er uns weise macht; Stärke Gottes, Heil Gottes, Herrlichkeit Gottes.⁴⁴ Worauf es mir ankommt bei diesem Zitat aus Luthers Vorrede zum ersten Band seiner lateinischen Schriften aus dem Jahr 1545, ist dies: Daß Gottes schaffende Gerechtigkeit Gottes ganzes Wesen ist. Gott hat seine Gottheit gerade darin, daß er diese Gerechtigkeit schafft – und sie vollendet sich, wie wir sahen, im menschlichen Glauben.

Darum darf nun auch ein letzter Hinweis auf eine weitere berühmte Stelle nicht fehlen – und Sie hören die Korrespondenzen zu den soeben verlesenen unschwer heraus: „Der Glaube gibt Gott die Ehre, und Größeres kann man Gott nicht geben. Gott die Ehre geben, das heißt ihm glauben, heißt ihn für wahrhaftig halten, für weise, gerecht, barmherzig, allmächtig, alles in allem: Gott die Ehre geben, heißt ihn als den Urheber und Geber alles Guten anerkennen. Das bringt die Vernunft nicht fertig, aber der Glaube. Der Glaube vollendet die Gottheit, und daß ich so sage, er ist der Schöpfer der Gottheit, nicht im An-Sich-Sein (substantia) Gottes, sondern in uns. Denn ohne Glaube verliert Gott in uns seine Ehre, seine Weisheit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Barmherzigkeit etc. Alles in allem, Gott hat keine Majestät und Gottheit, wo nicht der Glaube ist.“⁴⁵ Damit kommt der Gedankengang an sein Ende – und auf seine Spitze: Gottes Wahrheit liegt in seiner Wahrnehmung, nämlich im Glauben. Es gibt gar keine Wahrheit Gottes ohne diese, jenseits dieser Wahrnehmung. Die Wahrheit Gottes ist im Glauben. Diese Einsicht wird uns nun weiter leiten.

2.4. Die Reformation und die Wahrheits-Geschichte

Ob von der Wahrheit aus ein Weg in die Geschichte möglich ist, hatten wir am Anfang überlegt. Im Blick auf das soeben erzielte Ergebnis muß man sagen: Ja.

⁴ IL 1, 22f.

⁵ Vorlesung über den Galaterbrief 1531/1535: WA 40 I, 360, 20–28; Übersetzung unter Rekurs auf *Hermann Kleinknecht* (Hg.), *Luthers Galaterbriefauslegung von 1531*, Göttingen 1980, 139.

Und zwar ganz spezifisch von der Wahrheit Gottes her. Das gilt in dreifacher Hinsicht.

Erstens: Gottes Wahrheit verwirklicht sich im Glauben. Das ist die grundlegende Einsicht. Wenn die Wahrheit Gottes ganz und gar von Gott kommt, dann ist ihr Eintreten ein geschichtlicher Akt *par excellence*, weil diese Wahrheit eben nicht als eine immer vorhandene schon vorliegt und weil sie durch nichts und niemanden erschlossen und erzwungen werden kann.

Zweitens: Gottes Wahrheit macht den Menschen wahr, bringt ihn zu recht, stiftet sein wahres Wesen. Das ist, auf die Anthropologie hin gesehen, der Grund aller Geschichtlichkeit: Daß wir als Menschen werden, was wir noch nicht sind, und darin verwirklichen, was unser Wesen ist. Was sonst könnte man mit dem Ausdruck Geschichte in einem emphatischen Sinne verbinden?

Drittens: Diese Konzeption der Wahrheit Gottes ist nun selbst geschichtlich, ein Moment in der allgemeinen Weltgeschichte. Sie ist, auch als Theorie der Wahrheit, eben nicht zu allen Zeiten der Geschichte verfügbar gewesen. Jesus Christus ist der geschichtliche Grund, auf den sie zurückgeht. Die Reformation ist die geschichtliche Epoche, die eine in dieser Weise unerreichte Klarheit im Blick auf diesen Grund erlangt hat.

Damit aber werden wir aufmerksam auf ein ganz besonderes Phänomen in der Geschichte: daß es nämlich so etwas wie eine Geschichte der Wahrheit selbst gibt. So sehr die Frage nach der Wahrheit mit dem ersten Anflug menschlichen Denkens da ist, so sehr unterscheiden sich doch auch Zeiten und Epochen darin, wie und auf welchem Niveau von dem Anspruch auf Wahrheit Gebrauch gemacht wurde. Und in dieser Geschichte der Wahrheit nimmt die Reformation einen eigenen Platz ein. Indem sie das Wesen des Christentums darin erkannt hat, daß die Wahrheit Gottes (und also: Gott selbst) sich im Glauben verwirklicht, daß die Wahrheit sich also in der Wahrnehmung vollendet, hat sie einen neuen Markstein für eine Konzeption von Wahrheit überhaupt gesetzt. Denn wenn die Erfahrung des Glaubens überhaupt einmal gemacht worden ist, dann kann man von ihr nicht mehr lassen. Dann muß in der Wahrnehmung tatsächlich die Wahrheit ganz da sein. Dann muß aber auch zwischen der Wahrheit Gottes, die in der menschlichen Wahrnehmung des Glaubens da ist, und den Wahrheitseinsichten, die im Umgang mit der Welt in Natur und Geschichte gemacht werden, eine genaue Unterscheidung stattfinden. Wenn man das so betrachtet, dann kann man sagen: Mit ihrer Wahrheit ist die Reformation ein wahrheitsgeschichtliches Ereignis.

Allerdings darf nun auch das immense Risiko nicht verschwiegen werden, das damit in die Welt gekommen ist. Es muß vielmehr mit aller Macht betont und unterstrichen werden. Denn wenn die Wahrheit Gottes sich in der Wahrnehmung des Glaubens erfüllt, dann hängt die Wahrheit von dieser Wahrnehmung ab. Die Wahrheit der Reformation stellt sich somit selbst immer wieder auf die geschichtliche Probe. Aus diesem Gesichtspunkt läßt sich, wie ich nun im Vorübergehen zeigen möchte, eine Typologie der Wahrnehmung

gen der Reformation in der Geschichte entwickeln, aus der die Umstrittenheit der Reformation verständlich wird.

3. Die Wahrheit der Reformation in ihren Wahrnehmungen

Daß mit der Reformation eine neue Phase religiöser Kontroversen beginnt, kann nicht bestritten werden. Es geht eben nicht um eine Ausgrenzung oder eine Selbstbehauptung einer religiösen Sondergruppe, sondern um das Verständnis der Wahrheit des Christentums – und das in der beschriebenen Risikospannung der Einheit von Wahrheit und Wahrnehmung Gottes.

Wenn man sich das so klarmacht, dann kann der erste Typ der Wahrnehmung der Reformation nicht überraschen, der dann auch sogleich, mit dem Anfang der Reformation selbst, aufgekommen ist. Er läßt sich in die These fassen: Reformation ist unzulässiger Subjektivismus in Sachen der Religion. Das ist die klassische katholische Wahrnehmung, die sich in verschiedenen Ausprägungen findet. Sachlich kann man sie schon 1518 im Augsburger Verhör Luthers durch Cajetan und 1519 in der Leipziger Disputation mit Eck finden. Subjektivismus, das ist der Standardvorwurf geworden und geblieben – von den massiven Lutherpolemiken im 16. Jahrhundert (Cochläus) bis zur aggressiven Lutherkritik zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Grisar, Denifle), ja sogar in die verständnisvollen katholischen Lutherbiographien in der Mitte des 20. Jahrhunderts hinein, bei Lortz und Manns. Die Wahrheit Gottes nicht dem Glauben ausliefern zu wollen, damit aber auch die Wahrheit Gottes anders zu verstehen (und sie z. B. von der Weltwahrheit nicht gründlich zu scheiden) – das sind die weitreichenden Differenzen im Verständnis der Wahrheit, die hinter dem Vorwurf des Subjektivismus stecken.

Ironischerweise, möchte man sagen, hat die reformatorische Orthodoxie alter und neuer Zeit auf diesen Vorwurf so reagiert, daß sie ihrerseits die wahrheitsgeschichtliche Errungenschaft der Reformation in Frage gestellt hat. Nicht, daß das katholische Wahrheitsverständnis affirmiert worden wäre. Vielmehr sollte gegen den Verdacht subjektiver Willkür im Glauben der Aspekt stark gemacht werden, daß der Glaube doch nichts anderes ist als eben die Erscheinung und Durchsetzung der Wahrheit Gottes selbst. Das kann einmal dadurch geschehen, daß die Kraft des Wortes Gottes betont wird – mit der Folge für die kirchliche Verkündigung, daß sie sich selbst als Auswirkung dieser Kraft versteht (und entsprechende Ansprüche erheben zu können meint). Das geht weiter in die Behauptung der göttlichen Ursächlichkeit der Heiligen Schrift, die ja eben um ihrer überzeugenden, den Glauben weckenden Macht willen dieses Prädikat zugesprochen bekommt. Und das reicht hinein bis in die moderne konservative Formulierung von „Bibel und Bekenntnis“. Eine ironische Weise freilich, dem Subjektivismus-Vorwurf zu begegnen, denn sie verdunkelt den Sinn des Glaubens, daß er nämlich unmittelbare Gottesbegegnung ist, die den Menschen in sich selbst unterscheidet und damit in die

Wahrheit seines Lebens vor Gott bringt. Nur als in dieser Weise subjektivitätsgründend ist der Glaube die Wahrheit Gottes.

Man kann, wenn man sich diese Kontroverse deutlich macht, gut verstehen, wieso Ernst Troeltsch von einer solchen Debattenlage Abstand zu nehmen trachtete. Allerdings nun auch mit einer eigenen Wertung. Indem er sich klar auf die Seite des – aus seiner Sicht: die Moderne präludierenden – Subjektivismus schlägt, markiert er die religiöse Begründung des Glaubens aus dem Wort Gottes als mittelalterlichen Autoritarismus. Das ist nun ersichtlicher Weise eine geistesgeschichtliche Wahrnehmung der Reformation, die von einer Wahrheit der Reformation nicht reden kann; allerdings holt dann Troeltsch, und das sieht er als präzise denkender Theologe und Kulturphilosoph ganz genau, die Frage nach der Begründung seiner geistesgeschichtlichen Präferenz auch wieder ein. Und für die Antwort auf die Frage nach der Auszeichnung des Individuellen benötigt er dann doch wieder eine religiöse Metaphysik, die sich über ihren weltgeschichtlichen Status gar nicht ohne den Erwerb der Wahrheit der Reformation Gewißheit verschaffen kann. Kurzum: Die religiöse Wahrheitsfrage auf sich beruhen zu lassen und sich bei einer geistesgeschichtlichen Einordnung der Reformation aufzuhalten, kann am Ende nicht gelingen.

Der systematisch denkenden Lutherforschung des 20. Jahrhunderts ist eine weiterführende Wahrnehmung gelungen. Sie verbindet sich mit den Namen Karl Holl und Gerhard Ebeling. Und das Leitwort ihrer Deutung lautet, auch wenn es dann unterschiedlich ausgelegt wurde: Gewissen. Das Gewissen, ob man es stärker ethisch faßt wie Holl oder existential wie Ebeling, stellt auf jeden Fall die Instanz dar, an der sich das Menschsein des Menschen entscheidet. Der Begriff des Gewissens nimmt so eine Konzentration auf das Sich-Verstehen vor, auf das Sich-Bestimmen, würde ich noch lieber sagen. Er versucht damit, auch die religiöse Frage nach der Wahrheit Gottes zu präzisieren. Er hält fest, daß sich diese Wahrheit eben nicht über Vermittlungen der theoretischen Welterkenntnis oder der praktischen Selbsterkenntnis erreichen läßt. Das Gewissen als Urteilsinstanz lehrt auch erkennen, daß es sich bei der Frage nach dem Wesen des Menschen im Glauben um einen Vorgang der Selbstbestimmung in Gestalt einer Unterscheidung handelt. Erörtert werden muß nun freilich noch, wie sich diese anthropologische Auslegung mit der Geschichte verbindet, in der ja diese Sicht auf den Menschen als geschichtliches Wesen verantwortet werden muß. Dieser Aspekt soll uns zum Schluß noch kurz beschäftigen.

4. Die Wahrnehmung der Reformation als Weg in die Wahrheit Gottes

Die Reformation als ein geistesgeschichtliches Ereignis wahrzunehmen, ist nicht nur unvermeidlich, es ist auch notwendig, denn sie gehört in unsere Geschichte. Daß dabei die hier vorgestellten Wahrnehmungsmuster auftauchen,

ist ebenso unvermeidlich, aber auch, nach dem Ausgeführten, nachvollziehbar. Die Wahrheit der Reformation – und damit auch der treffende Sinn ihrer geschichtlichen Wirklichkeit – aber erschließt sich nur von der religiösen Zentralidee her, nämlich dem Wissen davon, daß sich die Wahrheit Gottes selbst in der Wahrnehmung des Glaubens vollendet.

Daß die Wahrheit in der Geschichte zur Geltung kommt, diese Vermutung steht auch hinter den erinnerungspolitischen Konstruktionen von historischen Gedenktagen. Man will ja gerade in der Geschichte etwas finden, was über die Geschichte hinaus Menschen ihres Lebens vergewissert. In den Erinnerungen wird eine religiöse Wahrheit gesucht.

Die religiöse Wahrheit der Reformation eröffnet, wie wir gesehen haben, ein neues Kapitel in der Geschichte der Wahrheit überhaupt. Denn sie lehrt die Unerläßlichkeit, eine doppelte Unterscheidung vorzunehmen. Einmal die Unterscheidung zwischen der Selbsterkenntnis und der Welterkenntnis. Wenn es eine wirklich kompetente Sicherung der Autonomie des erkennenden Subjekts geben soll, dann muß sie auf einem Wege vorgenommen werden, die es von den Ergebnissen möglicher Einsicht in die Zusammenhänge der Welt unterscheidet. Daher braucht das Subjekt einen Grund, der ihm so vorausgesetzt ist, daß es, sich selbst bestimmend, in ihn einkehrt. Die zweite Unterscheidung präzisiert diese erste: Es ist nämlich im Subjekt selbst noch einmal zu differenzieren zwischen dem unvermeidlichen und unmittelbaren Bei-Sich-Anfangen und der Einkehr in den Grund, die sich nur durch die Negation der Kompetenz des Bei-Sich-Anfangens vollenden kann. Ganz einfach gesagt: Das kompetente Subjekt bekommt seine erkenntnistheoretische und praktische Selbständigkeit erst durch die ihm von Gott erschlossene Wahrheit im Glauben.

Eben diese Anforderungen sind grundlegend für ein modernes Wahrheitsverständnis überhaupt: die Unterscheidung von Selbst und Welt und die Unterscheidung im Selbst zwischen Unmittelbarkeit und Gegründetsein. In der ersten Unterscheidung kommt die reformatorische Grundeinsicht mit der modernen Subjektphilosophie überein – gegen die verschiedenen Spielarten des Naturalismus, der den Menschen allein aus der gegenständlichen Natur erklären möchte. Mit der zweiten Unterscheidung tritt die reformatorische Einsicht in die Konkurrenz von Religionen und Weltanschauungen ein: was der wahre Grund für die Wahrheit in der eigenen Wahrnehmung sein kann. Man kann daher sagen, daß die aus der Reformation folgende Kontur der Wahrheitsgeschichte strukturell gute Möglichkeiten bietet, die Wahrheit der Reformation auch geistesgeschichtlich verständlich zu machen.

Viel wichtiger aber ist der andere, der existentielle Faktor: Daß die Wahrheit der Reformation zur eigenen Lebenswahrheit wird, indem Gottes Wahrheit in der Wahrnehmung des Glaubens wirklich wird. Damit das geschieht, dazu braucht es keine geistesgeschichtlichen Plausibilisierungen. Daß das geschieht, wie es mit der Vollendung der Geschichte Jesu Christi geschehen und wie es in der Reformation zu klarem Bewußtsein gekommen ist, das ergibt sich aus

der Geschichtlichkeit der Wahrheit Gottes selbst. So wie Gottes Wesen seine schaffende Gerechtigkeit ist, so schafft er in der Geschichte seine Wahrheit in der Wahrheit des Glaubens. Darum wird das Gedenken der Reformation dort richtig vollzogen, wo es ein Erwarten der Wahrheit Gottes im Glauben ist. Auf diese Wahrnehmung zielt die Wahrheit der Reformation.

Prof. Dr. Dietrich Korsch, Auf der Burg 9, 35066 Frankenberg;
E-Mail: korsch@staff.uni-marburg.de