

ESSAY

Rechtfertigung und Freiheit

Die langen Schatten des Reformationsjubiläums 2017

Erich Geldbach

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hatte früh erkannt, dass das Jubiläum der Reformation, deren „Beginn“ seit 1617 symbolisch auf den 31. Oktober 1517 datiert wird, weitreichende Möglichkeiten bietet, die kirchliche und weltliche Öffentlichkeit auf die Anfänge des evangelischen Christentums aufmerksam zu machen. Viele Millionen Euros wurden aus Bundesmitteln und etlichen Länderetats eingeworben und ein Kranz von unterschiedlichen Aktionen, wie z. B. die mit verschiedenen Schwerpunktthemen einhergehende „Dekade“ zur Vorbereitung der 500. Wiederkehr, wurde geplant und durchgeführt. In diesem Zusammenhang erschien Mitte 2014 ein Grundlagentext unter dem Titel „Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017“, den der Rat der EKD verantwortet. Er ist Frucht der innerreformatorischen Verständigung auf der Grundlage der Leuenberger Konkordie aus dem Jahr 1973. Die Konkordie hatte erreicht, dass zwischen den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Deutschland und dazu den Waldensern in Italien sowie den Böhmisches Brüdern eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft hergestellt wurde. Die europäischen Methodisten schlossen sich dieser Übereinkunft 1996 an. Sie geht davon aus, dass ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums und der beiden Sakramente Taufe und Abendmahl unter den beteiligten Kirchen vorliegt, so dass damit auch die Ämter gegenseitig anerkannt werden und die in der Vergangenheit ausgesprochenen Verwerfungen den Partner heute nicht mehr betreffen. Auf dieser Grundvoraussetzung wurde es möglich, die für 2017 erwarteten und geplanten Feierlichkeiten gemeinsam vorzubereiten. Der Grundlagentext will dazu einen wesentlichen Beitrag leisten, weil er entscheidende theologische Einsichten der Reformationszeit im Horizont der aktuellen Situation verdeutlichen möchte.

Diese Verlautbarung des Rates der EKD ist daher nicht einfach ein weiteres Dokument unter vielen, sondern will offenbar eine Sonderstellung einnehmen. Das geht auch aus dem Geleitwort des bis zur EKD Synode im November 2014 amtierenden Ratsvorsitzenden, Nikolaus Schneider, hervor. Er schreibt mit Recht, dass es den Reformatoren „ursprünglich nicht um die Befreiung vom ‚Joch des Papsttums‘“ oder gar um „die Spaltung der abendländischen Christenheit“ ging (S. 8). Sie reihten sich vielmehr ein in einen schon seit einem Jahrhundert erfolgten Ruf nach einer „Reform der ganzen Kirche an Haupt und Gliedern“. Aus diesem Anliegen leitet Schneider ab,

dass es nicht nur um ein „Gedenken an die verlorene Einheit“ geht, sondern um die „Freude über die geistlichen Gaben der Reformation“, so dass man „das Jubiläum in ökumenischer Weite feiern“ könne (S. 9). Da fragt man sich gleich, an welche ökumenischen Partner der ehemalige Ratsvorsitzende wohl gedacht haben mag, mit denen gefeiert werden soll. Im Text wird das auf S. 22 ausgeführt (s. u.). Hier sei angemerkt, dass aus Rom vom Vorsitzenden des Päpstlichen Rats für die Einheit der Christen, Kardinal Kurt Koch, unmissverständlich der Hinweis erfolgte, dass man die Aufrichtung eines „zweiten Altars“, also die Kirchenspaltung, nicht feiern könne.

Weil das Dokument einen hohen Stellenwert hat, soll der Text einer detaillierten Lektüre unterzogen werden, die in einem ökumenischen Geist geschehen muss, weil heute nur noch so miteinander umgegangen werden kann und weil das Reformationsfest über die Kirchengrenzen hinaus Menschen miteinander verbinden soll und daher zum Mitfeiern einlädt. Das bedeutet aber auch, dass der „Grundlagentext“ sich einer genauen Prüfung stellen muss, um bestimmen zu können, inwieweit ein ökumenisches Mitfeiern möglich erscheint. Der Text ist daher vor Kritik nicht gefeit, sondern sie scheint insbesondere dann angebracht, wenn allzu grobe Thesen, unscharfe Ansichten oder unökumenische Haltungen vertreten werden. Damit kann man gleich im Geleitwort ansetzen; denn was der ehemalige Ratsvorsitzende an Gründen anführt, warum die Reformation ein so wichtiges Geschehen ist, ja warum es als Ereignis von „weltgeschichtlicher Bedeutung“ gefeiert werden muss, klingt doch sehr vollmundig. Danach ist nicht nur „Kirche und Theologie“ nachhaltig verändert worden, was nicht zu bezweifeln ist, sondern auch „das gesamte private und öffentliche Leben“ mit Ausstrahlungen bis in die Gegenwart. Was wird im Einzelnen angeführt? Die Reformation

- wirkte als Bildungsimpuls,
- trug zur Ausbildung der modernen Grundrechte von Religions- und Gewissensfreiheit bei,
- veränderte das Verhältnis von Kirche und Staat,
- hatte Anteil an der Entstehung des neuzeitlichen Freiheitsbegriffs und des modernen Demokratieverständnisses.

Dieser Katalog umfasse aber „nur einige Beispiele“, wie großflächig hinzugefügt wird (S. 9). Im Einzelnen wird an dem Text des Buches zu zeigen sein, ob diese Aufstellung der Verdienste der Reformation einem Wunschenken oder geschichtlichen Erkenntnissen verpflichtet ist, fest steht jedenfalls, dass an dieser Stelle schon konstatiert werden kann, dass Bescheidenheit nicht die Feder des Ratsvorsitzenden geführt hat. Womöglich hat sich die Redeweise von der evangelischen Kirche als einer „Kirche der Freiheit“ in den Köpfen der Verantwortlichen so festgesetzt, dass Gegenwart und Vergangenheit ineinander zu fließen scheinen. Die aufgeführten Punkte der Reformation zugute zu halten, scheidet schon daran, dass sie selbst noch vor einhundert Jahren nicht zutrafen. Realistischerweise wird

man sagen müssen, dass der neuzeitliche Freiheitsbegriff einschließlich dem Grundrecht auf Religions- und Gewissensfreiheit oder gar das Demokratieverständnis in den evangelischen Landeskirchen in Deutschland keine überzeugenden Anhänger hatten, sondern dass im Gegenteil das monarchisch-hierarchische Denken so fest verwurzelt war, dass in weiten Kreisen der Pfarrerschaft die Demokratie in Gestalt der Weimarer Republik bekämpft wurde.

Lebhaft zuzustimmen ist dem Ratsvorsitzenden jedoch, wenn er die Reformation als eine „offene Lerngeschichte“ kennzeichnet (S. 9), die für jede Generation eine Gestaltungsaufgabe sei. Daran wird sich auch der vorliegende Text messen lassen müssen; denn er ist Ausdruck jener Gestaltungsaufgabe der jetzt lebenden Generation. Für die Verfasser ist die Reformation ein *religiöses* Ereignis, weil ihre Vertreterinnen und Vertreter das Verhältnis des Menschen zu Gott mit der Erwartung verknüpften, „dass Gott *selbst* den rechten Glauben wecken“ würde. Die Erneuerung des Verhältnisses der Menschen zu Gott würde also nicht vom Menschen, sondern allein von Gott ausgehen. „Erst später“, wann wird leider nicht gesagt, habe man diese Erwartung bezogen auf die „Reformen ‚an Haupt und Gliedern‘ in Kirche und Theologie“ (S. 11). Das klingt auf den ersten Blick einleuchtend, doch ist diese Argumentation weniger überzeugend, wenn man gern wissen möchte, wie anders denn Reformen an Haupt und Gliedern zustande kommen sollen, außer dass eine Erneuerung von Gott ausgeht. Wie sonst sollte Gott in der Geschichte handeln?

Auf jeden Fall ist die Reformation ein Teil der spätmittelalterlichen Reformbewegungen. Daraus werden zwei Tatbestände gefolgert: Sie sei weder der „Durchbruch der Wahrheit des Evangeliums nach Jahrhunderten eines ‚finsternen Mittelalters‘“, wie es die „klassische protestantische Interpretation“ will, noch sei sie angemessen verstanden „im Sinne der traditionellen römisch-katholischen Gegenposition als bloßer Höhepunkt mittelalterlicher Reformanstrengungen“ (S. 12). Zum ersten Punkt ist anzumerken, dass man nicht vom ‚finsternen Mittelalter‘ sprechen muss, um dennoch sagen zu können, dass die Reformation ein Ringen um die „Wahrheit des Evangeliums“ war, dem auch nicht die Einordnung in ‚spätmittelalterliche Reformbewegungen‘ entgegensteht. Zum anderen ist fraglich, ob die katholische ‚Gegenposition‘ angemessen dargestellt ist.

Gleich im nächsten Abschnitt auf derselben Seite werden die Reformatoren Heinrich Bullinger, Johannes Calvin, Martin Luther, Philipp Melancthon oder Ulrich Zwingli und dazu die beiden Frauen Katharina Zell und Argula von Grumbach genannt. Auffallend ist, dass die Genannten sich in der Reformationszeit selbst keineswegs einig, sondern in „schroffe Auseinandersetzungen“ (S. 17) verwickelt waren, dass aber die wenigen Namen hier in alphabetischer Reihenfolge aufgezählt werden. Das hat den offenbar beabsichtigten Effekt, dass Luther nicht einmal mehr als *die* Symbolfigur an oberster Stelle steht. Auffallend ist aber auch, dass bestimmte Namen fehlen und auch sonst im Buch an keiner Stelle auftauchen: Es sind Namen

wie Menno Simons, Balthasar Hubmaier, Michael Sattler, Hans Hut, Pilgram Marbeck, Hans Denck, Caspar von Schwenckfeld, Sebastian Franck, Andreas Karlstadt, Thomas Müntzer u. v. a. m. Waren sie etwa nicht Teil der „Reformation“? Warum werden sie ausgeblendet?

In der deutschen Erinnerungskultur hat sich der Anschlag der 95 Thesen als „Auslöser“ der Reformation und Beginn der evangelischen Kirche lange festgesetzt. Nicht zuletzt die in meiner Grundschulzeit obligatorischen Gottesdienste zum Reformationstag spielten eine große Rolle. Noch heute höre ich den Pfarrer mit bewegten und eindrücklichen Worten erzählen, wie das kleine Mönchlein am Vorabend des Allerheiligentages mit wuchtigen Schlägen die Nägel in die Tür der Schlosskirche zu Wittenberg trieb, um die Thesen anzuschlagen und wie sie sich sodann mit Hilfe der erst „vor nicht langer Zeit“ erfundenen Buchdruckerkunst wie ein Lauffeuer durch das Land verbreiteten und so der Grundstein für die evangelische Kirche gelegt wurde. Daher ist es gut, dass die Verfasser darauf hinweisen, dass Luther mit den 95 Thesen keine Reformation auslösen, geschweige denn eine neue Kirche begründen, sondern auf ein Übel im Ablasswesen hinweisen wollte. Es ging lediglich um eine Praxis, aber in vielen Punkten wusste er sich in Übereinstimmung mit seiner Kirche. Einschneidender war seine Tat, die päpstliche Bannandrohungsbulle am 10. Dezember 1520 vor dem Elstertor in Wittenberg zu verbrennen. Das würde heute als ein echtes „Happening“ mit Studenten durchgehen. Damit bekundete Luther, dass er von der päpstlichen Autorität abzuweichen begann. Freilich ist schwer verständlich, warum die Verfasser diese Tat als einen „Riss zwischen der damaligen Mehrheitskirche und der durch Luther repräsentierten reformatorischen Bewegung“ bezeichnen (S. 16). Hier wird so getan, als stünde eine ‚reformatorische Bewegung‘ gegen eine ‚Mehrheitskirche‘. Dass ein Riss entstanden war, kann nicht bezweifelt werden, aber die Ausdrucksweise suggeriert, dass die ‚reformatorische Bewegung‘ bereits eine Minderheitskirche darstellte, die gegen eine Mehrheitskirche steht. Das trifft eindeutig nicht zu. Der Riss allerdings wird vollends deutlich, als es ein Jahr später, im April 1521, zu jenem denkwürdigen Ereignis kam, das es eigentlich gar nicht hätte geben dürfen, nämlich Luthers Erscheinen vor Kaiser und Reich auf dem Reichstag in Worms und seine große, aus damaliger Sicht nur als unanständig und verwerflich zu beurteilende Antwort auf die Frage, ob er widerrufen würde. Die von allen erwartete Antwort hätte ein klares Ja sein müssen, aber er berief sich auf sein in Gottes Wort gefangenes Gewissen und widerrief nicht. Die Kritik an der Praxis des Ablasses und an dem Entzug des Kelches beim Abendmahl für die Laien weitete sich aus zu einer grundsätzlichen Kritik an der Autorität der Kirche und des Papstes. Mehr als die 95 Thesen oder das Verbrennen der Bulle mitsamt des Kirchenrechts hätte es nahe gelegen, das Datum des Reichstags als Fanal der „Reformation“ zu nehmen, aber der 31. Oktober 1517 hat sich als „Symboldatum“ (S. 18) durchgesetzt.

Die Art und Weise, wie S. 18 f. Luther, Melanchthon, Zwingli und Calvin in eine Reihe gestellt werden, ist erstaunlich und weder historisch noch

theologisch so haltbar. Man denke nur daran, was Luther seinem „lieben Herrn Käth“ vom Marburger Religionsgespräch 1529 schrieb: Der Landgraf Philipp arbeite heftig daran, dass, wenn er und Zwingli sich nicht einigen könnten, sie sich doch als Brüder und Christi Glieder anerkennen sollten: „Aber wir wollen des Gliederns und Brüderns nicht“. Eine Anerkennung bei bleibenden Unterschieden (vgl. S. 39) war der Haltung Luthers zuwider. Der hessische Landgraf dachte an diesem Punkt modern, Luther nicht. Es hilft auch wenig, wenn man zwar von „Rechtfertigung und Freiheit“ schreibt, aber dabei unterschlägt, dass an den Händen aller vier aufgezählten Reformatoren Blut klebt. Die Hinrichtung Michael Servets auf dem Scheiterhaufen in Genf wird in jedem Lehrbuch der Kirchengeschichte erwähnt; unterschlagen wird dagegen oft die nicht weniger grausame Ertränkung eines der ersten Zürcher Täufer, Felix Mantz. Dem ehemaligen Weggefährten Zwinglis wurden die bereits gefesselten Hände und Füße zusätzlich mit Seilen an einen festen Holzstab gebunden, so dass es ihm auf gar keine Weise möglich war, sich zu bewegen, und dann im Winter 1527 in die eiskalte Limmat geworfen. Der gegenüber den Altgläubigen so irenische Melanchthon hatte keine Skrupel, den Fürsten per Gutachten die Hinrichtung gefangener Täufer ans Herz zu legen, und Luther unterstützte ihn dabei z. B. durch einen zustimmenden Zusatz mitsamt seiner Unterschrift. Wer diese sogenannte „Schattenseite“ der Reformation in ihrer ganzen menschlichen Tragweite unterdrückt und unerwähnt lässt, betreibt im Rahmen von „Rechtfertigung und Freiheit“ Geschichtsklitterung und fällt hinter gesicherte Erkenntnisse der Geschichtsforschung zurück. Was heißt denn da noch „von Gott geschenkte Freiheit“? Wer benötigt heute solche Freiheit, die damals keine war und erst recht heute keine ist?

Der Text sagt S. 21, die Reformation habe eine „Pluralisierung“ im abendländischen Christentum zur Folge gehabt, aber gefeiert werden muss es angeblich nur mit der römisch-katholischen Kirche und „mit Blick auf die weltweiten Wirkungen der Reformation“. Aber was bedeutet das? Wer ist dann außer der römisch-katholischen Kirche noch involviert, wenn man niemanden beim Namen nennt, sondern nebulös von weltweiten Wirkungen spricht? Von Rom kam bereits eine Ablehnung (s. o.). Dann bleibt die Frage, auf welche Weise man mit weltweiten Wirkungen feiern kann? Die Art, wie die Verfasser von einer behaupteten „Bedeutung der Reformation für die europäische Freiheitsgeschichte“ im nächsten Satz dazu überspringen, in Erinnerung zu rufen, dass im „Kernland“ der Reformation das Judentum weitgehend vernichtet wurde, bleibt ein Rätsel. Natürlich ist es wichtig, die Erinnerung an den Holocaust wachzuhalten, aber so wie das hier im Text gestreift wird, ist es nicht nur flach, sondern auch deplatziert. Es reiht sich die Beobachtung an, dass auch das Verhältnis zum Islam („die Türkeengefahr“) einer kritischen Bestandsaufnahme im Rahmen eines Reformationsjubiläums unterzogen werden muss. Das ist gerade heute nicht zu bestreiten; erstaunlich ist freilich, dass man zwei nicht-christliche Religionen einbezieht, aber an dieser Stelle kein Wort verliert zu den

Verfolgungen, Vertreibungen und grausamen Hinrichtungen der Täufer und anderer reformerischen Kräfte. Warum eigentlich nicht? Sind hier die Schatten zu lang oder den Verfassern erst gar nicht erkennbar?

Dass der gegenwärtige Reformprozess in der EKD durch die Erinnerung an die Reformation an „Tiefgang“ gewinnen könnte (S. 23), mag sein; es ist jedenfalls die Meinung der Verfasser, die in einigen Jahren der Überprüfung standhalten kann oder nicht. Meine Skepsis ist groß, weil die „Klein-staaterei“ der evangelischen Landeskirchen eher dem Optimismus der Verfasser von „Rechtfertigung und Freiheit“ entgegensteht.

Bei der Sache der Reformation geht es um die Rechtfertigungslehre als „Herzstück evangelischer Theologie und Frömmigkeit“ (S. 14) und damit auch um die Frage, warum „Rechtfertigung“ als Zentralanliegen der Zeit damals von den heutigen Zeitgenossen nicht mehr verstanden wird. Zunächst erklären die Verfasser, was „Rechtfertigung“ bei Luther bedeutete. Aus seiner existenziellen Bedrängnis heraus begriff Luther, dass er nicht in der Lage war, ein nach den Geboten Gottes vollkommenes Leben zu führen, sondern dass im Glauben an Jesus Christus Gottes Gnade vor Recht ergeht. Diese Erfahrung nannte Luther „Rechtfertigung allein aus Glauben“ und beschrieb dieses Vertrauen auf Jesus Christus „immer wieder als tröstliche, von Herzen fröhlich machende Erfahrung der Befreiung aus der Angst vor Fegefeuer und Hölle“. Menschen des einundzwanzigsten Jahrhunderts jedoch leiden weder unter Luthers „existenzieller Bedrängnis“ noch unter den „Ängsten vor einer Hölle“, sondern fürchten sich eher vor der „Hölle auf Erden“ (S. 28). Daher kann das Anliegen des Grundlagentextes, die Sachfragen der Reformation für den heutigen Menschen aufzuarbeiten, nur uneingeschränkt begrüßt werden.

Die Verfasser machen es sich dann freilich leicht, wenn sie sich mit „vier gegenwärtig häufiger verwendeten Begriffen der Bedeutung von Luthers Rechtfertigungslehre annähern“, nämlich den Begriffen „Liebe“, „Anerkennung und Würdigung“, „Vergebung“ und „Freiheit“ (S. 29). Entsprechen diese vier Begriffe wirklich dem, was Rechtfertigung damals bedeutete und ist es daher legitim, sie für Rechtfertigung einzusetzen? Bei dem Stichwort Liebe kann man das wohl am ehesten nachvollziehen, doch wird es bei Anerkennung und Würdigung schwierig. Wieso sollte man für Anerkennung und Würdigung nichts tun müssen? Wieso ist dies unter Menschen selten unverdient (S. 30)? Gerade unsere Leistungsgesellschaft belohnt besondere Leistungen mit hoher Anerkennung. Die Verfasser wissen das selbst, wenn sie als Beispiele aus der heutigen Sprache einen Satz anführen wie: „Niemand würdigt, was ich leiste!“ Das „Leisten“ als Vorbedingung einer Würdigung ist aber das genaue Gegenteil von Rechtfertigung. So sehen sich die Verfasser gezwungen, eine zwischenmenschliche Würdigung, die nie „ohne eine Vorleistung“ erfolgt, in Kontrast zu setzen gegen Gottes Würdigung, die ohne Vorbedingungen und unverdient ist. Der Sprung von dieser zutreffenden Interpretation in den Art. 1 des Grundgesetzes, wonach die Würde des Menschen unantastbar ist, geht dann doch etwas zu unvermit-

telt, wengleich der Art. 1 genau das meint, dafür aber nicht Rechtfertigung sagen könnte. Hier scheinen die Versuche einer zeitnahen Interpretation nicht nur gewagt, sondern auch gezwungen. So wenig wie man im Grundgesetz statt „Würde“ Rechtfertigung benötigt, so wenig benötigt man Rechtfertigung, um das auszudrücken, was Vergebung meint. Jeder weiß, was Vergebung bedeutet; das braucht keine Erklärung. Man könnte argumentieren, dass man etwas Unbekanntes, also Rechtfertigung, mit etwas Bekanntem, also Vergebung, erklären muss. Aber wieso muss man Unbekanntes überhaupt heranziehen, wenn das Bekannte den gleichen Sachverhalt trifft? Auch bei dem vierten Begriff kann man Fragezeichen setzen. Die Freiheit wird einerseits in Beziehung gesetzt zu den Revolutionen und Umbrüchen der Jahre 1848, 1918, 1945 und 1989, als in Deutschland mühsam die Freiheit erreicht wurde. In dieser Aufzählung fällt das Jahr 1945 auf, das man weder mit einer Revolution vergleichen noch als Umbruch bezeichnen kann. Es ist vielmehr der Vorgang der Befreiung von einem Joch, das sich das Volk selbst auferlegt hatte und von dem es sich aus eigenen Kräften nicht befreien konnte. Aber abgesehen von diesem Einwand, der etwas haarspalterisch erscheinen mag, ist die Frage, ob sich die politische und militärische Freiheitserfahrung, die es 1848 ja gar nicht gab, weil sie unterdrückt wurde, mit dem vergleichen lässt, was dann als die christliche Erfahrung aufgezeigt wird, wenn es heißt: „Rechtfertigung bedeutet eine Gabe umfassender Freiheit, die einen Menschen von der Bezogenheit auf sich selbst erlöst: Ich bin nicht mehr auf mich selbst bezogen, sondern frei für die Nächsten und die Gemeinschaft“ (S. 33).

Man kann natürlich Rechtfertigung mit anderen, auch weniger treffenden Begriffen interpretieren, auch mit ökonomischem Vokabular (vgl. S. 34), weil man stets vor die Notwendigkeit einer Interpretation gestellt ist. Rechtfertigung ist von sich aus heute nicht mehr verständlich. Aber der tieferen Frage ist man damit ausgewichen. Das heutige Unverständnis dessen, was Rechtfertigung bedeutet, hängt doch wohl damit zusammen, dass mit dem Wort aus der Juristensprache das Verhältnis von Gott und Mensch als ein Rechtsverhältnis gesehen wird. Wer aber denkt heute noch, wenn er überhaupt an Gott denkt, an ein Rechtsverhältnis, das gestört ist und das wieder auf die Reihe gebracht werden muss – und zwar nicht vom Menschen, sondern allein von Gott? Ist „Rechtfertigung“ die einzige biblische Sprachfigur, um das Gott – Mensch Verhältnis zu beschreiben? Warum sollte man sich einseitig darauf beziehen? Als die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung“ des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Einheitsrats im Gespräch war, die im übrigen in dem Text unverständlicherweise nur gestreift, aber in keiner Weise gewürdigt wird, wurde immer wieder von katholischen Partnern, z. B. Priestern auf ökumenischen Pfarrkonferenzen, gesagt, dass sie im Studium diese theologische Aussage in der Tragweite, wie sie in der reformatorischen Theologie angesehen wird, nicht gelernt haben. Sie spielt in der katholischen Lehre eben nicht die herausragende Rolle, und daher darf man die Frage

nicht unterdrücken, ob sie es überhaupt muss oder ob sich die reformatorische Theologie vereinsseitigt hat?

Auch kann man sich die Frage stellen, warum die Rechtfertigung im Neuen Testament vorkommt. Offenkundig ist sie besonders im Brief des Apostels Paulus an die Römer verwendet worden, und darauf hat sich Luther dezidiert bezogen (vgl. S. 46). Ist es aber Zufall, dass gerade der Römerbrief diese Sprache benutzt? Wollte Paulus damit nicht gerade den in Rechtsfragen kompetenten Römern, die auf ihr Rechtssystem stolz waren, einen Anknüpfungspunkt bieten? Verdankt sich diese Sprachfigur nicht einer, wie man heute sagen würde, Kontextualisierung des Evangeliums? Müsste man nicht als erstes und entscheidendes Kriterium mit dieser Frage einsteigen, ob also Luther den Apostel Paulus in seinem Anliegen richtig verstanden hat und ob es unabdingbar ist, die juristische Terminologie zu wählen, um das Besondere des christlichen Glaubens zu beschreiben? Auch das andere Problem wird nicht aufgegriffen und lautet, ob Luthers Frage „wie bekomme ich einen gnädigen Gott“ überhaupt von der Rechtfertigung, wie sie Paulus vertreten hat, beantwortet wird oder ob Paulus etwas ganz anderes vor Augen stand. Der englische Exeget Nicholas Thomas Wright hat in seinem Buch „Justification“ (deutsch: Rechtfertigung. Gottes Plan und die Sicht des Paulus = Studia Oecumenica Friburgensia, Bd. 63, Münster [Aschendorff Vlg.] 2014 die These vertreten, dass es nicht um Luthers Frage geht, sondern darum, wie Gott handelt, um durch den Messias und dessen Nachfolger seinen Bund zur Vollendung zu führen. Das entscheidende 3. Kapitel des Römerbriefs wäre daraufhin noch einmal zu untersuchen.

Den Verfassern ist lebhaft zuzustimmen, dass von der Reformation eine offene Lerngeschichte ausgegangen ist und dass Bildung zu einem wesentlichen Bestandteil evangelischer Lebenshaltung gehört. Ganz sicherlich geht es bei dem christlichen Glauben um einen verstehenden oder, wie es Carl Heinz Ratschow sagte, „denkenden Glauben“, der auch vor der Heiligen Schrift nicht Halt macht. Fundamentalismen sind damit nicht in Übereinstimmung zu bringen. Wie man aber von diesen Feststellungen zu der Aussage kommt, dass die Reformation „deshalb dazu beigetragen“ habe, die Rechte des Individuums zu stärken und diese „auch in der Kirche zu beheimaten“ und dass sie so „ein Teil der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte“ sei (S. 36 f.), ist weit hergeholt und trifft auch nicht zu. Die neuzeitliche Freiheitsgeschichte geht gerade nicht auf die in der Reformationszeit so genannten Altgläubigen oder auf die Reformatoren zurück, sondern sind eindeutig von den Abweichlern, den Dissidenten, gegen die genannten Kirchen und den von ihnen bestimmten Staaten ertrotzt worden. Hier wird für die Reformatoren etwas reklamiert, was die Verfasser begrifflicherweise gerne einfordern würden, möchten sie doch „Freiheit“ und „Rechtfertigung“ zueinander in ein positives Verhältnis setzen. Aber man darf weder ein Wunschdenken, noch eine gegenwärtige positive Erfahrung in die Geschichte zurückprojizieren. Es ist eine Illusion zu meinen, die gegenwärtige „Kirche der Freiheit“ sei immer schon so gewesen (s. o. das zum Geleitwort Gesagte und weiter unten).

„Reformatorsche Kirche“, so wird in der Einzahl gesagt, und Theologie hätten gelernt, Kirchenspaltungen zu überwinden und ökumenisch zu denken. Dass dies ein sehr langer Lernweg gewesen ist, merkt der Leser freilich erst, wenn er erfährt, dass es bis zur Leuenberger Konkordie von 1973 dauerte, als durch eine gegenseitige Anerkennung der lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Deutschland die Möglichkeit der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft Wirklichkeit wurde. Das sind immerhin 450 Jahre, und man muss auch anmerken, dass sich die evangelischen Landeskirchen viele Jahre gegen ein ökumenisches Denken sperrten. Es waren Einzelne, in der Regel Professoren und Pfarrer, die auf den frühen ökumenischen Veranstaltungen, zumeist ohne Rückendeckung durch die Kirchenleitungen, zugegen waren. Die Lernbewegung muss aber zukünftig weiter gehen. Dazu zählt die Überwindung von Spaltungen als besondere Aufgabe. Das wird zunächst mit Blick auf die römisch-katholische Kirche gesagt, mit der man zwar die Rechtfertigungslehre „gemeinsam“ formuliert habe, mit der aber kirchentrennende Differenzen über das Verständnis des Amtes und der Sakramente bleiben. Diese Aufgabe bestehe aber auch mit Blick auf die Mennoniten. Diese werden als geistliche Erben der „sogenannten Täuferbewegung“ charakterisiert. Man kann in dem Wort „sogenannt“ schon eine distanzierende Abwertung heraushören. Warum wird nicht einfach das inzwischen gängige Wort „Täuferbewegung“ ohne Zusatz benutzt? Soll man etwa dafür dankbar sein, dass nicht mehr von einer „Wiedertäuferbewegung“ geredet wird? Der dann folgende Satzteil ist jedoch verätherisch, weil man formuliert, diese Bewegung sei „von der Reformation in Wort und Tat“ verfolgt worden. Der Tatbestand der Verfolgung ist zwar richtig und betraf etliche Tausend Menschen, die durch Feuer, Wasser, Schwert oder Verhungern aus religiösen Gründen hingerichtet wurden. Die Formulierung jedoch, dass dies „von der Reformation“ erfolgt sei, bedeutet doch nichts anderes, als dass die Täufer kein Teil der Reformation sind: Sie stehen „der Reformation“ vielmehr gegenüber, und es wird so getan, dass die seit Jahrzehnten in der Forschung übliche Redeweise vom „linken Flügel der Reformation“ nicht existiere oder aus der Luft gegriffen sei. Sind die vielen Bände mit Quellen zur Geschichte der Täufer oder Veröffentlichungen von wissenschaftlichen Arbeiten unter dem Dach des „Vereins für Reformationsgeschichte“ damit null und nichtig und hat sich der Verein bei diesen Publikationen nicht mit der Reformationsgeschichte beschäftigt? Was bedeutet das im Hinblick auf das Selbstverständnis der Nachfahren „der Reformation“, wenn man so formuliert? Immerhin wird erwähnt, dass im Jahre 2010 ein gemeinsamer Bußgottesdienst mit den Mennoniten gefeiert wurde (S. 39). Verschwiegen wird aber, dass ein gemeinsamer Abendmahlsgottesdienst lutherischerseits nicht möglich erschien.

Ein zweites Lernfeld für die Zukunft lautet, dass „reformatorsche Kirchen“, diesmal in der Mehrzahl, und Theologie „im Geiste der Reformation“ lernen müssen, mit der Herausforderung der Entchristlichung und des Atheismus umzugehen. Warum die Kernlande der Reformation besonders

betroffen sind, und zwar schon vor dem sog. Dritten Reich und eben nicht erst als Folge der SED-Herrschaft, bleibt S. 40 unerwähnt, wäre aber eine Frage höchster Priorität. Wenn man der Entchristlichung begegnen will, muss den Ursachen für dieses Phänomen genauestens, d. h. mit allen Mitteln der historischen, (kirchen)soziologischen, frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtlichen Forschungen, nachgegangen werden.

Das dritte Lernfeld wird wieder „der reformatorischen Kirche“ in der Einzahl und der Theologie zugeschrieben und betrifft die Geschlechtergerechtigkeit, die vor allem an der Frage der Ordination von Frauen – der Text spricht leider von „Frauenordination“ – beispielhaft in den Blick getreten sei. Auch hier wird freilich nicht gesagt, dass Dissidenten den reformatorischen Kirchen um über 100 Jahre voraus waren. Jedoch wird zu Recht für die Ordination von Frauen Luthers Erkenntnis angeführt, dass es „keinen mit einem unzerstörbaren sakramentalen Charakter versehenen Stand eines Weihepriestertums in der Kirche geben darf, das den Laien gegenübersteht“ (S. 41). Auch bei der Gleichberechtigung von Ordinierten und Nichtordinierten „auf allen Leitungsebenen“ (S. 42) sind Dissidenten schon seit Jahrhunderten den reformatorischen Kirchen voraus.

Das vierte Lernfeld betrifft den Dialog der Religionen. Eine „Neubesinnung auf das Verhältnis zum Judentum“ sei aufgrund des Verbrechens der Judenvernichtung eingeleitet worden. Es „bleibe“ für die kommenden Jahre der Dialog mit dem Islam. Diese Formulierung könnte zu dem irrigen Schluss führen, der Dialog mit dem Judentum sei abgeschlossen. Diese Lesart soll nicht unterstellt werden, aber man hätte präziser formulieren müssen. Zu Recht wird angemerkt, dass nicht klar ist, wie das „allein Christus“ zur Geltung gebracht werden soll und wie verhindert wird, dass die besondere Bedeutung des Judentums im allgemeinen Religionsdialog eingeengt wird (S. 42).

Im nächsten Abschnitt wird die Rechtfertigungslehre um ihrer „Lebenshilfe“ (S. 46) willen anhand der „allein“-Aussagen entfaltet. Zunächst wird m. R. gesagt: „Die Reformatoren waren davon überzeugt, dass diese ‚Rechtfertigung‘ durch Gott die Perspektive auf das Leben jedes Menschen fundamental verändern kann. Sie beschreibt keine theologische Spezialthese, sondern die Grundlage für ein getröstetes, geheiltes, getragenes Leben.“ Das ist schön gesagt bis auf das Wort ‚kann‘. Warum ‚kann‘ die Rechtfertigung die Perspektive verändern? An wem liegt es, dass die veränderte Perspektive zum Zuge kommt oder nicht?

Im 19. Jahrhundert sind die vier oder fünf Exklusivpartikel als theologische Ordnungsmodelle entwickelt worden. Sie eignen sich gut, um das reformatorische Grundanliegen zu verdeutlichen. Es sind dies: 1. *solus Christus* = allein Christus, 2. *sola gratia* = allein aus Gnade, 3. *solo verbo* = allein im Wort, 4. *sola scriptura* = allein aufgrund der Schrift, 5. *sola fide* = allein durch den Glauben. Oft werden nur vier dieser Aussagen genannt, ohne das *solo verbo*. Es einzubeziehen ist jedoch ratsam, weil dadurch alle fundamentalistischen Missverständnisse ausgeschlossen werden. Die fünf Exklusivpartikel beschreiben „die Kernelemente der Rechtfertigungslehre“.

1. Wenn gesagt wird, dass dem Sünder in der Rechtfertigung die Gerechtigkeit Christi zugerechnet wird, liegt dieser Aussage zunächst eine Diagnose zugrunde, die von den Verfassern so beschrieben wird, „dass der Mensch den Gerechtigkeitsmaßstäben Gottes nicht entspricht und nicht entsprechen kann“, weil er ihnen in seinem Verhalten gegenüber Gott und den Mitmenschen laufend widerspricht. Diese Diagnose bedeutet nichts anderes, als dass der Mensch als „Sünder“ qualifiziert ist. So hätte man früher gesagt, wengleich die Menschen heute mit dem Begriff „Sünder“ nicht viel anfangen können. Daher wird an dieser Stelle im Text auch nur en passant vom Sünder-Sein gesprochen. Das erfolgt jedoch im Abschnitt später. Aber wie geht der Text mit der Frage um? Er sagt, dass Gottes Gerechtigkeit nicht darin besteht, den Menschen für seine Defizite zu bestrafen, sondern darin, „dass Jesus Christus in seinem Leben und Sterben diesen Gerechtigkeitsmaßstäben entsprochen hat“ und dass diese Gerechtigkeit dem Menschen „zugute“ gehalten wird (S. 53). Nicht die Heiligen oder Maria helfen und nicht aus dem Schatz der Kirche durch die Heiligen kommt Hilfe, sondern allein von Christus (S. 55). Steht diese exklusive Orientierung des christlichen Glaubens an Jesus Christus dem interreligiösen Dialog im Wege? Auf diese in der Gegenwart äußerst wichtige Frage geben die Verfasser nur eine unzureichende Antwort, indem sie darauf verweisen, dass es zum Dialog gehört, seine Überzeugungen nicht zurückzuhalten. Aber geht es dabei tatsächlich um ein Für-Wahr-Halten auf beiden Seiten des Dialogs, wie gesagt wird (S. 58)? Hier hätte man sehr viel differenzierter und gründlicher argumentieren müssen, um Christinnen und Christen von heute eine wirkliche Hilfestellung zu geben. Das ist leider versäumt worden.

2. „Allein aus Gnade“ bedeutet, dass Gott sich aus Liebe dem Nicht-Liebenswerten zuneigt (S. 60). Sowohl Schöpfung als auch Leben nach dem Tod sind gänzlich in der Gnade Gottes gegründet. Was das mit Christi Leben und Sterben zu tun hat, wird negativ beantwortet: Christi Leben und Sterben bewirke „keinen Gesinnungswandel in Gott“; er werde auch nicht durch ein „Opfer Christi milde gestimmt“. Gott habe vielmehr selbst am Kreuz gehandelt und habe sich aus Gnade „in Christus auf das Leben, Leiden und Sterben der Menschen eingelassen“ und so die Menschen von Schuld und Tod befreit (S. 62). Sind solche Aussagen aber für moderne Menschen nachvollziehbar oder plausibel? Wieso braucht es Leben und Sterben Christi, um Gottes Gnade dem Sünder gegenüber zu erweisen? Einleuchtender ist da die Stellung der reformatorischen Gnadenlehre gegen jede Art von „Werkgerechtigkeit“, so als ob die Gnade mittels guter Werke oder durch das Ablasswesen erworben werden könne. Man braucht also nichts zu leisten, um sich zu beweisen, sondern man findet durch die Gnade „zur Ruhe“ und gewinnt „eine Freiheit, die anderen zugutekommt“ (S. 65). Das ist schön gesagt. Ob es freilich in unserer Leistungsgesellschaft gelingen kann, die Unterscheidung von Person und Werk (S. 68) durchzuhalten und den Wert einer Person „unabhängig von natürlicher Ausstattung (Ge-

schlecht), gesellschaftlichem Status (Stand), individuellem Vermögen (Erfolg) und religiöser Leistung (Verdienst)" (S. 67), sondern allein in der Anerkennung durch Gott zu sehen, bleibt fraglich, nicht zuletzt, weil gerade in den großen Kirchen diese Egalisierung so wenig sichtbar ist und gelebt werden kann. Hier haben schon im Jahrhundert der Reformation die Dissidenten eine Vorreiterrolle gespielt, weil bei ihnen alle als „Brüder“ und „Schwestern“ betrachtet wurden. Hier gab es keine „Pfarrherrn“ oder sakramental Geweihte oder besondere Heilige oder eine Hierarchie.

3. Die besondere Bedeutung des „allein im Wort“ ergibt sich daraus, dass der Glaube durch das Wort, insbesondere das Wort der Predigt, geweckt wird. Mit dem Wort wird Verstand und Herz angesprochen und durch den Hl. Geist dem Menschen erschlossen. Sinnlich erlebbar ist das Wort in den Sakramenten. Die zwei Weisen des Wortes sind Gesetz und Evangelium. Das Gesetz zeigt, was der Mensch tun soll, aber nie tun kann. Das Evangelium hingegen sagt, dass Gott alles getan hat und dem Menschen die Sünde vergibt (S. 71f.). Leider wird an dieser Stelle nicht erwähnt, wie diese Unterscheidung auch sehr subtil das Verhältnis zum Judentum getrübt hat, weil man allzu schnell das Judentum mit dem Gesetz identifizieren konnte und das Judentum als reine Gesetzesreligion kennzeichnete. Wie kann dieses Missverständnis vermieden werden, wenn man immer wieder auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zurückgreifen muss, ja wenn in jeder Predigt dieses Schema vorkommen soll? Das ist so wenig reflektiert wie das Schema von Verheißung (AT) und Erfüllung (NT), das im Abschnitt *sola scriptura* gestreift, aber auch dort nicht in seiner Problematik erläutert wird (S. 77).

Die Rechtfertigung geschieht allein im Wort und bedeutet nach diesem forensischen Sprachgebrauch, dass ein Angeklagter freigesprochen wird. Das Besondere der Rechtfertigung besteht darin, dass dem Angeklagten eine fremde Gerechtigkeit (*aliena justitia*), nämlich die Gerechtigkeit Christi, zugesprochen wird, die der Angeklagte durch den Glauben ergreift. Der Mensch erfährt daher „von außen“ seine Rechtfertigung als Geschenk (S. 72). Das muss dem Menschen gesagt werden, was in der Kirche geschieht. Dazu wird angemerkt, dass nach einer Sprache gesucht werden muss, die intellektuell differenziert und gleichzeitig nicht schichtspezifisch ist (S. 74). Im Klartext bedeutet das nichts anderes, als dass diese Sprache noch nicht gefunden ist und sich wahrscheinlich auch nicht finden lässt, weil im Zuge der Ausdifferenzierung der Arbeitswelt zugleich auch eine je eigene Sprache diese moderne Entwicklung begleitet hat. Die Spezialsprache der Theologie auf die Ebene der Gemeinde „herunterzubrechen“ ist schon schwierig genug. Wenn das sogar noch schichtenübergreifend geschehen soll, steht die Praktische Theologie und insbesondere die Predigtlehre vor einer kaum lösbaren Aufgabe. Man hätte sich gewünscht, dass die Verfasser deutlich einen Weg aufgezeigt hätten, wie sie sich eine Lösung dieses Sprachproblems vorstellen. So bleibt es ein bloßes Postulat, das jeden, der zu predigen hat,

zittern machen kann. Dass die evangelischen Kirchen angesichts ihrer Konzentration auf das Wort und angesichts der heutigen Bilderflut vor besondere Herausforderungen stehen, wird nicht verschwiegen (S. 75).

4. Im Sinn des humanistischen Rufes „zurück zu den Quellen“ wandten sich die Reformatoren an die Bibel als oberste Autorität und Richtschnur. Weil Christus im Mittelpunkt des Glaubens steht und er nur in der Schrift zu finden ist, bedeutet das „allein die Schrift“ die Hinwendung zu der Urquelle, der Urkunde des Glaubens. Humanistische Tradition und theologische Notwendigkeit führen zur Bibel (S. 77). Damit gerieten alle kirchlichen Traditionen, die sich nicht mit der biblischen Überlieferung zur Deckung bringen ließen, in die Kritik. An der Schrift ist alle kirchliche Lehre und Praxis zu messen. Daher gilt ein „Leben mit der Schrift“, ein „Hineinkriechen in die Schrift“, wie Luther sagen konnte, weshalb die Schrift in deutscher Sprache zugänglich zu machen war. Luther war zwar nicht der erste, der eine Übersetzung anfertigte, aber seine Übersetzung hat in einzigartiger Weise die Sprache und damit auch die evangelischen Kirchen bestimmt (S. 80). Damit war jedoch keineswegs ein Biblizismus intendiert, weil Luther durchaus die Schrift „tadeln“ konnte, wenn sie nicht von der Mitte, d. h. von Christus her, handelte, wie er am Jakobusbrief oder der Offenbarung zeigte (S. 81 f.). Auch sollte damit ein individueller Spiritualismus abgewehrt werden (S. 83). Das Gegenüber von Schrift und Tradition ist heute nicht mehr so schroff wie im 16. Jahrhundert, weil man weiß, dass sich die Entstehung der einzelnen Bücher der Bibel und die Bibel selbst einem Traditionsvorgang verdanken; dennoch aber müssen sich die Traditionen an der Schrift messen lassen.

Dabei geht es heute nicht um ein Kleben am Buchstaben, sondern um die Erfahrung, dass die Texte der Bibel „Wahrheit enthalten“. Das ist unaufgebbar. Mit Recht wird aber auch gesagt, dass in der heutigen Zeit jede Orientierung an alten Texten die Schriftreligionen dem „Ideologieverdacht“ aussetzen. Mit gleichem Recht wird dem entgegengehalten, dass ein wissenschaftlich-reflektierter Umgang mit der Heiligen Schrift entwickelt worden ist, „der den Rationalitäts- und Textauslegungsstandards anderer Wissenschaften“ nicht nur „in nichts nachsteht“, sondern vielfach eine Vorreiterrolle für andere Wissenschaften gespielt hat. Hier kann der Protestantismus durchaus auf eine „besondere Kompetenz“ verweisen und dies in „den Dialog mit anderen Schriftreligionen, insbesondere mit dem Islam in Europa, einbringen“. Es kann gezeigt werden, „dass eine historische, kritische Herangehensweise an heilige Texte nicht den Glauben zerstören muss“ (S. 86). Das ist vielleicht noch zu „sanft“ formuliert, weil man es selbstbewusst sagen kann, dass erst historische Kritik und eine daraus sich ergebende Methodenvielfalt einen angemessenen Umgang mit heiligen Texten ermöglichen. Freilich entsteht die Frage, wie man diese mit nichts zu bestreitende Kompetenz etwa dem Islam verdeutlichen will. Leider haben die beiden christlichen Kirchen, die an den deutschen Universitäten über diese Kompetenz verfügen, es versäumt, durch rechtzeitige Reformen

den Islam in die christliche Theologie mit einzubeziehen. Stattdessen hat man es geschehen lassen, dass eigene islamische Lehrstühle entstehen, die nicht unmittelbar, sondern höchstens, wenn sie es wollen, mittelbar von der Kompetenz profitieren können. Dieses Versäumnis wird sich in Zukunft noch bitter rächen.

5. Der Mensch ist „allein durch den Glauben“ in das Rechtfertigungsgeschehen eingebunden. Die Verfasser finden hier schöne Formulierungen, die zitiert werden können: „Glauben ist eine neue existenzielle Haltung Gott und sich selbst gegenüber. Im Glauben lässt der Mensch seine Rechtfertigung durch Gott zu und versteht sich von ihr her. Glauben heißt Ja sagen dazu, dass man selbst nichts dazu beitragen kann, dass Gott gnädig ist. Glauben heißt Ja zur Liebe Gottes sagen. Im Glauben nimmt der Mensch seinerseits an, dass Gott ihn trotz allem angenommen hat. Allein durch den Glauben heißt eben ‚nicht durch Werke‘“ (S. 87). Aber der Mensch ist nicht um seines Glaubens willen vor Gott gerecht, weil sonst der Glaube in ein Werk verkehrt werden würde. Vielmehr ist der Glaube von Gott durch Geist und Wort gewirkt und ist immer tätiger Glaube. Er ist auch unabhängig von Bildung oder Stand (S. 89), weshalb alle Christen unbeschadet ihrer Funktionen gleich sind. Jeder Christ steht unmittelbar und ohne Mittler vor Gott und jeder Christ hat die Aufgabe, vom Evangelium zu reden. Daher spricht man auch vom „Priestertum aller Glaubenden“, was, wie die Verfasser m. R. sagen, zu einer „völligen Neuordnung“ von Kirche und auch Gesellschaft geführt hat (S. 90f.).

Mit dem Argument, dass allein Gott darum wisse, wer glaubt, werden volkskirchliche Strukturen gerechtfertigt. Angeblich ermöglichen sie „unterschiedliche Beteiligungsformen und -intensitäten in der Kirche und beurteilen nicht, ob ein Mensch genug glaubt, um dazuzugehören.“ Sicherlich kann kein Mensch einem anderen ins Herz sehen; aber sicher ist auch, dass eine „rege Beteiligungsgemeinde“ und die im Text vertretene Einsicht, dass jeder Christ die Aufgabe hat, „vom Evangelium zu reden“ mit der prozentual äußerst schwachen Mitwirkung der offiziellen Kirchenmitglieder nicht in Einklang zu bringen ist. Da wirkt das Argument, allein Gott wisse um den Glauben, wie eine schlechte Ausrede, um den „volkskirchlichen“ *status quo* zu zementieren. Dass der Glaube nicht untätig ist, wird vielfach unterstrichen und daraus die Folgerung gezogen, dass die Kirche angesichts stärker werdender Religionskritik die Lebensgestaltungskraft des Glaubens sichtbar und erlebbar machen sollte. Abschließend heißt es treffend: „Evangelisches Christsein ist geprägt von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, ohne Werke. Dieser Glaube lässt Gott Gott sein. Und er drückt sich aus, indem die Welt mit ‚guten Werken‘ gestaltet wird zur Ehre Gottes“ (S. 93).

Am Schluss des Dokuments stellen die Verfasser die Frage, wie gefeiert werden kann. Darauf heißt die kurze Antwort: „Es kann gefeiert werden in einer angemessenen Balance zwischen Tradition und Innovation, ohne

die Fremdheit längst vergangener Ereignisse abzuschleifen und zugleich deren tiefgreifende Bedeutung für die Gegenwart zu ignorieren“. Diese wird dreifach entfaltet. Zum einen wird die Aufgabe von Jubiläen „im Zusammenhang von Erinnerungskulturen in Kirche und Gesellschaft thematisiert“; dann werden anhand eines Beispiels „spezifische Folgerungen für das Jubiläum 2017 gezogen“ und schließlich folgt „ein kurzer Blick auf das Programm der Feiern“ (S. 94).

Zunächst geht es um das Verhältnis der Ergebnisse von Geschichtswissenschaft und der Erinnerungskultur. Das lässt sich so zusammenfassen, dass die Geschichtsschreibung mit Hilfe des Methodenkanons der historisch-kritischen Forschung Mythen zu zerstören vermag, während es der Gedächtniskultur daran gelegen sein kann, „identitätsstiftende Mythen aufzubauen“. Dazu wird Hartmut Lehmann mit den Worten zitiert: „Luther wurde immer wieder anders gefeiert“, weil die Feiernden „immer zuerst und vor allem sich selbst“ feierten (S. 95). Entsprechend sollte man für das Jahr 2017 keinen „Anspruch erheben“, „erstmal eine für alle Zeiten gültige Wahrheit über die Reformation zu zelebrieren“ (S. 96). Worum muss es aber dann gehen? Es soll „die theologische Erinnerung an die Rechtfertigungslehre in einer Weise fruchtbar gemacht werden, die sie in ein Verhältnis zu gegenwärtigen Erfahrungen und Erwartungen auch außerhalb binnenkirchlicher Kontexte setzt.“ Das ist mit Sicherheit leichter geschrieben als getan. Man hätte sich an dieser Stelle konkretere Aussagen erhofft, weil der hier zitierte Gedanke schon einmal im Text vorkam. Die Verfasser fahren fort: „Analoges gilt für die historisch möglichst korrekte Erinnerung an die reformatorischen Impulse zu einer Reform der Kirche und der Gesellschaft: Sie müssen in der gegenwärtigen gesamtgesellschaftlichen Realität in ihren Wirkungen erlebbar sein und so Anregungen für zukünftige Gestaltungsaufgaben in Kirche und Welt geben können.“ Auch das ist viel zu abstrakt und auch schemenhaft, als dass hieraus die angemahnte Balance von Tradition und Innovation ersichtlich würde.

Daher ist es gut, dass ein konkretes Beispiel gegeben wird. Die Verfasser sind der Ansicht, dass mit dem Stichwort „Freiheit“ dem Sachliegen der Reformation, also der Tradition, und seinen Auswirkungen, der Innovation, besonders gut entsprochen werden kann. So etwa gehöre Luthers Auftritt in Worms „in die neuzeitliche Freiheitsgeschichte, die auf den Grundwert allgemeiner Gewissensfreiheit führte und Institutionen begründete, die diesen Grundwert garantieren können.“ Ein derartiger Befund ist in höchstem Maß geschichtlich und sachlich fraglich. Zwischen „Worms“ und dem „Grundwert neuzeitlicher Gewissensfreiheit“ klaffen Welten, die sogar noch weiter auseinanderfallen, wenn man die weitere Illustration der zitierten Feststellung zur Kenntnis nimmt, die lautet: „Luthers grundsätzlicher theologischer Überzeugung entspricht die moderne Verfassungsgestalt des demokratischen Rechtsstaates“ (S. 102). Man kann eine derartige Behauptung nur mit ungläubigem Kopfschütteln lesen und muss feststellen, dass die Verfasser des Grundlagentextes offenbar wider alle Erkenntnisse

der Geschichtswissenschaft kräftig daran arbeiten, einen neuen Mythos zu konstruieren und sich selbst feiern, indem sie die Reformation zu feiern vorgeben. Hartmut Lehmann hat damit einen neuen Beleg für seine These.

Freiheit ist in der Tat ein Kennzeichen der wahren Kirche. Das jedoch sagten die Reformatoren nicht; sie hätten es auch gar nicht sagen können, weil es der religiös-politischen Wirklichkeit in keinem der reformatorisch geprägten Länder entsprach. Wider alle Erfahrungen in Europa sagten das aber von Anfang an die Baptisten in ihren Bekenntnissen, seit es John Smyth (ca. 1570–1612) kurz vor seinem Tod im Artikel 84 seines Bekenntnisses von 1611/12 formulierte: „Dass die Obrigkeit sich nicht aufgrund ihres Amtes in Religions- oder Gewissensfragen einmischen oder Menschen zu dieser oder jener Form von Religion oder Doktrin zwingen oder nötigen darf: sondern die christliche Religion frei lassen, dem Gewissen jedes Menschen, und nur zivile Übertretungen ahnden.“ Von dort zu dem modernen demokratischen Rechtsstaat lässt sich in der Tat eine *gradlinige* Entwicklung nachzeichnen, nicht aber von der obrigkeitlichen Reformation, die auf Gotteslästerung die Todesstrafe forderte, wie es Luther, Creutziger, Bugenhagen und federführend Melanchthon gutachterlich dem hessischen Landgrafen Philipp darlegten. Diese Meinung sei „genugsam gegründet vnnnd Christlich“. Das lässt sich begreiflicherweise schlecht feiern, vor allem nicht, wenn man auch Staat und Zivilgesellschaft einbeziehen will (S. 105), aber darf man dies in einem Grundlagentext zu „Rechtfertigung und Freiheit“ durch Nicht-Erwähnen einfach unterschlagen? In einem haben die Verfasser Recht: Wer Freiheit sagt, sagt damit auch Vielfalt der christlichen Kirchen (S. 99). Aber auch dafür ist die Reformation kein Beispiel. Sie endete im Augsburger Religionsfrieden mit den Worten: *ubi unus dominus, ibi una sit religio* = wo ein (Landes)Herr, da ist eine Religion. In England wurden Uniformitätsgesetze (*acts of uniformity*) erlassen. Das Wort Uniformität allein ist deutlich genug.

Zum Schluss sei die Frage erlaubt, welche ökumenischen Signale der Rat der EKD mit diesem Grundlagentext aussendet. Die Antwort lautet, kurz gesagt: fast keine. Dass in einem Text, der das Anliegen „Rechtfertigung“ abhandelt, die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung“ des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen nur gestreift wird, muss ökumenisch befremdlich wirken, um es freundlich zu formulieren. Im letzten Absatz finden die „römisch-katholischen und orthodoxen Glaubensgeschwister“ Erwähnung, wenn es heißt, dass man mit ihnen gemeinsam „im Jahr 2017 die Botschaft von der in der Rechtfertigung begründeten Freiheit als Christusfest“ feiern wolle. Man tue dies in einer durch lange ökumenische Gespräche begründeten Gewissheit, „dass alle miteinander jenseits von Streitigkeiten und Spaltungen die gemeinsame Grundlage im Evangelium von Jesus Christus erkennen und anerkennen können.“ Wissen das diese Geschwister überhaupt und stimmen sie mit dieser „Gewissheit“ überein? Wo bleiben die Anglikaner? Die „von der Reformation in Wort und Tat verfolgten“ Täufer stehen, wie die

Formulierung klar unterstreicht, nicht in der Tradition „der Reformation“, sondern ihr entgegen. Die Mennoniten als die Erben des „Linken Flügels der Reformation“ sind die einzige Freikirche, die so im Text genannt wird. Selbst die mit den Kirchen der EKD durch die Leuenberger Konkordie aufs engste verbundene Evangelisch-methodistische Kirche findet im Grundlagentext keine Erwähnung, geschweige denn die anderen Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen. Umso beachtenswerter ist es, dass die „evangelischen Christenmenschen“ die Reformation als „Christusfest“ feiern wollen „im freundschaftlichen Dialog und herzlichen Einvernehmen mit dem modernen säkularen Rechtsstaat und seinen Bürgerinnen und Bürgern unterschiedlicher Religion und Weltanschauung“. Auch hier stellt sich, wie bei Orthodoxen und Katholiken, die Frage, ob die Bürgerinnen und Bürger unterschiedlicher Religion und Weltanschauung und der säkulare Rechtsstaat dieses Christusfest überhaupt im „herzlichen Einvernehmen“ begehen möchten. Die „evangelischen Christenmenschen“ wollen dieses Fest im „fröhlichen Bewusstsein“ feiern, dass „die reformatorische Freiheitsbotschaft zur Entstehung eben dieses Rechtsstaats beigetragen hat“ (S. 109). Dieses „fröhliche Bewusstsein“ sei ihnen von Herzen gegönnt, doch muss mit Nachdruck und in ökumenischer Verbundenheit daran erinnert werden, dass die Verfasser mit der ungeschichtlichen Mythenbildung, die Reformation habe zur Entstehung des modernen und säkularen Rechtsstaats beigetragen, weniger die Reformation, dafür aber um so mehr sich selbst feiern.

Das Mitbedenken des vom Gegenstand der Apologetik war wichtig. Ein Argument, das dem Apologeten nicht nur zum Nutzen, sondern auch zum Schaden der Apologetik wichtig ist, ist die Tatsache, dass die Reformation nicht nur ein historisches Ereignis war, sondern auch ein theologisches. Die Reformation war eine Bewegung, die sich nicht nur auf die Kirche beschränkte, sondern auch auf die Gesellschaft. Die Reformation war eine Bewegung, die sich nicht nur auf die Kirche beschränkte, sondern auch auf die Gesellschaft. Die Reformation war eine Bewegung, die sich nicht nur auf die Kirche beschränkte, sondern auch auf die Gesellschaft.