

Was vom Tage übrig bleibt...

9,5 Gedanken zur bleibenden Bedeutung der Reformation

Der Titel meiner Ausführungen ist ‚ausgeliehen‘; ausgeliehen von einem Roman des diesjährigen Literaturnobelpreisträgers Kazuo Ishiguro. Auf ihn werde ich am Ende noch einmal zurückkommen. Zunächst habe ich Ihnen Thesen mitgebracht. Nein, keine 95 – es sind ‚nur‘ 9,5 kurze Gedanken zur bleibenden Bedeutung des Reformationjubiläums.

These 1: Was ist Reformation eigentlich ist, muss notwendig umstritten bleiben

Historische Ereignisse, die sich unserem kulturellen Gedächtnisse eingeprägt haben, sind immer beides: reale Geschichte und identitätsstiftende Erinnerung. So sagt ein solchermaßen ‚erinnertes Ereignis‘ zumeist mehr über uns heute als über die Vergangenheit aus. Im schlechtesten Fall kommt am Ende dabei eine Geschichtspolitik heraus, die das Ereignis kaum mehr erkennen lässt. Hier könnte man nun zu Recht auf einige Kuriositäten im Rahmen der Vorbereitungen auch dieses Reformationjubiläums zu sprechen kommen. Wenn mitunter die versammelten Errungenschaften der Moderne anachronistisch auf Luther und die Reformation zurückgeführt werden, vermag das allenfalls plausibel zu machen, wieso im 21. Jh. ein säkulares, multikulturelles und multireligiöses Staatsgebilde wie die Bundesrepublik sich mit ihren Werten irgendwie auch in der Reformation wiederentdeckt, diese als Stärkung deutscher Identität in unsicheren Zeiten – so die SZ am Wochenende – entdeckt und wieso sich daher das (nicht nur finanzielle) Engagement der ‚Berliner Republik‘ in Sachen 2017 ‚lohnt‘. Angesichts der komplexen Entwicklungsgeschichte der Moderne – gerade auch ihrer Leitgedanken „Demokratie – Toleranz – Menschenrechte“ – wirken solche Erklärungsmuster eher wie eine Karikatur. Differenzierung tut also Not und Themen gäbe es zuhauf. Eines ist klar: Eine ökumenische Bewertung des Ereignisses der Reformation bedarf der Anstrengung aller Beteiligten, denn das historische Urteil über das Geschehen beinhaltet immer auch ein Urteil über die Wirkungsgeschichte des Ereignisses, seine kulturelle Gedächtnisspur, und damit ein Urteil über die Kirchen und Gemeinschaften, die daraus hervorgegangen sind. Das Erinnern der ‚Reformation‘ bedient daher gerade auch die ‚konfessionellen Ursprungsmymen‘ – übrigens der Kirchen der Reformation *und* der römisch-katholischen Kirche. Ob eine solche gemeinsame, eine ökumenische Erinnerung des Ereignisses in diesem Jahr gelungen ist, mögen spätere Generationen beurteilen; darum bemüht haben wir uns in jedem Fall.

These 2: Man hüte sich dabei vor allzu simplen Antworten auf die Frage ‚Was ist Reformation?‘

Dass diese Mahnung nicht unbegründet ist, zeigt bereits ein flüchtiger Blick in die in deutschen Feuilletons. Interessanter Weise wurde dort und nicht etwa in wissenschaftlichen Fachjournalen in den letzten Jahren der Kampf um die Deutungshoheit in Sachen Reformation ausgetragen.ⁱ Und es wurde mit harten Bandagen gekämpft. Hier prallten historische Dekonstruktionsversuche und kulturprotestantisch inszenierte Identitätsdiskurse aufeinander. Wer vor diesem Hintergrund Reformation nur als ein Amalgam von politischen, sozialen und ökonomischen Umbrüchen und Veränderungsbewegungen interpretiert, wird sich die Frage gefallen lassen müssen, was er heute (!) feiern will (den politischen Sieg der Fürsten über die Zentralmacht des Kaisertums; die ökonomische Selbstbefreiung der Reichstädte und ihres aufstrebenden Bürgertums, den Niederschlag der Bauernaufstände etc. etc.?). Zugleich ist dieser Streit der Interpretationen aber auch mit einer Ohnmachtserfahrung verbunden: Theologinnen und Theologen beider Konfessionen und die historische Reformationforschung sperren sich zu Recht gegen eine medial forcierte ‚Eventisierung‘ des Ereignisses – und damit meine ich nicht nur die Playmobil-Figur –, etwas dagegen tun, können

sie aber nicht. Zwar sind die Klagen über ein Reformationsjubiläum im Zeichen nationaler Vereinnahmung und konfessioneller Abgrenzung seit Beginn der Luther- bzw. Reformationsdekade bereits Legion. Die Lerngeschichte der damit in der Bundesrepublik beschäftigten Institutionen während der ersten Hälfte der ‚Lutherdekade‘ zeigt aber nur, dass man mit allerlei argumentativer Anstrengung und publizistischem Aufwand zu verhindern versucht hat, was sich rein medientechnisch nicht verhindern lässt: die Personalisierung und Nationalisierung des Ereignisses. Einem solchen Versuch gegenüber erweist sich nicht nur das Grundanliegen historischer und theologischer Reformationsforschung als bleibend sperrig. Das mag mag dann auch dazu führen, dass manch Kirchenleitenden in der EKD die differenzierende Zurückhaltung von Historikerinnen und Theologinnen als Spaßbremse anmutet, die die Feierlaune verdirbt. Von „grummeliger Meckerstimmung“ ist hier die Rede, „besserwisserischer Ignoranz“, verbunden mit dem Vorwurf, dass der Theologie „fünfhundert Jahre nach der Thesenveröffentlichung ein tragender Gedanke zu fehlen scheint, eine weiterführende Idee und eine konstruktive Interpretation des Ereignisses“. (Thies Gundlach, Zeitzeichen 2016). Um Aktualisierung geht es also, um die angemessene Erfassung und Übersetzung ins heute. Das ist indes herausfordernder als man denkt. Daher sind einige Klärungen notwendig.

These 3: Auch die Katholische Kirche ist eine Kirche der Reformation

Manchmal entscheidet über die Deutung und Bedeutung einer Sache schon, welchen Namen man ihr gibtⁱⁱ. Wie sollen wir also die unmittelbare katholische Wirkungsgeschichte der Reformation nennen? Gegenreformation? Katholische Reform? Tridentinische Reform? Barock-Katholizismus? Zeitalter der Konfessionalisierung? Namen sind hier alles andere als Schall und Rauch, denn mit ihnen entscheidet sich Grundsätzliches über Stellenwert, Leitperspektive und Bewertung Luthers wie der Reformation. So ist es erst die Apologetik des 19. Jh., die das Gegenreformatorische fest im kulturellen Gedächtnis des Katholizismus verankert. Luther wird jetzt – übrigens ganz nach dem Vorbild des Kontroverstheologen Johannes Cochläus, dem ersten katholischen Lutherbiographen, dessen Ausfälle schon damals aufgeschlosseneren Katholiken die Schamesröte ins Gesicht trieben –, zum skrupellosen Demagogen, zum verwerflichen Kirchenspalter und notorischen Ketzerfürsten. Die Reformation und Trient, jenes Reformkonzil, das die Katholische Kirche mit Mühe wieder in die Spur brachte, dienen nun als ‚Leitmythen‘ einer antimodernen Selbstinszenierung der Catholica. Jetzt stilisiert sich die katholische Kirche zur Arche in der Sintflut von Relativismus und Beliebigkeit. Sie positioniert aber auch gegen Demokratiebewegungen und als Libertinage denunzierter Freiheit. Denn die eigentlichen Gegner sind nicht Luther und die Reformation, sondern die Freiheitsbewegungen des 19. Jh., die eine, sich in den politisch längst schon desavouierten Kirchenstaat einschließende, in Apologetik verharrende Papstkirche nur als reine Bedrohung empfinden kann. Mit einer solchen Positionierung lässt man freilich der (kultur-)protestantischen Gegenbesetzung der Zeit und ihrer Themen freie Hand und ermöglicht so eine explizit antikatholische Vereinnahmung der ‚Reformation‘ und ihrer theologischen Anliegen. Diese vorurteilsbeladenen Zuschreibungen halten sich übrigens hartnäckig. Kein Wunder, dass die Stereotypen dieser Vereinnahmung in den letzten Jahren fröhlich Urständ feierten. Ignoriert wird dabei katholischerseits die Tatsache, dass auch die römisch-katholische Kirche in der Wirkungsgeschichte der Reformation steht, vielleicht in viel stärkerem Maße als dies jene Kirchen wahrnehmen, die von sich so selbstbewusst und exklusiv behaupten, aus der Reformation hervor- bzw. durch sie hindurchgegangen zu sein. So darf man fragen: Wo aber bleibt katholischerseits die Bereitschaft, positiv zu bedenken, wer oder was man wäre ohne Reformation? Eine andere Kirche? Vielleicht. Eine bessere? Mit Sicherheit

nicht! So stellt sich doch die Frage: Wer wollen wir als römisch-katholische Kirche sein mit dem Erbe der Reformation als (positivem) Auftrag im Gepäck? Die entscheidende Phase der katholischen Wirkungsgeschichte der Reformation hat erst begonnen und eine echte katholische Aneignung der Reformation, die auch an die Substanz der eigenen konfessionellen Identität geht, steht noch aus.

These 4: Reformation ist mehr als nur die Spaltung der Kirche

„Reformation“ beginnt lange vor Luthers Thesenanschlag 1517, ist ein überkonfessioneller Vorgang der gesamteuropäischen Geistesgeschichte und umfasst als epochales Ereignis mehr als nur einen theologischen oder Frömmigkeitsgeschichtlichen Kategorienwechsel, der dann im Bruch der Kircheneinheit der Kirche des Westens und in einer damit einsetzenden Pluralisierung der Konfessionen endete. Die durch Luther ins Spiel gebrachte Antwort bringt letztlich nur eine breite, sich seit dem 15. Jh. abzeichnende Veränderung auf den Punkt. In dieser Dynamik kulminieren drei entscheidende Aspekteⁱⁱⁱ: *Zum einen* die Hinwendung zu einer stärker verinnerlichten und intensivierten Frömmigkeit. Sie führt dazu, dass spätestens seit Mitte des 15. Jh. Frömmigkeit nicht mehr nur ein Kennzeichen religiöser Eliten (zum Beispiel der Angehörigen des Klerus oder der Orden) ist, sondern sich die religiöse Praxis ganzer Gesellschaften intensiviert: Alle sollen zu guten, das heißt überzeugten und nach ihrem Glauben lebenden Christinnen und Christen werden. Das bedingt *zum zweiten* ein wachsendes Unbehagen an den sakral-sakramentalen, mitunter ins Magische tendierenden Spiritualitätsformen, wie sie kirchlich-institutionell vermittelt werden. Sie werden nun zunehmend als ‚äußerlich‘, ja als Ablenkung vom Eigentlichen empfunden. Als entscheidender theologischer Aspekt kommt *drittens* hinzu, dass die Idee der Erlösung durch den Glauben wieder ins Zentrum der theologischen Spekulation tritt. Sie intensiviert und individualisiert die Gottesbeziehung und befreit zugleich von falschen Abhängigkeiten, Ängsten und Zwängen – denn Gott ist nun der einzige, dem Ehrfurcht gebührt.

Es verwundert kaum, dass in der Folge die Institution Kirche in Kritik und vor allem unter einen vehementen Veränderungsdruck gerät, ... sobald klar ist, dass den Menschen ... *kein äußerliches Ding fromm und frei machen kann, wie es auch immer heißen mag* – wie Luther in seiner Freiheitschrift schreibt. Denn dort, wo sich Glaube individualisiert, wo sich Frömmigkeitsstile pluralisieren und die Frage nach Gott primär existentiell beantwortet wird, ist eine institutionalisierte Frömmigkeit grundlegend herausgefordert. Sie muss ihre eigenen Vorgaben kritisch hinterfragen, ihr ‚Angebot‘ auf seine Plausibilität hin prüfen und über die Adressatenfrage und sich selbst neu nachdenken. Die institutionelle Gestalt des Glaubens relativiert sich; bzw. die Idee, dass alles Institutionelle letztlich nur der individuellen Gottesbeziehung zu dienen hat, tritt in den Vordergrund. Beides verweist die Kirche bleibend auf den zweiten Platz. Sie wird nie mehr jener primäre Bezugspunkt des Glaubens sein, den sie im mittelalterlichen Ordnungsgefüge unhinterfragt innehatte. Auf die damit verbundenen Herausforderungen haben nun alle religiösen Strömungen der Zeit – auch die späteren ‚Konfessionen‘ – zu reagieren; und sie tun es auf je unterschiedliche Art und Weise. Eines ist ihnen aber gemeinsam: Der epochale Wandel, der ‚Grabenbruch‘ in der Landschaft von Glaube und Frömmigkeit, der in diesen grundlegenden Veränderungen steckt, ist nicht rückgängig zu machen und das Beben, das diese auslösen, bringt das Schiff der Kirche gewaltig ins Wanken und treibt es bis heute vor sich her ...

These 5: Reformation bleibt eine Herausforderung für alle Kirchen

Schon ein eher oberflächlicher Blick in die Wirkungsgeschichte der Reformation macht auf das Entscheidende aufmerksam: Die Pluralität im Eigenen, wie es zum Beispiel noch gute Tradition

in der mittelalterlichen Kirche war, wird im konfessionellen Zeitalter zu einer Einheitsidentität und -ideologie reduziert; und das wiederum beidseits der Konfessionsgrenzen. Die Konkurrenz der Konfessionen im gleichen geographischen Raum zwingt dazu, das Eigene exklusiv zu bestimmen, es zu normieren und zu uniformieren. Konfessionelle Identität wird zur Gruppenidentität, die keine Binnendifferenzierung mehr zuzulassen kann, ohne die exklusiv gedeutete Identität wieder zu gefährden. Gegen eine hier begründete konfessionelle Mentalität der Ausgrenzung gilt es eine Binnenvielfalt wiederzuentdecken, die das Eigene nicht als monolithischen Block versteht, sondern als plurales Spektrum an Einstellungen und Positionen definiert. Das zu erkennen freilich ist eine Tugend, die vor allem im katholischen Selbstbewusstsein erst wieder zu erlernen wäre.

„Es würde der Logik der Inkarnation nicht gerecht, an ein monokulturelles und eintöniges Christentum zu denken. ...[Denn] die offenbarte Botschaft ... besitzt einen transkulturellen Inhalt. Darum kann man bei der Evangelisierung neuer Kulturen oder solcher, die die christliche Verkündigung noch nicht aufgenommen haben, darauf verzichten, zusammen mit dem Angebot des Evangeliums eine bestimmte Kulturform durchsetzen zu wollen, so schön und alt sie auch sein mag“ (Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* Nr. 117).

Der Papst plädiert für eine veränderte Zugangsweise, *die unterschiedliche Denkformen im Sinne der Gradualität und der Komplementarität fruchtbar machen will*. Sie rechnet dabei die situative, historische, sprachliche Differenz, aber auch die Mentalitätsdifferenz als Faktoren ein und pflegt die Neigung, nicht von den Gegensätzen, sondern von der gemeinsamen Basis her die Unterschiede zu bestimmen. ‚Universalität‘ und ‚Katholizität‘ des Christentums bestimmen sich angesichts dieser Dynamik nicht mehr vom Gedanken der Einheitlichkeit her, sondern von der Idee einer Gemeinschaft von Verschiedenen. Denn um in einer pluralen Welt heute wirklich fruchtbar zu sein, braucht es die Fähigkeit zur Unterschiedlichkeit. Der Grundsatz ‚das Eine nicht ohne das Andere‘, also das typische ‚et...et‘, war indes immer schon ein gut katholisches Grundprinzip! Exklusivpartikel haben demgegenüber die charmante Eigenschaft überzeugende Identitätsmarker zu liefern. Beide darin sichtbar werdende Grundprinzipien – ‚abgrenzende Identität‘ bzw. ‚öffnende Integration‘ – stehen indes nicht einfach gegeneinander. Sie spiegeln in ihrer unaufgebbare und unaufhebbare Dialektik die spannungsvolle Dynamik von Kirche nach der Reformation.

These 6: Freiheit ist das gemeinsame Erbe aller Konfessionen

Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan.

Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.

So klingen die berühmten ersten Sätze aus Martin Luthers ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen‘ aus dem Jahr 1520, die zum großen Narrativ der Reformation als ‚Befreiungsbewegung‘ gehören. ‚Freiheit‘ ist bis heute das Signalwort der Reformation, das zeigen auch die Kampagnen der verschiedenen Landeskirchen zum Reformationsjubiläum: Einfach frei! Gemeinsam frei! Ich bin so frei! Vergnügt, erlöst, befreit. Luthers Freiheitsbegriff gewinnt damals seine Plausibilität indes als Antithese zu einer verquerten kirchlichen Identität, die letztlich das Heil von institutionellen Äußerlichkeiten abhängig zu machen scheint. Über die historische Zuverlässigkeit dieses Anti-Typos mag man sich heute sicher trefflich streiten. Indes ist eines klar: Es ist ein sehr zeitbedingtes Verständnis von Freiheit; keines also, das einfach mit unserem modernen (politischen) Freiheits-Verständnis kurzuschließen wäre. Daher ist das Urteil Robert Leichts ebenso zutreffend wie ernüchternd: „Wenn Martin Luther von Freiheit sprach, so dachte er an ein Problem, das uns Heutigen, auch uns heutigen Christenmenschen, nicht mehr wirklich auf den Nägeln brennt – wohingegen das, was wir heute für unsere Freiheit halten, Martin Luther überhaupt noch nicht vor Augen stand“^{iv}.

D.h., der emanzipatorisch ambitionierte Freiheitsbegriff der Aufklärung ist hier ebenso wenig im Blick des Reformators wie ein, durch das Feuer der Religionskritik hindurchgegangenes, ‚modernes‘ Verständnis von Freiheit, das sich am Ende auch noch von Gott ‚befreit‘. Ein solches Freiheitsverständnis ist Luther selbst grundlegend fremd gewesen und muss es auch notwendig bleiben; es gehört daher wohl kaum zum Erbe der Reformation. Nichtsdestotrotz gehört es aber zur abendländischen Denkgeschichte und hat seine Wurzeln gerade in der Geschichte des lateinisch-abendländischen Christentums. Aber diese Wurzeln sind nun nicht einfach konfessionell zuzuordnen.

Dieses ‚andere‘ Gestalt des modernen Freiheitsverständnisses rekurriert auf zwei Quellen des christlichen Erbes: Da ist zum einen die fundamentale anthropologische Relevanz des aus der zuvorkommenden Gnade Gottes heraus befreiten Menschen – also Luthers reformatorische Grundeinsicht. Diese freimachende Gnade Gottes zielt aber zugleich auf die unbedingte Würdigung der menschlichen Freiheit. Gott ist Schöpfer einer Freiheit, die er in ihre eigene Autonomie hinein freilässt. Denn Gott achtet die menschliche Freiheit, weil er sie für sich gewinnen will. Autonomie – das ‚Zauberwort‘ der Moderne – ist gerade auch in theologischer Perspektive die einzige Art, in der die menschliche Freiheit Gott überhaupt bejahen kann. Der Glaube erhält seine innere Würde durch seine Freiheit: Weil Wahrheit nämlich nur durch sich selbst und sonst durch nichts überzeugen kann, und als solche aber eines Aktes der Zustimmung der menschlichen Freiheit bedarf, um akzeptiert zu werden. Der moderne Freiheitsbegriff speist er sich auch aus dieser zweiten Quelle. Die aber stellt eine mitunter verdrängte Traditionslinie dar, die in den Spuren des Humanismus und eines Erasmus von Rotterdam, über das Konzil von Trient bis zum Gnadenstreit des 17. Jh. reicht. Es ist ein Erbe, auf das sich – man höre und staune – gerade die katholische Kirche berufen kann und darf. Spricht man heute in der Ökumene vermehrt davon, dass die beiden konfessionell grundierten Theologien und Denkformen sich letztlich komplementär zueinander verhalten und nur beide zusammengenommen den Blick aufs Ganze ermöglichen, dann ist die christliche Geschichte des Freiheitsbegriffs ein ideales Beispiel dafür. Er gehört als Wurzelgrund des Freiheitsverständnisses der Moderne beiden Konfessionen gleichermaßen.

These 7: Warum damit Reformation immer modern bleibt

Freilich stellt dieses Verständnis von Freiheit auch heute noch eine theologische Herausforderung aller erster Güte dar. Was bei z.B. beim Apostel Paulus im 1. Korintherbrief, Kapitel 9 fast schon salopp daher kommt – er möchte Juden ein Jude, Heiden ein Heide und am liebsten allen alles sein –, ist letztlich nichts anderes als die metaphorische Umschreibung der inneren Notwendigkeit des Respekts vor der Freiheit der anderen. Der provokative Gehalt dieser Grundüberzeugung wird deutlich, wenn wir sie einmal konkret machen: Es ist eine Frage der Glaubwürdigkeit der Kirche heute, ob ihre Ordnung eine Ordnung der Freiheit ist, Kirche also ‚Kirche der Freiheit‘ ist, oder nicht. Aber welcher ‚Freiheit‘? Wenn das Wesen der Kirche – so definiert das das II. Vatikanische Konzil für die katholische Kirche – darin besteht, Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug der ‚innigsten Vereinigung‘ des Menschen mit Gott zu sein. Und diese ‚innigste Vereinigung‘ von Gott und Mensch als Geschehen der Freiheit zu begreifen ist – was sonst? –, dann gehört es zum Wesen der Kirche wie zu ihrer Sendung, eben Kirche der Freiheit der anderen zu sein. Die Akzeptanz von Glaubens- und Gewissensfreiheit ist aber keine theologische Wahrheit aller erster Güte!

Unter der Grundsignatur der späten Moderne potenzieren sich die damit verbundenen Herausforderungen für Glaube, Kirche und Verkündigung. Denn die Welt der Moderne ist in unseren Breiten eine Welt, die sich zumindest auf den ersten Blick von der Gottesfrage emanzipiert hat, ja der die Gottesfrage fremd geworden ist. Sie stellt einen Ort dar, an dem

allzu lange vertretene theologische Gewissheiten unter der Hand zerfallen, dem Glaubenssprache, ja Glaubenswissen grundlegend fremd geworden ist. Es ist eine Welt, in der der Glaube erst wieder eine Sprache finden muss, in der er das Seinige, Gott' so auszudrücken vermag, dass es auch gehört und verstanden werden kann. Doch kann die späte Moderne überhaupt noch ‚Resonanzboden‘ für Glaube und Glaubende werden, und wenn ja: Wie? Sicher nicht jenseits des Bruchs, der Gott so rigoros aus unserer Welt verbannt hat und Glaubende der metaphysischen Heimatlosigkeit ausgesetzt hat. Der Ort von Glaube und Kirche in der späten Moderne ist daher notwendig prekär.

These 8: Reformation heute als ‚Zeichen der Zeit‘ bedeutet den Glauben zu riskieren

Wenn sich heute beide Kirchen der Frage stellen, ob und wie unsere metaphysisch ernüchterte Gegenwart, der Gott ‚fremd‘ geworden ist, überhaupt noch zu einer ‚neuen Heimat‘ der an Gott Glaubenden und vor allem der Gott Suchenden werden könnte, könnte vielleicht Folgendes eine Spur sein, die es gemeinsam zu entdecken gilt: Die Sehnsucht der Menschen nach Gott ist nicht einfach verschwunden, sondern die Frage nach Gott wird auch „in der Gegenwartskultur [...] mit Nachdruck gestellt, aber: nicht mehr ungebrochen, nicht mehr ohne Irritation durch die Abgründigkeit der Welt“^v und die Nicht-Notwendigkeit Gottes. Die ‚Freiheitsleidenschaft‘ und damit ‚Ungesicherheit‘ der Moderne ist eben kein „Beliebigkeitsrelativismus“^{vi}. Die religiöse Suche heute spielt sich daher jenseits einer traditionellen, aber theologisch bedenklichen, ekklesiologischen Verschlüsselung, ja Vereinnahmung ab. Johann Baptist Metz spricht hier in einer seiner jüngsten Veröffentlichungen im Anschluss an Karl Rahner anschaulich von einer ‚natürlichen Gotteskompetenz‘ eines jeden Menschen.^{vii} Sie fordert heute in Gestalt der ‚Fremdprophetie‘ einer unaufgebbaren Sehnsucht nach authentischem Menschsein die Kirchen und ihre Theologie zu einer Antwort heraus. Die Grundform des spirituellen Lebens heute ist daher die Suche. Wer die Welt nur unter der Perspektive von Mission und (Neu-)Evangelisation wahrnimmt – Motto: Wir haben es schon, die anderen suchen noch –, hat tatsächlich die eigentliche Herausforderung, die diese ‚Revolution‘ der Berufung zur Freiheit und damit Freigelassenheit für Glaube und Kirche bedeutet, noch nicht wirklich verstanden. Wo nehmen wir also heute die damit verbundene Herausforderung ernst? Wo versuchen wir eine neue Sprache zu sprechen? Diese neue Sprache setzt auf das Hinausgehen, das sich von Draußen-Bestimmen-Lassen, eben auf das Zuhörenkönnen. Und sie ist mit Sicherheit nicht identisch mit einer erschütterungsfreien und verblüffungsresistenten Katechismussprache, die über Gott ‚Bescheid weiß‘. Im Gegenteil! „Weniger als eine Bindfadenbreite trennt dieses durch keine innerweltliche Rationalität gerechtfertigte Vertrauen [des Glaubens] vom Nein zu Gott angesichts dieser unfassbaren Zumutung des Glaubens“ – so schreibt gestern Matthias Dobrinski in der SZ, um Luther und sein theologisches Anliegen Menschen von heute zu erschließen. Recht hat er! Das aber entgrenzt alles, was Glaube und was Kirche heute bedeuten können.

These 9: Reformation heute als Zeichen der Zeit bedeutet, das Kirchesein von Kirche aufs Spiel setzen

„Wo kein menschlicher Ort mehr die Kirche begründen kann, ist der Ort der Kirche“ – so hat Dietrich Bonhoeffer einmal treffend die ‚metaphysische Obdachlosigkeit‘ auch der Glaubenden von Heute beschrieben. Denn nur dort, wo „man ganz ortlos ist, wo man an der Peripherie ist, da ist die kritische Mitte der Welt“^{viii}. Nur in einer bleibenden Selbstentfremdung und Selbstentzogenheit, die die eigene Identität als Dienst am Anderen bestimmt, kann Kirche heute Kirche sein, wenn wir ernst nehmen, dass sich Kirche heute nur

noch „von diesen menschlichen Angelegenheiten her zum Thema“ machen kann, „sie begreift sich von den Menschen her, die es hier und heute gibt“^{ix}. Das entwirft ein Bild von Kirche, die aus sich herausgeht, an die Peripherie, die Ränder, „nicht nur an die geographischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz, die des Mysteriums der Sünde, die des Schmerzes, der Ungerechtigkeit, die der Ignoranz, die der fehlenden religiösen Praxis, die des Denkens, die jeglichen Elends“ – so Jorge Mario Bergoglio^x. Die Identität von Glaube, ja von Kirche zerrinnt uns zwischen den Fingern, bzw. wir müssen sie neu zu bestimmen, wenn wir den Bruch, den ‚Reformation‘ bedeutet, wirklich ernst nehmen. Wir müssen neu darum ringen zu sagen, was es bedeutet zu glauben, wer oder was Kirche ist. Ein Kriterium hätten wir – gestatten Sie mir, dass ich als Katholikin noch einmal den jetzigen Papst zitiere: *„Mir ist eine „verbeulte“ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist. Ich will keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittelpunkt zu sein, und schließlich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist. Wenn uns etwas in heilige Sorge versetzen und unser Gewissen beunruhigen soll, dann ist es die Tatsache, dass so viele unserer Brüder und Schwestern ohne die Kraft, das Licht und den Trost der Freundschaft mit Jesus Christus leben, ohne eine Glaubensgemeinschaft, die sie aufnimmt, ohne einen Horizont von Sinn und Leben“* (Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* Nr. 49).

These 9,5: Das Erbe der Reformation gehört allen

Ohne Zweifel steht die staatsrechtlich verbürgte Bändigung des Konfliktpotentials der Konfessionen und Denominationen am Beginn des neuzeitlichen Europas. Ein sich als ‚säkular‘ definierendes Staatswesen muss nun verhindern, dass sich die ‚Religionsparteien‘ weiter den Schädel einschlagen. An dessen Wurzel finden sich aber auch die von religiösen Minderheiten im Gefolge der Reformation erkämpften Werte von Toleranz, Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit – ‚schmerzlich erkämpfte Toleranzerfahrungen der christlichen Konfessionen‘, die sich in unsere europäische Identität eingegraben haben, wie die SZ am Wochenende schrieb. Das macht aber darauf aufmerksam, dass die Konfessionen eben nicht im konfessionalistischen Gegeneinander stehen geblieben sind. Sie haben sich – aus der Mitte ihrer eigenen Überzeugungen heraus – zunächst gegen die politische Instrumentalisierung der religiösen Differenzen zur Wehr gesetzt. Schritt für Schritt finden sie dann aus der eigenen, apologetischen Selbstverteidigung heraus; fangen an, dem anderen nicht abwertend, sondern wertschätzend zu begegnen; lernen, seine Position zu respektieren, in einen Dialog einzutreten und beginnen sich selbst zu verändern. Sie finden letztlich zur Erkenntnis der gegenseitigen Bereicherung, die ihrerseits friedentiftend und toleranzbegründend wirkt. Das aber verdankt sich einem religiösen Lernprozess, der seinesgleichen in der Weltgeschichte sucht. Er entwickelt eine Methode, die mit unterschiedlichen Wahrheitsansprüchen produktiv umgeht, ohne die Wahrheitsfrage einfach zu verabschieden. Sie entwickelt nicht nur Respekt für die Position des anderen, sondern lässt auch die eigene Position wie den Blick auf das gemeinsam Bezeugte davon inspirieren. Dieses konstruktive Miteinander und nicht der beziehungslose Plural der Konfessionen ist das entscheidende Erbe der Reformation, das die ‚europäische‘ vielleicht sogar die ‚deutsche‘ Identität bis heute grundlegend prägt. Wer daher heute von Toleranz, von Glaubens- und Gewissensfreiheit etc. spricht, bewegt sich auf einem Fundament, das ohne diese einzigartige, eben ökumenische Wirkungsgeschichte der Reformation nicht existierte. Sie stellt eine gemeinsame Gabe und eine gemeinsame Verpflichtung dar.

So steht am Ende die Frage: Was bleibt?

Ich möchte das in ein Bild fassen.

In seinem Roman, ‚Was vom Tage übrigblieb‘ zeichnet der diesjährige Literaturnobelpreisträger Kazuo Ishiguro in Gestalt seines Ich-Erzähler, des Butlers Stevens das Bild einer Persönlichkeit, die mir sehr eindrücklich im Gedächtnis geblieben ist. Stevens sorgt für den tadellosen Ablauf des Haushalts in Darlington Hall. Er ist nicht nur die Verschwiegenheit in Person – niemals würde er auch nur ein Wort über die merkwürdigen Vorgänge im Herrenhaus verlieren –, seine ganze Existenz besteht darin ‚Butler‘, der mitunter unerträglich devote Diener seines Herrn, zu sein. Auch die vorsichtigen Annäherungsversuche von Miss Kenton, der Haushälterin, muss er zurückweisen. Denn von ihrem Freiheitssinn, der sich in einem alternativen Lebensentwurf jenseits des Herrenhauses ausdrückt, will er nichts wissen, bzw. er kann ihn nicht verstehen; denn er schafft es nicht, sich aus der Verstrickung einer von Klasse und Hierarchien geprägten Gesellschaft zu befreien. So wird eine bittersüße Liebesgeschichte letztlich erzählt von einem, der seinen Stand, sein ganzes Leben nie hinterfragt und der nie auch nur geahnt hat, was es bedeutet, zu lieben.

Es gibt eine eindrucksvolle Szene in der Verfilmung des Romans mit Antony Hopkins und Emma Thompson in den Hauptrollen. Man sieht zu Beginn Stevens, wie er die Zeitung bügelt, um seiner Herrschaft ein knitterfreies Legevergnügen zu bereiten. Und am Ende, nach der ganzen verwickelten Geschichte von Liebe, von Freiheitsdrang, dem Wagnis der Veränderung, des Aus- und Umbruchs und dem bitteren Scheitern, wiederholt sich diese Szene noch einmal in der ganzen Eindrücklichkeit ihrer Absurdität. Man spürt die beklemmende Tragik, die dieser Szene entspringt. Man ahnt, wie innerlich gebrochen letztlich die Existenz des Protagonisten sein muss. Als ob alles beim Alten bleiben könnte, als ob man nach einer solchen Erfahrung so tun könnte, als sei nichts geschehen. Denn wer einmal verstanden hat, was Freiheit bedeutet, dass das, was ist, nicht so bleiben muss, sondern ganz anders werden kann, kann nicht mehr einfach in das Gewohnte zurück. Sicher, bis die Welt sich wirklich verändert, braucht es Zeit, aber die Veränderung hat schon begonnen, weil sie dich und mich verändert und damit hat sich bereits alles verändert. Das ist doch ein eindrückliches Bild dafür, wie und warum Reformation bis heute unser aller Existenz prägt und damit für immer zu einer anderen hat werden lassen.

ⁱ Vgl. u.a. *Hartmut Lehmann*, Vom Helden zur Null?, in: FAZ vom 26.10.2014; *Thomas Kaufmann*, Luthers kopernikanische Wende, in: FAZ vom 27.10.2013; *Udo Di Fabio*, Kompass für die Welt, in: FAZ vom 21.4.2014; *Christian Geyer*, Martin Luther – Freiheitskämpfer oder Volksverhetzer?, in: FAZ vom 19.11.2014.

ⁱⁱ Vgl. zum Folgenden: *John W. O'Malley*, Trent and all that. Renaming Catholicism in The Early Modern Era, Cambridge 2002.

ⁱⁱⁱ *Charles Taylor*, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt 2012, bes. 115ff.

^{iv} *Robert Leicht*, Freiheit heute und zu Luthers Zeiten – das sind zwei Paar Schuhe: zitiert nach: <https://www.luther2017.de/de/reformation/und-gesellschaft/muendigkeit-freiheit/die-freiheit-eine-erfindung-martin-luthers/?ignoreOldBrowserWarning=1%27A%3D0&cHash=bea9590cc8674329d693a49abc926b14> (Abruf 26.7.2017)

^v *Magnus Striet*, Was ist "katholisch"? Ein Bestimmungsversuch im Horizont "der" Moderne, in: M. Heimbach-Steins/G. Kruij/S. Wendel (Hg.), "Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch". Argumente zum Memorandum, Freiburg 2011, 58-70, 62.

^{vi} Ebd. 68.

^{vii} *Johann Baptist Metz*, Memoria passionis, Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg ⁴2011, 108ff.

^{viii} *Dietrich Bonhoeffer*, Das Wesen der Kirche, in: ders., Werke Bd. 11, Gütersloh 1994, 229-303; 248f.

^{ix} *Hans-Joachim Sander*, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: Wassilowsky, Günther (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg (u.a.) 2004, 185-209, hier 188.

^x *Jorge Mario Bergoglio*, Rede im Vorkonklave. Zitiert nach: <http://blog.radiovatican.de/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/> (Abruf: 28.10.2017)