

Walter Sparrn

DIE REFORMATION IN KULTURHERMENEUTISCHER PERSPEKTIVE

Votum eines systematischen Theologen zur „Lutherdekade“

„Wem gehört die Reformation?“ Sollte die Leitfrage dieses Symposiums ernst gemeint sein?! Dann könnte man, wie bei allen Ereignissen der Vergangenheit, den Frager einfach düpieren und antworten: Die Reformation des 16. Jahrhunderts gehört *allen* Späteren; und: sie gehört *niemandem* der Späteren. Aber mit dieser Doppelantwort wird der Frager nicht zufrieden sein. Vermutlich möchte er wissen, *wer* von den Späteren mehr Anspruch auf das Erbe der Reformation habe, einen besser begründeten Anspruch als Andere auf ein Erbe, das dann als eine Art Rechtstitel verstanden werden könnte. Dann wäre die gestellte Leitfrage auf jeden Fall darin ernst zu nehmen, als sie darauf hinweist, dass der Besitztitel „Reformation“ strittig ist.

Das ist allerdings ein Faktum, mit dem diejenigen, die sich auf den historischen Prozess, den sie „Reformation“ nannten, affirmativ zurückbezogen, schon früh konfrontiert waren und das bis heute ein Faktum scheint. Denn selbstverständlich gehörte diese „Reformation“ niemand anderem als eben den „reformatorischen“ oder, wie man heute etwas bescheidener sagt, „aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen“, nicht aber der römisch-katholischen Kirche, die sich im Tridentinum positioniert hat; sie gehörte dem Luthertum der Konkordienformel, nicht aber den Flacianern, den Antinomern oder den Osian-dristen; sie gehörte den Bewahrern der unveränderten Augs-

burgischen Konfession, nicht aber den Philippisten und den Calvinisten; sie gehörte den Augsburger Religionsverwandten, keinesfalls aber den von Luther und Calvin gleichermaßen verdamnten Schwärmern. Oder gehört die Reformation den Deutschen, die anderen Nationen darum vorschreiben dürfen, was unter der Reformation zu verstehen sei?

Dass solche Besitzansprüche und die damit etablierten Exklusivismen sich auch in unseren ökumenischen Zeiten nicht in gegenseitigem Einvernehmen aufgelöst haben, zeigen ja viele Debatten im Vorfeld des Reformationsjubiläums 2017. Nicht zuletzt zeigt das die bischöfliche Unterscheidung eines „Gedenkens“, das protestantische Bußfertigkeit angesichts der von der Reformation ausgelösten Kirchenspaltung einschließe, von einem stolzen „Jubiläum“, das mit Pauken und Trompeten die „Lutherdekade“ abschließen dürfte. Dem römisch-katholischen Bischof kann man aber leicht den evangelisch-lutherischen Bischof an die Seite stellen, der für seinen umstrittenen Vorgänger einen „Gedenkgottesdienst“ angesetzt hatte, den er bald zum „Bedenkgottesdienst“ modifizieren und schließlich ausfallen lassen musste ...

Wenn die Leitfrage nicht bloß auf einen weiteren Beitrag zum publizistisch wirksamen Streit um religionspolitische Legitimation – „Ratlos vor dem Reformationsjubiläum 2017?“¹ – zielt, dann ist sie, so hoffe ich, nicht nur kritisch gemeint, sondern zugleich ironisch, und wendet sich auch gegen sich selbst. Eine solche Dekonstruktion schlage ich im Blick auf eine Frage vor, die von medienorientierten Botschaftern der Reformationsdekade dem theologischen Elfenbeinturm zugerechnet werden mag, die mir aber seit den Anfängen meines Studiums der Theologie in den 1960er Jahren in Tübingen aufgedrängt wurde und die bis heute nicht wirklich geklärt ist – zum Scha-

1 So der Titel der Berliner Theologischen Zeitschrift (BThZ) 28, Heft 1, Leipzig 2011.

den nicht nur der evangelischen Theologie. Es handelt sich um die Frage, ob eine theologische Disziplin in Sachen „Reformation“ die Deutungsvormacht hat oder gar einen Besitzanspruch erheben darf: Gehört die Reformation der *historischen* oder der *systematischen* Theologie?

I. „Reformation“ – historisch-theologisch oder systematisch-theologisch?

In meiner theologischen Karriere, wenn mir das persönlich zu sagen erlaubt ist, arbeitete ich als Historiker, veranlasst jedoch durch klar dogmatische Interessen, dann von Amts wegen als Systematiker, der sich in der Entsprechung zu den, wie man so schön sagte, „Einsichten“ der Reformation zu positionieren hatte. Nun, der engagierte Bezug auf die Reformation wurde mir einst nicht nur von Historikern wie Hanns Rückert, sondern auch von Systematikern wie Gerhard Ebeling eingepflanzt, und für diese Verknüpfung hatten beide eine hochkorrekte Erklärung: Die Reformation erfordere aus sich selbst von denen, die ihre Erben sein wollen, die Arbeit *beider* Disziplinen. Denn beide seien nötig, um die von Martin Luther ausgehende Reformation als geschichtlichen Ursprung und mitgehenden Horizont derjenigen Ausprägung des abendländischen Christentums zu verstehen, der evangelische Theologen angehören: dem „reformatorischen“ Christentum.

Diese Harmonie war plausibel, solange Historiker und Systematiker in einer positionell mehr oder weniger homogenen Fakultät, oft in ein und derselben Person vereinigt waren. So wurde es nur selten als Problem wahrgenommenen, dass einerseits die Erforschung der Geschichte der Reformation wichtige oder gar entscheidende Motive weniger der schlichten historischen Neugierde als vielmehr *normativen* Bedürfnissen verdankte, durchaus aktuellen Bedürfnissen nach ein- und aus-

grenzender Orientierung und nach Legitimation des Eigenen; zum andern, dass auch jene historische Neugierde nicht einfach unschuldig war und die historisch-kritische Methodologie als solche keineswegs für Neutralität bürgte. Dies Letztere ist im ausgehenden 20. Jahrhundert in allen Historiographien zur starken Herausforderung geworden und hat bekanntlich zu vielfältigen methodologischen Innovationen geführt. Die exegetische und historische Theologie nahm hieran vielfach Anteil und hat sich wenigstens grundsätzlich von dem klassisch-modernen Paradigma ‚der‘ Geschichte und seinen spezifischen Formen des Erwerbs von und des Umgangs mit geschichtlichem Wissen verabschiedet.²

Ebenso hat die systematische Theologie sich bis zu einem gewissen Grad von der Überlastung des klassisch-modernen Konzepts der Hermeneutik verabschiedet, das eben jene Konvergenz von historisch-beschreibenden und systematisch-normativen Interesse anzunehmen erlaubte. Die Aufgabe der klaren Bestimmung und Koordination beider Perspektiven und Praktiken, die es in reiner Form ja nicht gibt, scheint aber kaum besser gelöst als vor einhundert Jahren, als die Historisierung aller religiösen Traditionen nicht mehr apologetisch begrenzt werden konnte; seit der von Ernst Troeltsch diagnostizierten „Krise des Historismus“ also. Solange die methodologische Disjunktion von Historiographie und Dogmatik zu verstehen nur von *einer* Seite aus unternommen wird, iteriert sie diese aber nur und verfestigt sie. Doch nehmen noch heute Enzyklopädien, die „im Sinne der reformatorischen Grundentscheidungen und ihrer Fortbildung im Werk Friedrich Schleiermachers“ vorgehen, unbeirrt die Perspektive der Systemati-

2 Vgl. z. B. KINZIG, Wolfram/LEPPIN, Volker/WARTENBERG, Gunter (Hg.): Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, Leipzig 2004.

schen Theologie als dem „Zentrum der Theologie“ ein.³ Die Enzyklopädie ‚der‘ Theologie müsste vielmehr aus den diversen Pragmatiken, Logiken, Methoden und Interessen der einzelnen theologischen Disziplinen induziert, und es müssten kategoriale Bedingungen dieser Induktion von allen Beteiligten reflektiert und auch mit der christlich-religiösen Praxis trianguliert werden, wenn es nicht bei der klandestinen Abstraktion „die Theologie“ bleiben soll.⁴ Es mag sein, dass dies unter den aktuellen Bedingungen der Formation kulturellen und religiösen Wissens nicht möglich ist.

Immerhin sind die Zeiten vorbei, in denen Emanuel Hirsch, Schüler Karl Holls und Adolf von Harnacks, nachdem er von der kirchengeschichtlichen auf eine systematisch-theologische Professur gewechselt war, ein „Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik“ zusammenstellte und darin „die Hauptsätze der Dogmatik von Luther, Melanchthon und Calvin in deren eignen Worten und Ausführungen auf deutsch“ zusammenstellte – ideologisch geradezu genial, aber historiographisch katastrophal; noch ich habe mich damit auf das erste theologische Examen vorbereitet.⁵ Ausgeglichen wurde dies glücklicherweise durch Präsentationen Luthers wie etwa im

- 3 So etwa STOCK, Konrad: Die Theorie der christlichen Gewissheit. Eine enzyklopädische Orientierung, Tübingen 2005, Zit. 309 Anm. 1; IX.
- 4 Ansätze hierzu bei etwas bei DALFERTH, Ingolf U. (Hg.): Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht ihrer Disziplinen, Leipzig 2006; BECKER, Eve-Marie/HILLER, Doris (Hg.): Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang, Tübingen/Basel 2006, wo ein „mehrperspektivischer“ Zugang akzeptiert wird und der Bezug auf das Gebet die Kompatibilität der Zugänge auf die Probe stellt; so auch für die Systematische Theologie Martin HAILER, ebd. 215–219.
- 5 HIRSCH, Emanuel: Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Berlin 1937, 1964⁴, IV. Nicht wirklich distanziert hat sich davon RATSCHOW, Carl Heinz (Hg.): Handbuch Systematischer Theologie, Gütersloh 1979ff, das wohl auch deshalb unvollendet geblieben ist.

Kommentar des Systematikers Joachim Iwand zu „De servo arbitrio“⁶; und natürlich durch die Forschungs- und Lehrtätigkeit Gerhard Ebelings, dessen „Einführung in Luthers Denken“ von 1964 mich tief beeindruckt hat. Es hat mich darüber auch hinwegsehen lassen, dass jenes Denken in seiner „durchgehenden Spannung“ und in seiner „anspruchsvolle(n) Aktualität“ nachvollziehbar schien, zugleich aber weitgehend aus seinem materiell historischen und auch aus seinem „anschaulichen“ biographischen Kontext herausgelöst war.⁷ Ebelings Widerspruch gegen Troeltsch' Einordnung der Reformation als dem Mittelalter zugehörig pointierte sich so zur Überzeugung, dass Luther der Neuzeit voraus sei und dass auch die Gegenwart ihn erst einholen müsse.⁸ In Verknüpfung von Ebeling'scher Hermeneutik, Barth'scher Wort-Gottes-Theologie und Hamann'scher Kritik transzendentaler Subjektivität konnte die Isolierung des von Luther ausgelegten „Wortgeschehens“ zur These führen: „Systematische Theologie als Wissenschaft der Geschichte“ – so Oswald Bayer, der damit m.E. aber einen Pyrrhussieg über die neuzeitliche „Geschichtstheologie“ errang.⁹

- 6 LUTHER, Martin: Daß der freie Wille nichts sei, in: DERS.: Ausgewählte Werke, Ergänzungsreihe Bd. 1, hg. v. Hans Heinrich BORCHERDT und Georg MERZ, München 1954, 1962³; die „Erläuterungen“ IWANDs ebd. 251–315.
- 7 EBELING, Gerhard: Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, III; 2006⁵ (Nachwort von Albrecht BEUTEL).
- 8 Vgl. EBELING, Gerhard: Luther und der Anbruch der Neuzeit (1972), in: DERS.: Wort und Glaube, Bd. III, Tübingen 1975, 29–59, hier 55ff; den Ebeling-Schüler KNUTH, Hans Christian: In Zukunft Luther, Gütersloh 2005, bes. 12–36 bzw. die These 4 („Die Theologie Luthers ist modern, weil seine Lehre vom ‚Wort‘ schon viel weiter ist als das heutige Denken ...“) ebd. 21, und These 12 („Luthers Theologie ist nicht Luthers Theologie, sondern einzig und allein Christus-Zeugnis“), ebd. 34.
- 9 BAYER, Oswald: Systematische Theologie als Wissenschaft der Geschichte, in: JÜNGEL, Eberhard u. a. (Hg.): Verifikationen. FS Gerhard Ebeling, Tübingen 1982, 341–361.

Diese persönlichen Erfahrungen stellen natürlich nicht die ganze Wahrheit dar. Aber es gibt noch immer Systematiker, denen die Reformation des 16. Jahrhunderts im „Entscheidenden“ gewürdigt scheint, wenn man sie als „Theologie Luthers“ darstellt. Ihr gleichermaßen von der Luther-Renaissance und der Dialektischen Theologie veranlasster, weitgehender Rückzug aus der Pluralität und Disparität der Reformationsgeschichte(n) schien mit einer Hermeneutik legitimiert, die Luthers „Einsichten“ als historisch nur veranlasst ansah, ihrem dogmatischen Gehalt aber überzeitliche, quasi eschatologische Bedeutung zubilligte. Dessen tatsächlich strittige Parteilichkeit wird daher noch häufig neutralisiert von der Erwartung, dass Luthers existenziell bewahrheitete „Grundentscheidungen“ so richtig und auch heute so gültig seien wie die des Apostels Paulus – zwei Zitate dieser Autoren werden nicht selten als „Beweis des Geistes und der Kraft“ eingesetzt, der alle „garstigen Gräben“ der Geschichte überbrückt. Es wundert nicht, dass ein Historiker wie Bernhard Lohse dieser Kanonisierung entgegenstellt: „Luther gehört ins 16. Jahrhundert – und da soll er auch bleiben!“, oder dass Hartmut Lehmann angesichts des vielleicht ähnlich kanonisierenden Jubiläums 2017 noch immer die „konsequente Historisierung“ und „penible historische Kontextualisierung der Theologie Luthers“ fordern muss.¹⁰

Allerdings möchte auf der anderen Seite ein systematischer Theologe, der diese Forderung für berechtigt hält, seinerseits wissen, was „konsequente Historisierung“ hier bedeutet. Denn auch Historiker, denen daran gelegen ist, die „Konstrukte“ systematisch-theologischen Interesses zu „rehistorisieren“ und den lebensgeschichtlichen Weg Luthers oder das Werden dieser

10 LOHSE, Bernhard: Die neue Darstellung der Theologie Luthers, Münschwarzach 1996, 23; LEHMANN, Hartmut: Unterschiedliche Erwartungen an das Reformationsjubiläum 2017, in: BThZ 28 (2011), 16–27, Zit. 19.

„Gestalt“ in ihrem historischen Kontext zu verfolgen, müssen sich eines literarischen Genus oder auch mehrerer Genera bedienen, z. B. der erzählenden und wertenden Biographie, und kontextualisieren die Gestalt in einem historischen Raum, der keine substanzielle Entität war, sondern durch eine Konstruktions- oder Syntheseleistung entsteht, die sich als solche nicht allein und strikt historisch legitimieren kann. Das gilt nicht weniger für die Bemühungen um das „Bild des Reformators“ als für die Rede von der Reformation als einer sehr vielfältigen, uneinheitlichen, von Ungleichzeitigkeiten zerrissenen „Epoche“ der europäischen Geschichte. Das ist ja auch den Historikern bewusst, und nicht nur denen, die wie Heiko Oberman nicht nur ‚der‘ Reformation, sondern von drei oder wenigstens „zwei Reformationen“ sprechen.¹¹

Das Interesse des systematischen Theologen an der Geschichte der „Reformation“ bezieht sich zunächst darauf, dass jeder Versuch, eine Mannigfaltigkeit von Phänomenen in *einem* Bild zu zeichnen, in *einer* Vorstellung zu verbinden oder gar unter einen allgemeinen Begriff zu stellen, auch im Raum des historischen Wissens eine *kategoriale* Aufgabe ist. Hat ein systematischer Theologe die Aufgabe, mit Troeltsch, „die Geschichte durch Geschichte zu überwinden“, d. h. in der kategorialen Durcharbeitung der Erinnerung an geschichtliche Phänomene deren Bedeutung angesichts gegenwärtiger Orientierungsaufgaben neu zu identifizieren, dann muss ihm an der wenigstens intentional klaren Unterscheidung von normativen und deskriptiven Diskursen gelegen sein, um beide *transparent* korrelieren zu können. Diese Transparenz wird eher nicht erreicht, wenn

11 OBERMAN, Heiko A.: Zwei Reformationen. Luther und Calvin – Alte und Neue Welt, Berlin 2003. Vgl. schon BRECHT, Martin: Martin Luther, Bd. 1, Stuttgart 1981, 9; der aber noch recht zuversichtlich auf eine „einheitliche Sichtweise“ bzw. auf die „bleibende Geschlossenheit seiner [Luthers] Persönlichkeit“ zielt: Bd. 3, Stuttgart 1987, 9f.

man so weit geht, nach ‚der‘ Intention ‚der‘ Reformation zu fragen: „Was intendierte das historisch komplexe Gebilde, das wir ‚Reformation‘ nennen?“¹² Auch der gute Zweck ökumenischer Verständigung sollte nicht *God's eye's view* beanspruchen.

Demgegenüber läuft mein Votum als systematischer Theologe zur gestellten Frage, wem die Reformation gehöre, auf eine *kulturhermeneutische* Befassung mit ihr hinaus. Sie besagt: Wenn man normative und deskriptive Interessen nicht unter der Hand substituieren, sondern transparent korrelieren will, bedeutet „konsequente Historisierung“ nicht nur den Verzicht auf großräumige Teleologien geschichtlicher Verläufe, sondern die *Dekanonisierung* des ganzen historischen Gegenstandes namens „Reformation“. Sonst bleibt man noch der Wahl zwischen Heldengeschichte (oder ihrem ‚entlarvenden‘ Gegenstück) und Mumienarchiv ausgeliefert – oder ihrer Kombination, die jene Polarisierung auf der nächsten Ordnungsebene akzeptiert. Ich werde ferner darzulegen versuchen, dass die historische und die systematische Theologie an dieser kulturhermeneutischen Befassung mit der Reformation gleichermaßen beteiligt sind, aber in verschiedenen, ja gegensätzlichen Zielrichtungen.

2. Kulturhermeneutik als konsequente Historisierung

In meinem Votum unterstelle ich zum einen, dass (mindestens die protestantische) Theologie zu konsequenter Historisierung und damit zur Dekanonisierung aller kanonisch fungierenden

12 So THÖNISSEN, Wolfgang: Katholische Zugänge zu Luther und der Reformation, in: BThZ (Anm. 1), 95–105, Zit. 96; Thönissen bezieht sich auf die Rede vom „vorläufigen Scheitern“ der Reformation angesichts ihrer Zielsetzung (der Erneuerung der ganzen Kirche aus ihrem biblischen Ursprung) bei PANNENBERG, Wolfhart: Die Augsburgische Konfession und die Einheit der Kirche, in: Ökumenische Rundschau 28 (1979), 113.

Bestände ihrer Tradition imstande ist; zum anderen, dass sie an derartiger Kanonisierung interessiert sein darf (ich formuliere permissiv, weil akzeptierte Kanonizität das Verbot kennt, die kanonisch markierte Innen-Außen-Grenze methodisch zu unterlaufen) – und muss, wie dann zu zeigen. Zunächst zu der Annahme, dass die protestantische Theologie fähig ist zur (näherungsweise) vollständigen Historisierung ihrer Gegenstände.

Diese Annahme ist als solche allerdings nicht neu, sondern wurde in der „Abhandlung von freier Untersuchung des Canon“ (1771/75) von J. S. Semler eingeführt. Doch unterließ die ihm folgende historische Kritik nur die Geltung des biblischen Kanons und traditioneller Dogmen; erst ihre Universalisierung im so genannten „Historismus“ erfasste dann Geltungsansprüche als solche, die wegen der Relativität aller historischen Genese unbegründbar schienen. Zumal angesichts der Dissoziation der „erklärenden“ Naturwissenschaften von den „verstehenden“ Geisteswissenschaften entwickelte sich die Hermeneutik auf der Linie von F. Schleiermacher zu W. Dilthey daher zur Grundwissenschaft überhaupt, philosophisch (H.-G. Gadamer) und theologisch (G. Ebeling). Die im ausgehenden 20. Jahrhundert erhobenen Einsprüche gegen diese quasi metaphysische Funktion der Hermeneutik, die ja schon G. W. F. Hegel als „Wut des Verstehens“ kritisiert hatte, haben dazu geführt, den Begriff Geisteswissenschaften durch den von Diltheys Zeitgenossen F. Rickert eingeführten Begriff der *Kulturwissenschaften* zu ersetzen.¹³ Dafür sind nicht nur Einsichten wie diese leitend, dass die Unterscheidung von Erklären und Verstehen weder forschungspraktisch noch wissenschaftstheoretisch eine binäre Logik besagt oder dass auch

13 RICKERT, Heinrich: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Tübingen 1899, 1915³. Vgl. DÄRMANN, Iris/JAMME, Christoph (Hg.): Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren, München 2007.

die naturwissenschaftliche Praxis eine sprachlich und kulturell codierte Form des Erwerbs von und des Umgangs mit Wissen darstellt. Theologisch noch wichtiger ist die Erkenntnis der Grenzen des Verstehens, veranlasst vor allem durch das Miss- und Nichtverstehen in der interkulturellen Kommunikation, und die Wahrnehmung von (auch und gerade religiösen) Präsenzerfahrungen diesseits der Hermeneutik.¹⁴

Es ist keine wohlfeile Anpassung an den *cultural turn* der Humanwissenschaften, wenn man auch in der Theologie den Rickert'schen Ausdruck vorzieht; schon weil so zwei theologische Schwächen des Dilthey'schen Konzepts nicht von vornherein mitgegeben sind. Denn letzteres impliziert, plakativ gesagt, eine platonisierende Hermeneutik, die an der Überbrückung der historischen Gräben durch kongeniales Verstehen des Autors arbeitet und daher historische Differenz und Alterität tendenziell zum Verschwinden bringt. Sodann beschränkt sich die geisteswissenschaftliche Hermeneutik (nicht grundsätzlich, in der Theologie fast durchweg) auf das Verstehen verschrifteter Lebensäußerungen des menschlichen Geistes, auf literarische Quellen also und die in ihnen dokumentierte *intentio auctoris*. Im Blick auf beide Defizite ist der gegenwärtige kulturwissenschaftliche Kulturbegriff eine theologische Chance, und das gilt ebenso von der neueren Entwicklung des religions- (d. h. eben kultur-)wissenschaftlichen Begriffs der Religion. Diese Chance schließt das historische Verstehen desjenigen Komplexes und Kontextes religiöser Praxis ein, der mit dem Begriff der „Reformation“ angesprochen wird.

Der aktuelle Terminus *Kultur* ist im Kontext postkolonialer Erfahrungen gebildet geworden, die nicht nur den neuzeitlichen Überlegenheitsgestus der europäischen Kultur beschä-

14 So die Signal-Titel von VATTIMO, Gianni: *Jenseits der Interpretation*, Frankfurt a. M. 1997; GUMBRECHT, Hans U.: *Diesseits der Hermeneutik. Zur Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M. 2004.

men, sondern auch zu akzeptieren nötigen, dass die auf pragmatischen Niveaus möglicherweise zunehmende Vertrautheit mit dem Fremden durch mentale, emotionale und soziale Fremdheit begrenzt wird, die sich dem intellektuellen Verstehen beharrlich sperrt. Da dieses Phänomen bzw. seine Veranlassung nicht mehr zu bewerten und gar abzuwerten ist, wird „Kultur“ nicht-normativ und nicht-essentialistisch gebraucht für alle beobachtbaren Phänomene, die sich menschlicher Rezeptivität und Produktivität im Austausch mit der naturalen und der sozialen Umwelt verdanken. Die nähere inhaltliche Bestimmung von „Kultur“ (städtische, bäuerliche, literarische, religiöse, usw.) schließt daher intentional keine Wertung ein, wie das die früheren Unterscheidungen „christliche Kultur – heidnische Kultur“, „Hochkultur – Volkskultur“ usw. „Kultur“ ist mithin ein nicht-normativer und nicht-systematischer Sammelbegriff für alle Phänomene spezifisch menschlicher Praxis; Phänomene, die in mehreren, nicht aufeinander reduzierbaren Perspektiven beschrieben und verstanden werden können. Die Heuristik von „Kultur“ ist zwar auf Vergleichung angelegt und schließt auch ursächliche Verknüpfungen nicht aus, hält aber monokausale Herleitungen und epochale Synthesen für Ordnungs- oder Legitimitätskonstruktionen interessierter Späterer. Sie sieht zu beobachtende Prozesse der Homogenisierung in der Polarität zu gleichzeitigen Differenzierungsprozessen und rechnet mit kultureller Ungleichzeitigkeit. Kurz, „Kultur“ indiziert eine Dialektik von Identität und Differenz zugunsten der *Differenz* und der *Alterität*.¹⁵

15 Eine gute Übersicht bieten NÜNNING, Ansgar/NÜNNING, Vera (Hg.): *Konzepte der Kulturwissenschaften*, Stuttgart/Weimar 2004², 2ff; ORT, Claus-Michael: *Kulturbegriffe und Kulturtheorien*, in: Ebd., 19–38; JAEGER, Friedrich: *Kultur*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 7, Stuttgart 2008, 253–281, zur religiösen Kultur ebd., 257ff; RINKE, Stefan u. a.: *Kulturkontakt, globaler*, in: Ebd., 288–314.

Analoges gilt für den Terminus *Religion*: Wenn sich nicht mehr *ex ante* definieren lässt, was Religion ihrem ‚Wesen‘ nach sei, um dann gewisse kulturelle Phänomene als „religiöse“ zu klassifizieren und essentialistisch zu fixieren, dann kann man nur aufsuchen, was ‚wir‘ als religiöse Phänomene betrachten könnten – im Bewusstsein, dass der essentialistische Begriff „die Religion“ ein europäisches Konstrukt darstellt („die Religion“ hat es nirgends gegeben), das nur um den Preis des Imperialismus in fremde Kulturen übertragen werden könnte. Von „Religion“ ist dann die Rede im Bewusstsein davon, dass ‚unsere‘ Betrachtung eine definitiv *perspektivische* Deutung darstellt, nur eine der möglichen Deutungen, stets veränderlich und sich vor allem relativierend im Blick auf den immer auch fremd bleibenden Eigen-Sinn der Phänomene. Dies stellt eine Form des Respekts vor nichtchristlichen Religionskulturen in ihrer Alterität dar, die auch nicht durch eine theologische ‚Zusammenschau‘ vereinnahmt werden sollten.¹⁶

Dieser Respekt gilt aber genau so nach innen, d. h. gilt der *eigenen* Religion des Beobachters. Die kulturhermeneutische Heuristik religiöser Kultur reduziert auch seine religiöse Praxis nicht auf eine ‚allgemeine‘ Kultur, nivelliert nicht ihren Eigen-Sinn und negiert nicht seine Binnenperspektive, in der er sich distinkt beschreibt, noch präjudiziert sie eine normative Steuerung durch andere kulturelle Akteure oder Instanzen. Der Verzicht auf essentialistische (Schein-)Ordnung ist ein Vorteil übrigens im Blick auch darauf, dass kein Reformator des 16. Jahrhunderts seinen Glauben unter den Titel „Religion“

16 Vgl. HOCK, Klaus: Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2002, 10ff; STEGEMANN, Wolfgang: Religion als kulturelles Konzept, in: DERS. (Hg.): Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung, Stuttgart 2003, 43–69; VON STUCKRAD, Kocku: Religionsbegriff, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 10, Stuttgart 2009, 1062–1064; DERS.: Religionswissenschaft, in: ebd. 1137–1139.

subsumiert hat, sondern als *fides* bezeichnete, dass er aber anderen Religionen gegenüber beanspruchte, die *religio vera* zu repräsentieren. Auch in Zeiten der Koexistenz einer Pluralität historischer Religionen, eher informeller religiösen Praktiken und synkretistischer oder weltanschaulicher Positionen wird der Unhintergebarkeit des persönlichen Glaubens nichts abgemerkt, wenn dieser sich in der analytischen Außensicht im (differenziert bestimmten) Kontext anderer Religiositäten und Weltanschauungen wahrnimmt und von Anderen beobachten lässt. Die kulturhermeneutisch grundlegende (und indexikalisch auch zu markierende) Unterscheidung von Außen- und von Binnenperspektive ist auch die theologisch angemessene Modifikation des abstrakten Duals von Beobachter und Gegenstand, von ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘: Der Außenperspektive auf ein religiöses (und jegliches kulturelle) Phänomen wird *nicht* das Vermögen zuerkannt, auch die *Binnenperspektive* religiöser bzw. kultureller Praxis und Interaktion restlos zu verstehen und damit absorbieren zu können.

Entsprechendes gilt für die religiöse Praxis zweiter Ordnung, die christliche *Theologie*: Sie ordnet sich religiös zu (als Binnenperspektive des Theologen) und stellt zugleich eine relativ allgemeine (relativ, weil keine Wissenschaft schlechthin allgemein ist) wissenschaftliche Tätigkeit dar (in der Außerperspektive des Theologen auch auf sein eigenes Christentum). Theologie spezifiziert sich gegenüber anderen Kulturwissenschaften zwar auch durch ihre (faktische, nicht prinzipielle) thematische Regionalität, zureichend jedoch erst durch das christlich bestimmte Verhältnis des Lesers oder Autors theologischer Äußerungen zu diesen selbst: durch die *Binnenperspektive*, in der er seinen Gegenstand beschreibt und mitteilt, zu dem er sich daher in gewisser Weise selbst zählt. Damit tritt an die Stelle eines identitären hermeneutischen Subjekts (des dem Beobachteten kontradistinkten Beobachters) eine eher komplexe Konstellation zweier kontradistinkter Beziehungen

zum religiösen Gegenstand. Die so bestimmte *Konstellation* (nicht bloß der Theologie als Christ) ist der Grund dafür, warum die Theologie nicht auf andere Formen des Wissens reduzierbar ist; das gilt für historische und systematische Theologie gleichermaßen.¹⁷

Diese, wenn man so pointiert sagen darf, Nicht-Identität der hermeneutischen Subjekte in der Theologie ist einer der Gründe, weshalb es mir theologisch wünschbar erscheint, nicht nur von Kultur- bzw. *Religionswissenschaft*, sondern auch, wie oben schon geschehen, von Kultur- bzw. *Religionshermeneutik* zu sprechen. Allerdings bedeutet „Hermeneutik“ hier eine gegenüber der klassisch-modernen Hermeneutik und der „hermeneutischen Theologie“ des 20. Jahrhunderts modifizierte Beziehung zum Gegenstand des Verstehens¹⁸, in zweierlei Hinsicht. Zum einen handelt es sich um *phänomenologisch* revidierte Hermeneutik, in der Materialität und Medialität (auch) von Phänomenen religiöser Bedeutung und die reale (indexika-

17 Vgl. SPARN, Walter: Theologie als kulturwissenschaftliche Disziplin in der Universität, in: REUTER, Hans-Richard (Hg.): Theologie in der Universität, Heidelberg 1999, 90–122; DERS.: Religion als Kultus und Kultur. Worin besteht die kulturelle Kompetenz unseres Christentums heute? In: SZAGUN, Anna-Katharina (Hg.): Jugendkultur – Medienkultur, Münster 2002, 19–46. Dies zu bewahrheiten, hatte ich zuletzt Gelegenheit in der Betreuung des Teilgebiets „Kirchen und religiöse Kultur“, die mir zusammen mit Albrecht Beutel in der zwischen 2004 und 2012 in 16 Bänden erschienenen „Enzyklopädie der Neuzeit“ (verstanden als Zeitraum zwischen etwa 1450 und etwa 1850) übertragen war, einschließlich der „Schlüsselartikel“ in eigener Autorschaft. Was hier konsequente Historisierung bedeutet, habe ich nach getaner Arbeit als historischer und als systematischer Theologe zu verantworten versucht: Kirchen und religiöse Kultur, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 15, Stuttgart 2012, 1025–1040.

18 Eine historisch und systematisch klare Analyse der „hermeneutischen Theologie“ und ihrer Hermeneutik hat, in Fortschreibung der Sicht Ernst Jüngels, vorgelegt DALFERTH, Ingolf U.: Radikale Theologie, Leipzig 2010, bes. 59ff.139ff.

lisch eindeutig markierte) Verflechtung des interpretierenden Beobachters mit dem Beobachteten nicht vernachlässigt, sondern bewusst einbezogen wird; einfacher: eine Hermeneutik, die in einem lebensweltlich platzierten leibhaften Lebewesen ihr *subjectum in quo* hat und nur so ‚funktioniert‘. Zum anderen handelt es sich um *semiotisch* erweiterte Hermeneutik, die nicht nur sprachlich verfasste und schriftliche Dokumente, sondern alle kulturellen Phänomene einbezieht, die ja nie nur aus Wirkursachen, sondern immer auch aus menschlichen Ziel- und Zweckursachen resultieren. Unter dem Gesichtspunkt, dass diese alle in einem offenen Zeichenprozess (der vielleicht sogar identisch ist mit „Kultur“) auftreten und sich in diesem als Bedeutungsphänomen unterscheiden, sind Träger der Konstitution und Kommunikation religiösen Sinns nicht nur geistige Vorgänge, sondern auch materielle Dinge und natürlich die aus beiden sich konstellierenden historischen Ereignisse und Prozesse, die mithin etwas (genauer: vielerlei) zu verstehen geben.¹⁹

Auch der Ausdruck „Kultur“ ist im Konzept einer Kulturhermeneutik nicht mehr der (leider oft noch gebrauchte) Gegenstandsbegriff für ein Segment der gesellschaftlichen Praxis, aber auch nicht mehr der klassisch-moderne Bewegungsbegriff für den gesellschaftlichen Prozess der Höherentwicklung der Menschheit durch göttliche Erziehung und Selbstbildung. Nicht kulturhermeneutisch zu beanspruchen ist die Annahme, dass der kulturellen Entwicklung der Menschheit eine irreversible Sinnrichtung eigne und dass sie homogenisiert werde durch die evolutionäre oder revolutionäre Verwirklichung ihrer

19 Zum Konzept der Kulturhermeneutik vgl. SPARN, Walter: Einleitung zu ERNST, Christoph/SPARN, Walter/WAGNER, Hedwig (Hg.): Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, München 2008, 11–22; zum Verständnis der Zeichensystem in einer Kultur und der Kultur insgesamt als Zeichensystem vgl. POSNER, Roland: Kultursemiotik, in: NÜNNING, Ansgar (wie Anm. 15), 39–72.

intrinsisch humanen Ziele. Aber eben dies imaginierten die modernen Meistererzählungen vom kulturellen Fortschritt der vom christlichen Europa angeführten Menschheit, wie G. E. Lessings Konzept der providentiellen „Erziehung des Menschengeschlechts“ (1777/1780), oder wie K. Marx' Prognostik aufgrund historischen Materialismus'. In solchen religiös-chiliasitischen Geschichtstheologien bzw. säkular-chiliasitischen Geschichtsphilosophien spielte die Reformation (in ihrer Verknüpfung mit dem Humanismus) die epochale Rolle des Übergangs oder Sprungs aus dem „Mittelalter“ in die „Neuzeit“, wie man im frühen 18. Jahrhundert zu sagen begann. Diese Rolle wurde im Konzept des Kulturprotestantismus zwar dementiert zugunsten der epochalen Bedeutung der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, aber die religiös-kulturelle Fortschrittsteologie als solche wurde nochmals bekräftigt.²⁰ Das kulturhermeneutische, strikt nicht-teleologische Konzept „Religion“ impliziert nicht im Entferntesten so etwas wie „Kulturprotestantismus“, was jüngst sogar Kardinal Kasper argwöhnte. Die Rede von religiöser Kultur kann und sollte wieder so unchiliasitisch bescheiden daherkommen wie der (auch) von den Reformatoren oder noch J. G. Herder gebrauchte Ausdruck *cultura animi*.²¹

Eine kulturhermeneutisch orientierte Geschichtsschreibung kann am besten die Befassung mit der Reformation

20 Vgl. GRAF, Friedrich Wilhelm: Kulturprotestantismus, in: RGG⁴, Bd. 4, Tübingen 2001, 1850–1852. Die in der Katastrophe des Ersten Weltkrieges zutage tretende Hypertrophie des Konzepts hat zum fast völligen Verzicht der evangelischen Theologie im deutschen Sprachbereich auf den Kulturbegriff und den Begriff der Religion geführt. Ein Zeitgenosse wie Paul Tillich, der dies für eine in sich widersprüchliche Überreaktion hielt (Über die Idee einer Theologie der Kultur (1919), in: Main Works / Hauptwerke, Bd. 2, Berlin 1990, 69–85), blieb da eine Ausnahme.

21 Vgl. PERPEET, Wilhelm: Art. Kultur, Kulturphilosophie, in: HWPh, Bd. 4, Basel/Darmstadt 1976, 1309f; MOXTER, Michael: Art. Kultur II. Kirchengeschichtlich, in: RGG⁴, Bd. 4, Tübingen 2001, 1821–1824.

der 16. Jahrhundert von allen als latent oder explizit behaupteten Intentionen und Teleologien freihalten und damit Kanonisierungen kritisieren, die der Legitimierung derer dienen, denen die Reformation „gehört“. Für die konsequente Historisierung solcher Rechts- und Besitztitel ist die kategoriale Klarheit im Gebrauch von „Kultur“ und „Religion“ höchst notwendig. Diese Klarheit ist nicht erreicht, wenn beispielsweise in der Vorbereitung des Jubiläums 2017 „Kultur“ nur als Segment der gesellschaftlichen Praxis angesehen und von „Kunst“ oder „Politik“ unterschieden wird, oder wenn von äußerlich „kulturellen Folgen“ der „geistlichen und theologischen Einsichten“ der Reformation die Rede ist. Sie ist auch im Eifer der Kirchen für die Wahrnehmung der kulturellen Verflechtung und Wirksamkeit des protestantischen Christentums²² nicht immer gegeben.

3. Erinnerungspolitik in der Dialektik von Dekanonisierung und Rekanonisierung

Mein Votum, dass die theologische Geschichtsschreibung im Blick auf die Reformation des 16. Jahrhunderts kulturhermeneutisch verfahren sollte, zielt ab zunächst auf die konsequente Historisierung der Reformation in allen ihren Aspekten und Personen. Vielleicht renne ich offene Türen ein (und ich hoffe auch, dass die irreführende Diskussion über postmoderne Unverbindlichkeiten von niemandem angezettelt wird), aber dahin-

22 ZIEGERT, Richard (Hg.): Protestantismus als Kultur, Bielefeld 1991; EKD/VEF: Räume der Begegnung: Religion und Kultur in evangelischer Perspektive, Gütersloh 2002; BAHR, Petra/KAISER, Klaus-Dieter (Hg.): Protestantismus und Kultur. Einsichten eines Konsultationsprozesses, Gütersloh 2004; BAHR, Petra (Hg.): Protestantismus und europäische Kultur, Gütersloh 2007.

ter befinden sich nochmals Türen, nämlich jeweils dort, wo wir auf weniger auffällige oder sogar verdrängte Kanonizität stoßen, die eigens abgebaut werden muss. Das gilt umgekehrt auch für die selbstverständliche Kanonizität, die beispielsweise der Theologie Luthers eingeräumt wird, zumal dann wenn deren historische Kontexte einschließlich der Biographie zum bloßen Anlass davon distanziert werden.²³ Eine kulturwissenschaftliche Perspektive auf Luther erkennt hier ein „Geflecht von Differenzen ..., für die eine sie aufhebende Einheit nicht gefunden werden kann“, legt also eine differenzbewusste Deutung vor.²⁴

1. Dekanonisierung. Offen sind die Türen zur konsequenten Historisierung der Vorgänge namens „Reformation“ und der darin involvierten Strukturen oder Personen gewiss insofern, als die kulturhermeneutische Analyse von Ambitionen entlastet, die positiv oder negativ von der modern-chiliastisch transformierten Heilsgeschichte (trotz theologischer Korrekturen im 19. Jahrhundert) übernommen wurden und allerdings in den Katastrophen des vergangenen Jahrhunderts grausam falsifiziert wurden. Die Implementierung solcher Ambitionen lässt sich an der Abfolge der Lutherjubiläen 1817, 1883 und 1917 sehr klar, geradezu erschütternd ablesen.²⁵ Die 1917 ein-

23 Das darf man wohl sagen von dem (in normativ-systematischer Hinsicht brillanten) Buch von BAYER, Oswald: *Martin Luthers Theologie*, Tübingen 32007; wie komplex die Beziehung tatsächlich ist, demonstriert vielfach KORSCH, Dietrich/LEPPIN, Volker (Hg.), *Martin Luther – Biographie und Theologie*, Tübingen 2010.

24 So schon KORSCH, Dietrich: *Martin Luther. Eine Einführung*, Hamburg 1997, Tübingen 2007², 4ff.150ff; zit. 7; weniger entschlossen z. B. KOLB, Robert: *Martin Luther: Confessor of Faith*, New York 2009.

25 Vgl. schon SCHWAIGER, Georg (Hg.): *Reformationsjubiläen*, in: ZKG 93/1 (1982), Heft 1; jetzt TANNER, Klaus (Hg.): *Konstruktion von Geschichte. Jubelrede – Predigt – protestantische Historiographie*, Leipzig 2012.

setzende „Lutherrenaissance“ hat zwar den Glaubensmann vor den Nationalhelden gerückt, hat aber zu einer neuen Kanonisierung der Person Luthers geführt, die der systematischen und der praktischen Theologie erlaubte, sie zur übergeschichtlichen Ikone existenzieller Betroffenheit zu formalisieren. Diese Kanonisierung Luthers liegt noch nicht hinter uns, schon weil die Reformationsdekade auf das Jubiläum des historisch so wenig gesicherten, aber populären und medienwirksamen Theesenanschlags am 31. Oktober 1517 zuläuft. Und wenn man von einem Historiker bestätigt bekommen sollte, dass Luther die „Zentralgestalt der Reformation“ gewesen sei, wird man wenig dagegen sagen können, dass das Kuratorium der Dekade die „Reformationsdekade“ medienorientiert in „Lutherdekade“ umbenannt hat. Man darf gespannt sein, wie (bekenntnisorientierte!) lutherische Kirchen mit dem Jubiläum des 25. Juni 1530 umgehen, eines Datums, dem früher nicht selten auch das Gedenken ‚der‘ Reformation galt, vor allem 1630, aber auch noch 1730 und wieder 1830.²⁶

Kulturhermeneutisch ist nichts dagegen einzuwenden, mit dem Titel „*die Reformation*“ viele Bewegungskräfte im europäischen 15. und 16. Jahrhundert, die die doktrinal und institutionell relativ stark verdichtete Kirche des Westens und ihre politischen, sozialen, ökonomischen, moralischen und ästhetischen Kontexte tiefgreifend veränderten und zur Existenz mehrerer gegenseitig intoleranter, nur politisch zu pazifizierender Kirchentümer führten, synchron und diachron – nichtlinear und randunscharf – aufeinander zu beziehen. Äußerste Zurückhaltung ist aber geboten im Blick auf „Absichten“ und „Ziele“, die nicht bestimmbar Sprechern und Aktanten zugeschrieben

26 Vgl. HÄNISCH, Ulrike D.: ‚Confessio Augustana triumphans‘. Funktionen der Publizistik zum Confessio-Augustana-Jubiläum 1630, Frankfurt a. M./Bern u. a. 1993. Zum liturgischen Aspekt vgl. BIERITZ, Karl-Heinrich: Art. Reformationsfest, in RGG⁴, Bd. 7, Tübingen 2004, 159.

werden können; vom Erfolg oder auch vorläufigen Scheitern ‚der‘ Reformation²⁷ zu sprechen, artikuliert historisch gar nicht belegbare Normativität. Überhaupt sollte von „Folgen“ kulturhermeneutisch ausschließlich in den Perspektiven der *Rezipienten* von früheren Worten, Taten und Verhältnissen sprechen. Ebenso sollte man auf epochale Qualifikationen verzichten zugunsten der Wahrnehmung der ganzen Fülle von affirmativen oder negativen Bezugnahmen *Späterer* auf ‚die‘ Reformation. Folgerichtig sollte der fromm-modernistische Wechsel vom Säkularschema zur normativen Dreigliederung „Altertum – Mittelalter – Neuzeit“ endlich rückgängig gemacht werden: Berndt Hamm fordert den völligen Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung – zu Recht.²⁸

Das würde auch die neueren, bereits flacheren Epochenbegriffe wie „Frühe Neuzeit“ oder das Paradigma der „Konfessionalisierung“ zurücknehmen auf heuristische Orientierungen, die historiographisch behauptete Zusammenhänge auf begrenzte, bestimmbare Handlungsfelder beschränken oder umgekehrt bloß ein chronologisches Netz aufspannen, in welchem kein ‚Ergebnis‘ *ex ante* zu erwarten war, weil in dieser Zeit vielfältigste, teils auch *ex post* kaum verständliche Phänomene koexistiert und interagiert oder auch widersprüchlich erscheinende Prozesse stattgefunden haben. Auf teleologisch kontaminierte Bewegungsbegriffe sollte man ganz verzichten, auch auf solche, die unterhalb der Ambition von emphatischen Formeln wie „Modernisierung“ oder „Säkularisierung“ bleiben, aber dennoch geschichtstheologisch oder -philosophisch wer-

27 Siehe Anm. 12.

28 HAMM, Berndt: Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer, in: ZHF 39 (2012), 373–411. Dagegen vgl. die Darstellung der Reformation als eines epochalen Umbruchs durch KAUFMANN, Thomas: Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M. / Leipzig 2009, 20ff; doch relativiert der Autor das formal und materiell ein gutes Stück weit.

ten, wie z. B. „Achsenzeit“, „Sattelzeit“ oder „Schwellenzeit“, und dies in einer eingängigen Metaphorik verharmlosen. Der Erfinder der „Epochenschwelle“, Hans Blumenberg, hat immerhin nicht verheimlicht, dass eine geschichtliche Schwelle erst *ex post* festgestellt werden kann und dass sie festzustellen zugleich eine Affirmation bedeutet: die der Legitimität der sich „Neuzeit“ nennende ‚neuen‘ Zeit – was zugleich den zustimmenden Historiographen rechtfertigt.²⁹

Eine solche Initiative der *Dekanonisierung* ist jetzt möglich, weil seit etwa einer Generation die kulturhermeneutische Orientierung der Historiographie sich immer stärker durchgesetzt hat. Der Grund dafür scheint mir eindeutig: Es ist die enorme und rasante Erweiterung der *Quellenbasis*, die in den letzten Dezennien die traditionellen Epochengrenzen aufgeweicht und abgeflacht hat. Kulturhermeneutisch jedenfalls gibt es keine gewollte Privilegierung bestimmter Dokumente, Quellen oder Quellengattungen, es gibt nur den Bericht von solchen Privilegierungen. Auch die Reformationshistoriographie, die vor noch nicht allzu langer Zeit protestantische Siegesgeschichte schrieb, hat nun begonnen, die ‚wichtigen‘ theologischen, intentional starken Autorentexte ‚unserer‘ Reformatoren zu relativieren durch mindere Texte unterschiedlichster theologischer Devianz, durch Texte praktischen, auch oft zweifelhaften Gebrauchs, Texte weniger oder gar nicht be-

29 BLUMENBERG, Hans: Aspekte der Epochenschwelle. Säkularisierung und Selbstbehauptung (Überarbeitung der „Legitimität der Neuzeit“, 1966), Frankfurt a. M. 1976, 7–33. Vgl. HAMM (Anm. 28), 375ff. Das Problem betrifft natürlich nicht nur die theologische Historiographie der Reformation, sondern auch die der Aufklärung, in der die Abfolge von Orthodoxie, Neologie, Rationalismus erst jüngst von der Assoziation des linearen Verfalls befreit wurde, vgl. BEUTEL, Albrecht: Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen 2009, 15ff; doch auch hier gibt es noch die „Übergangstheologie“ (zu welchem ‚Fertigen‘?), ebd. 96ff – vgl. ebd. 8!

kannter Autor(innen), Texte minderer literarischer Qualität, wenig deutlicher Intentionalität, geringer sozialer Dignität. Sie würdigt auch andere Zeugnisse vergangenen religiösen Lebens, wie Bilder, religiöse Riten, populäre Gebräuche, materielle Gegenstände, Produkte, Abfälle: Die gesamte Lebenswelt, die noch erkennbar ist oder neu aufgefunden wird, ist der Raum kulturhermeneutischer Reformationshistoriographie. Kurz, sie arbeitet gegen das *Vergessen* in jeder Form an (auch gegen das Vergessen, das im Dreigenerationen-Gedächtnis das Erinnern sehr effektiv mitsteuert). Ihr ist die Dekonstruktion von (oft retrojizierten) Zusammenhängen durch Mikrohistorie wichtiger als die Imagination von Epochen und „Makroepochen“, und sie kontextualisiert ‚einsame‘ und ‚singuläre‘ Größen so weitgehend wie irgend möglich. Diese Aufgabe ist durchaus riskant, nicht zuletzt weil sie die Arbeitsgrenzen zwischen der theologischen Historiographie und anderen Historiographien fast verschwimmen lässt.³⁰

Der so zutage tretende Reichtum der Phänomene hat allerdings den Nachteil, dass er die große Übersicht erschwert und im Einzelnen an unüberwindliche Grenzen des Verstehens bringt. So wird man es begrüßen, dass seinerzeit marginalisierten Menschen der erinnernden Nennung für würdig befunden werden, dass die fast Stummen zu sprechen beginnen und dass die Opfer der Mächtigen wenigstens erkennbar werden. Aber wie immer wohlmeinend und mitfühlend man dies betreibt, wir finden unsere Grenze bald an der rätselhaften

30 Beides gilt für LEPPIN, Volker: Martin Luther, Darmstadt 2006, bes. 11ff; vgl. KAUFMANN, Thomas: Bericht in: ARG. L 36 (2007), 17–19; KORSCH, Dietrich: Rezension in: Luther 1/2008, 45–55; vgl. auch HAMM, Berndt: Der frühe Luther, Tübingen 2010, bes. VIII. Unter diesen Gesichtspunkten sollte auch die Historiographie der Reformationsgeschichte (z. B. VINKE, Rainer (Hg.): Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick, Mainz 2004) fortgeführt und pointiert werden.

Fremdheit und dem uns sich entziehenden Anders-, vielleicht sogar Mehrfachsein dieser Menschen, so dass sich die binäre Logik von Identität und Nichtidentität totläuft.³¹ Gleichwohl, auch wenn man Alterität und Heterogenität nur als solche markieren kann, ist das eine Geste der Selbstzurücknahme historiographischer Definitionsmacht, der Achtung des Vergangenen, das wir Späteren nicht „besitzen“, wie der Terminus der modernen Theologie lautete. Das wiegt die Kränkung begrenzten Begreifens und mangelnder Homogenität gewiss auf.

Ähnlich ist das Verhältnis von Nachteil und Vorzug auch im Blick auf die methodologische Inhomogenität, die in der kulturhermeneutischen Historiographie unvermeidlich ist. Denn sie verbindet politologische, soziologische, juristische und psychologische, auch technische(sic!) und, für die Reformationsgeschichte besonders wichtig, musikologische und ikonologische Kompetenzen. Das bedeutet allerdings, dass ein einzelner Autor den kulturhermeneutischen Ansprüchen niemals zureichend gerecht werden kann, dass vielmehr interdisziplinäre und also internationale Zusammenarbeit unabweislich ist (leider muss man den wissenschaftlichen Beirat der Lutherdekade hierin defizitär nennen). Dagegen sind die neuen Handbücher zu Martin Luther und Johannes Calvin in manchen Aspekten ihrer Lebenswelten, aber nicht als Konzept defizitär. Im Gegenteil bilden sie die kulturhermeneutisch gewünschte Steigerung von Komplexität angemessen ab durch Vervielfältigung der Fragestellungen und durch klare

31 Dieses Problem betrifft vor allem jene historischen Phänomene, die von den jeweils dominierenden Identitäten (religiöse, politische, ethnische usw.) ausgeschlossen waren, also vor allem deviante Personen und minoritäre Gruppen, aber in mancher Hinsicht auch geduldet waren oder sogar dazugehörten, die sich m.a.W. durch labile Selbstverortungen und Mehrfachzugehörigkeiten definierten; man kann hier vom Phänomen der kulturellen oder religiösen „Transdifferenz“ sprechen. Vgl. SPARN (Anm. 19), 12.17ff.

Abstinenz von zentralperspektivischen Synthesen. Es ist gut, dass sie nicht mehr sein wollen als ein „Hilfsmittel“, das den aktuellen Stand der Forschung für die eigene Arbeit zugänglich macht.³²

Die kulturhermeneutische Historisierung hat nun die ambivalente Folge, dass es definitiv unterschiedliche Lektüren der „Reformation“ gibt. Das wird man darin begrüßen, dass die Zahl der möglichen Bilder größer und dass auch ihr Sujet größere Möglichkeitsräume erhält bzw. plausibel macht.³³ Es erfordert aber eigens zu bejahen, dass es auch aufeinander nicht reduzierbare Lektüren gibt, z. B. lutherische, reformierte, menonitische, römisch-katholische; natürlich auch nichttheologische.³⁴ Daraus eine integrale Deutung aufbauen zu wollen, würde die hier auftretende Strittigkeit auf der Ebene der Deutung überspielen und der eigenen Ambition auf die höchste Ordnungsebene opfern; das würde die *reinigende* Funktion der dekanonisierenden Historiographie für die jeweils in Geltung stehende geschichtliche Erinnerung beeinträchtigen. Richtiger ist es, auf der Ordnungsebene der wissenschaftlichen Kommunikation in tunlichst flacher Hierarchie die „Reformatio(n)“ dem öffentlichem Wettbewerb auszusetzen und nicht etwa zu hoffen, die Perspektivität der eigenen Historiographie als solche zum Verschwinden bringen zu können. Die Akzeptanz heterogener Historiographien wird noch erschwert durch die verschiedenen kulturellen oder religiösen Amalgame von Wissenschaft und Leben in den individuellen Historiographen; sie komplizieren die Ambivalenz des (Nicht-)Verstehens von

32 BEUTEL, Albrecht (Hg.): Luther Handbuch, Tübingen 2005, ²2010; zit. V.; SELDERHUIS, Herman J.: Calvin Handbuch, Tübingen 2008, Vf.

33 So etwa bei HAMM, Berndt/WELKER, Michael: Die Reformation. Potentiale der Freiheit, Tübingen 2008.

34 Besonders profiliert jetzt SCHILLING, Heinz: Martin Luther. Rebell im Umbruch, München 2012.

Geschichte durch das (Nicht-)Verstehen zwischen herkunftsgeläufigen Personen.³⁵

2. Rekanonisierung. – Spätestens an diesem Punkt wird klar, dass die kulturhermeneutische Zielsetzung der konsequenten Historisierung nicht nur die Dekanonisierung traditionaler und (explizit oder faktisch) kanonischer Bestände besagt, sondern auch ihre *Rekanonisierung*; dies freilich in verschiedener Umfanglichkeit und mit unterschiedlich starken Geltungsansprüchen, d. h. in unterschiedlich konkreter *Kanonizität*.³⁶ Die Frage ist nun aber zum einen, wer hier Rekanonisierung betreiben kann oder darf, und zum anderen, mit welchen praktischen Zielen bzw. in welchem kommunikativen Kontext, d. h. in wessen Interesse er das tut. Ich behaupte, dass es dabei um die *erinnerungspolitischen* Zwecke der Reformationsgeschichtsschreibung gehen muss; und ich behaupte, dass hierbei die *historische* und die *systematische* Theologie, freilich mit gegenläufigen Aufgaben, kooperieren müssen.

35 Vgl. SCHORN-SCHÜTTE, Luise: Reformationsgeschichtsschreibung – wozu? In: HEIN, Dieter u. a. (Hg.): *Historie und Leben. Der Historiker als Wissenschaftler und Zeitgenosse*. FS Lothar Gall, München 2006, 137–50.

36 In dieser Behauptung ist unterstellt, dass der binäre Code „kanonisch-nichtkanonisch“ historiographisch nur *in concreto* tauglich ist, und das heißt auch, dass es nicht genügt, die Genese eines Kanons zu rekonstruieren, sondern auch dessen spätere Kanonizität beachtet, d. h. die mit dem konkreten (hermeneutischen, juristischen, politischen usw.) Gebrauch des Kanons jeweils verbundenen Geltungsansprüche analysiert werden müssen. Freilich beschränkt sich die Forschung selbst im Fall des Bibelkanons auf die Rekonstruktion seiner Genese (um damit seine jetzige religiöse Geltung zu verbinden), analysiert aber fast nie, trotz des diesem Kanon ja immanenten hermeneutischen Imperativs, die Veränderungen seiner Kanonizität, sondern beschränkt sich auf die ‚Geschichte der Bibelhermeneutik‘. Vgl. SPARN, Walter: *Ein bibelhermeneutischer Aufbruch*, in: DEEG, Alexander (Hg.): *Aufbruch zur Reformation. Perspektiven zur Praxis der Kirche 500 Jahre danach*, Leipzig 2008, 35–48.

Nicht mit dem Kooperationsgebot, wohl aber mit der Behauptung der Gegenläufigkeit darin werde ich meinen Lehrern untreu, auch wenn H. Rückert oder G. Ebeling gewiss nicht von „Erinnerungspolitik“ gesprochen hätten. Natürlich wussten sie, auch ohne dies flotte Wort zu kennen, dass die Historiographie der Reformation seit ihren Anfängen auch propagandistische Ziele verfolgte und durch ihrer Gelehrsamkeit, vermittelt durch kirchlichen Unterricht und Selbstbilder der Kirchen, indirekt die religiöse und kulturelle Orientierung (leider auch: Manipulation) der Zeitgenossen mit gesteuert hat. Die kulturelle Entwicklung der letzten 50 Jahre hat die von den Lehrern noch unterstellte Selbstverständlichkeit und Allgemeinheit der Erinnerung an die Reformation allerdings stark alteriert; nicht zufällig ist es inzwischen nötig geworden, die Tatsache eines *kulturellen Gedächtnisses* wissenschaftlich zu thematisieren und seine Pflege als politische und praktische Aufgabe zu diskutieren. Besonders wirksam haben Jan und Aleida Assmann gezeigt, dass die *Erinnerung*, in der Einzelne (gewollt oder spontan) und ganze Gesellschaften (institutionell verbürgt und öffentlich inszeniert) sich – affirmierend, modifizierend aber auch selegierend, d. h. verschweigend – ihrer Herkunft vergewissern, einen psychosozialen Ort und ein diskursiv zugängliches Medium hat, eben das kulturelle Gedächtnis. In diesem bearbeiten sie ihre, wie man heute irreführend leider sagt, ‚Identität‘ (synchron), artikulieren konstruktiv ihre Kontinuität (diachron) und orientieren sich zukunftspraktisch.³⁷

37 ASSMANN, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999; ASSMANN, Jan: *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000 (besonders: *Erinnern, um dazuzugehören. Schrift, Gedächtnis und Identität*, 101–123, und: *DERS.: Kulturelle Texte im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, 124–147). Vgl. ERLI, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, Stuttgart/Weimar 2005.

Für die Geschichtsschreibung der Reformation scheint mir zunächst die Frage wichtig, *wer* die Behauptung von aktueller Bedeutsamkeit der Reformation aufstellt und insofern sie oder Aspekte von ihr rekanonisiert. Das ist schon der *Historiograph* selber, obwohl er an sich für die Dekanonisierung der Reformationserinnerung zuständig ist. Aber die Erkenntnis ist nicht neu, dass keine Historiographie eine reine Beschreibung ihres Gegenstandes darstellt, sondern schon wegen ihres sprachlichen Mediums diesen immer auch deutet (auch wenn man nicht so weit gehen will zu sagen: „dichtet“); die Einsicht also, dass es rein historisches Wissen nicht gibt. Schon angesprochen habe ich, dass jeder Historiograph durch seine eigene kulturelle und religiöse Herkunft auch in seiner methodischen Denkweise geprägt ist, dass mithin seine Arbeit als solche der fortwährenden, nie zu beendenden Selbstkritik bedarf – einer Arbeit, die er schon im dichten Knäuel von historischen und systematischen Interessen erlernt hat. Daher ist es eine Aufgabe für Historiker als solche, ihre Herkunftsprägung konsequent zu historisieren und zu dekanonisieren: Es ist dann aber der *systematische* Theologe, hier in Personalunion mit dem Historiker, der – dazu gegenläufig – die rekanonisierende Pflege seines kulturellen Gedächtnisses in Sachen „Reformation“ betreibt, eo ipso im Zusammenhang der Erinnerungs- und Deutungsgemeinschaft, in der er steht. So stellt er sich und anderen das (näherungsweise) historisch Gewusste in einem *Bild* vor Augen und wandelt es, anders gesagt, in ein *Erbe* um, das er „erwirbt“, wenn auch (trotz Goethes Rat) nicht als Besitz, so doch als treuhänderisch zu mehrendes Gut.³⁸

Für eine solche „Identitäts-Konstruktion“ im Bezug auf die Reformation des 16. Jahrhunderts sind historische Argumente

38 Ein neues und gelungenes, Historie und Interesse transparent vermittelndes Beispiel dafür ist APPOLD, Kenneth G.: *The Reformation. A Brief History*, Chichester 2011, bes. 186ff.

notwendig, und es sollten möglichst viele sein; aber sie sind nicht zureichend. So ist es schon deshalb, weil sich *Geltung* im Jetzt, d. h. (potenzielle) Plausibilität nach außen und (diskutable) Legitimität nach innen, nicht restlos auf die *Genese* des Jetzt zurückführen und begründen lässt; wie eingangs angesprochen. Das für ‚uns‘ Kanonische ist aber auch deshalb mehr and anderes als das historische Wissen im engeren Sinn, weil der hermeneutische Imperativ, den das reformatorische Schriftprinzip impliziert, auch für die Reformation selber gilt, die sich in ihrer normativen Orientierung ja auf die Heilige Schrift berief und deren Bekenntnis ‚wir‘ folgen. Die (differenzierte) Kanonizität der Reformation des 16. Jahrhunderts für ‚uns‘ ist also kategorial etwas anderes als historisches Wissen. Die eingangs gestellte Frage, ob nun der historischen oder aber der systematischen Theologie die Deutungshoheit über ‚unsere‘ Reformation zukomme, ist daher falsch gestellt: Beide müssen, wenn auch gegenläufig, an der Rekonstruktion ‚unserer‘ Reformation beteiligt sein. Diese intentionale Gegenläufigkeit (die natürlich auch der systematische Theologe von der anderen Seite her erlernen muss) auf zwei Personen oder zwei Disziplinen aufzuteilen, hat einen guten pragmatischen Sinn; aber die faktische Entfremdung der Disziplinen macht die Aufgabe wieder opak – ob die aktuellen enzyklopädischen Bemühungen dieses Problem zu lösen imstande sind.³⁹

Bleibt noch die Frage, für *wessen* Identitätsambitionen sich diese de- und rekanonisierende Erinnerungsarbeit in Dienst nehmen lässt und wie die Diskurse aktuell beschaffen sind, in denen ausgehandelt wird, was jetzt als „reformatorisch“ zu gelten hat. In ihnen soll sie ja den „Identitätsmarker“ bereitstellen, den die reformatorischen Kirchen in der jetzigen kulturel-

39 Vgl. DALFERTH, Ingolf U.: *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis*, Leipzig 2004, 192ff; STOCK (Anm. 3), 172ff.; DALFERTH (Anm. 4), 47ff; BECKER/HILLER (Anm. 4), 157ff.

len Lage für geeignet halten, die medial-öffentliche Aufmerksamkeit auf das Jubiläum 2017 (und auf sie selbst als Haupterben der Reformation) zu lenken. Diese Frage ist berechtigt, weil die Historiographie der Reformation zweifellos an einer Wir-Konstruktion beteiligt ist, insofern sie das gegenwärtige religiös-kulturelle Gedächtnis erweitert, vielleicht verkleinert und auf jeden Fall verändert und fortbildet. Wie riskant das ist, trat manchmal krass zutage, z. B. in der Konstruktion einer emphatisch bejahten Kontinuität von M. Luther über Friedrich II. hin zu Bismarck – einer Konstruktion, die sich bald konfrontiert sah mit der evident negativen Kontinuität von Luther über Bismarck zu Hitler.

Es scheint fraglos, dass die reformationsgeschichtliche Arbeit im Interesse von den Kirchen betrieben wird, die sich „reformatorisch“ nennen. Aber das ist eine eher ungenaue Angabe, denn auch Kirchen, die aus der Reformation nur „hervorgegangen“ sind, und andererseits die römisch-katholische Kirche haben ein vitales Interesse an der „Reformation“. Und auch jene Kirchen, die in ihren Verfassungen sich auf „das reformatorische Bekenntnis“ (oder auf eine unbestimmte Mehrzahl von ihnen) verpflichten, beziehen sich in ihrem Bindungsgedächtnis unterschiedlich und meist ziemlich selektiv darauf – zu schweigen von der Schere zwischen Kirchenverfassung und frommer Praxis oder zwischen Ordinierten und Laienspiritualität (die in dieser Sache ja eine eigene Instanz religiöser Bricolage ist). Von ‚der‘ Kirche zu sprechen, hilft nicht weiter, denn das kompliziert die Frage nach den Trägern des Erinnerungsinteresses noch durch die Frage nach dem Unterschied zwischen der (verborgenen) Kirche Jesu Christi und den sichtbaren Institutionen, die „Kirche“ heißen.

Spätestens dann, wenn man die normative Rede von der *Spaltung* der einen Kirche (die dann ‚rückgängig‘ gemacht werden muss) historisch dekanonisiert und von der „Emergenz“ von komplementären Partikularkirchen, also von *Pluralisierung*

spricht, dann zeigt sich, dass die Frage nicht mit nur *einer* Antwort rechnen darf. Auch die Reformationshistoriographie hat mehr als nur eine Wir-Kontinuität zum Referenten, und deshalb ist sie, selbst wenn sie ein bestimmtes ‚Wir‘ akzentuiert und die „Reformation“ entsprechend rekanonisiert, strukturell *ökumenisch* offen und verpflichtet, die materielle und heterogene Fülle der „Reformation“ vor Augen zu führen. Die Reformationshistoriographie hat daher eine kritische Aufgabe gegenüber den Ansprüchen auch der „reformatorischen“ Kirchen an das reformatorische Erbe; sie kann so dazu beitragen, die strittigen und an gegenseitigen Verletzungen tragenden Reformationsgedächtnisse ein Stück weit zu *heilen*. Dafür sind ökumenische Vereinbarungen seit der „Leuenberger Konkordie“ (1973) schöne Zeugnisse.

Abschließend möchte ich eigens auf die *Dialektik* hinweisen, die zwischen der Aufgabe der Dekanonisierung und der Rekanonisierung der „Reformation“ obwaltet. Denn diese beiden Aufgaben der Reformationshistoriographie sind, ebenso wenig wie Kritik und Konstruktion, symmetrische oder konsekutive Aktionen; und die Dynamik ihrer Gegenläufigkeit würde still gelegt, würde man sie positivistisch auf gegebene theologische Disziplinen aufteilen. Sowohl die historische als auch die systematische Theologie haben an beiden Aufgaben teil, d. h. an der Dialektik der Historisierung von allem, was von wem auch immer hagiographisch in Besitz genommen wird, und der kritisch-konstruktiven Formulierung eines eigenen, ‚unseres‘ Erbes, seiner Segnungen und seiner Verpflichtungen.

Die historische Theologie kann man spezifizieren dadurch, dass sie in erster Linie und als methodische Forschung die *kritische* Aufgabe der Dekanonisierung restlos aller historisch begründeten Geltungs- und Besitzansprüche wahrnimmt; eine kritische Aufgabe, die doch materiell ganz positive Ergebnisse zeitigt: die nur pragmatisch beschränkte Erweiterung des reli-

gionskulturellen Gedächtnisses, auch um Wissen, das gar keine unmittelbare Funktion für das aktuelle Gedächtnis hat, das aber doch Ressourcen für die Veränderung des Gedächtnisses bereitstellt und speichert, indem sie unbekannte oder für unbedeutend erachtete Sachverhalte ans Licht bringt. Die systematische Theologie im engeren Sinn, als kategoriale Reflexion auf die Erkenntnisbedingungen auch geschichtlichen Wissens, hat ihrerseits auch eine kritische Aufgabe, nämlich die Aufklärung der Tatsache, dass die Akteure der Historiographie (und natürlich auch der Systematiker) Träger eines kollektiven religionskulturellen Gedächtnisses sind, das eine reale, d. h. die kulturellen Entwicklungen einer Gesellschaft mitauslösende und mitsteuernde Größe darstellt, eine *dynamis*, um den biblischen Ausdruck zu gebrauchen; eine Aufklärung, die den kanonisierenden Effekt dieses Gedächtnisses auch neu zur Disposition stellt. Es wäre alle Freiheit und Verantwortung in Abrede gestellt, wollte man leugnen, dass die differenzierte Annahme der Vergangenheit als ‚unser‘ Erbe, d. h. die Transformation des Gewesenen in aktuelle Motivation und Orientierung möglich ist – in mehr oder weniger engen Grenzen. Die konstruktive Aufgabe der theologischen Historiographie setzt aber jene kritische Aufklärung konstitutiv voraus, die auf die (nie vollständige) Unterscheidung von historischer Beschreibung und normativ grundierter Sinndeutung zielt.

Man kann der systematischen Aufgabe in der theologischen Reformationshistoriographie noch die Reflexion darüber abverlangen, dass sie den Glauben an Gottes Geschichtslenken, an den *providentiellen* Charakter der Geschichte einschließt, vor allem die Kohärenz der Geschichte in der heilsgeschichtlichen Perspektive. Die historiographische Entsprechung hierzu ist die Freiheit vom menschlich-allzumenschlichen Bedürfnis, der Geschichte lineare Teleologien einzuziehen und historische Prophetie zu treiben. Das ist die Freiheit, von Kontinuität und Diskontinuität zu sprechen, von Gleichzeitigkeit und Ungleich-

zeitigkeit, von Sinn und Unsinn auch in dem so vielfach komplexen und randunscharfen Ereignisraum, die wir „Reformation“ nennen. Es ist auch die Freiheit, deren Opfer zu Wort kommen zu lassen und so zu ehren und ihre ‚Helden‘ nicht als Heilige, sondern im Blick auf den auch ihnen unverfügbaren Grund ihres Christseins zu loben. So kann der systematische Theologe einige Gründe nennen, warum die Reformation des 16. Jahrhunderts allen gehören könnte, niemandem ausschließlich gehört und warum ‚wir‘ trotzdem von ‚unserer‘ Reformation erzählen können.