

Ingolf U. Dalferth

God first

Die reformatorische Revolution
der christlichen Denkungsart



God first

Ingolf U. Dalferth

God first

Die reformatorische Revolution
der christlichen Denkungsart



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Ingolf U. Dalferth, Dr. theol., Dres. h.c., Jahrgang 1948, war von 1995 bis 2013 Ordinarius für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich und von 1998 bis 2012 Direktor des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich. Seit 2007 lehrt er als Danforth Professor of Philosophy of Religion an der Claremont Graduate University in Kalifornien. Dalferth war u. a. mehrfach Präsident der Europäischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, Gründungspräsident der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie und 2016/2017 Präsident der Society for the Philosophy of Religion in den USA. Er erhielt die Ehrendoktorwürden der Theologischen Fakultäten von Uppsala und Kopenhagen. Er ist u. a. Hauptherausgeber der »Theologischen Literaturzeitung« (Leipzig) und der Publikationsreihe »Religion in Philosophy and Theology« (Tübingen).

Er erhielt die Ehrendoktorwürden der Theologischen Fakultäten von Uppsala und Kopenhagen. Er ist u. a. Hauptherausgeber der »Theologischen Literaturzeitung« (Leipzig) und der Publikationsreihe »Religion in Philosophy and Theology« (Tübingen).

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

2., korr. Aufl. 2019

© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig

Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Werk wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover und Layout: Kai-Michael Gustmann, Leipzig

Satz: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig

Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05652-1

www.eva-leipzig.de

VORWORT

Das Buch ist aus Vorträgen und Vorlesungen hervorgegangen, die ich in den vergangenen Jahren aus Anlass des Reformationsgedenkens 2017 an verschiedenen Orten gehalten habe. Die Reformation auf ein nur historisches Phänomen der Vergangenheit zu reduzieren, greift in jeder Hinsicht zu kurz. Ihre Anliegen sind noch weitgehend uneingelöst. Es geht nicht darum, Erreichtes zu verkleinern oder zu übersehen oder Fragwürdiges zu bestreiten oder auszublenden. Aber die revolutionäre Kraft der reformatorischen Neuaufbrüche wird unterschätzt, wenn man von ihrer kompromisslosen Ausrichtung des Lebens an Gottes Gegenwart nur im Modus der Vergangenheit spricht.

Auch in einer sich technologisch rapide verändernden spätmodernen Welt erlaubt diese Sicht des menschlichen Lebens, Menschen in einer Zeit wachsenden Humanitätsverlusts das Geheimnis der Gegenwart zu erschließen, so dass sie der Zukunft mit kritischer Zuversicht und vernünftiger Hoffnung entgegensetzen vermögen. Es wäre theologisch verantwortungslos, sich dafür nicht auch heute mit aller Entschiedenheit einzusetzen. Theologisch leben wir noch lange nicht in einem aufgeklärten Zeitalter. Aber es liegt an uns, unsere Zeit zu einem Zeitalter der Aufklärung über das zu machen, ohne das nichts etwas und alles nichts wäre: Gottes Gegenwart.

Claremont, im März 2018

Ingolf U. Dalferth

INHALT

I	Einleitung	13
	1. Reformationsgedenken 2017	13
	2. Revolution des Glaubens	14
	3. Reformatorische Theologie	15
	4. Revolution der christlichen Denkungs- und Lebensart	17
	5. Denkformen und Lebensformen	19
II	Die Reformation als Revolution des Glaubens	23
	1. Die Reformation als historisches Ereignis	23
	2. Die Reformation als spirituelles Ereignis	26
	3. Die Reformation als spirituelle Revolution	27
	4. Eine „Revolution in der Denkungsart“	30
	5. Die Wende zum Besseren beginnt bei uns	32
	6. Die Wende zum Guten beginnt bei Gott	33
	7. Solus deus: Gott allein	35
	8. Menschliches Leben	38
	9. Endliche Existenz	39
	10. Endliche Freiheit	42
	11. Semper ubique actuosus: Immer und überall aktiv	44
	12. Tiefenpassivität	48
	13. Etsi deus daretur: Als ob es einen Gott gäbe	52
III	Die Vernunft des Glaubens	57
	1. Reformation als Revolution	57
	2. Orientierung an Gottes Freiheitsmacht	59
	3. Orientierung an Gott und die Gleichheit der Menschen	62
	4. Vernunft oder Glaube?	64
	5. Zur Grammatik von »Glaube« und »Vernunft«	65
	6. Glaube, Unglaube, Vernunft, Unvernunft	70
	7. Das Wesen, an dem Gott baut	72
	8. Der Mensch als Selbstgeschöpf	74
	9. Der Mensch als Gottesgeschöpf	78
	10. Kreative Passivität	81

IV	Die Freiheit des Glaubens	83
1.	Glaubensfreiheit	83
2.	Endliche Freiheit	84
2.1	Kontingenz und Freiheit	84
2.2	Schöpfer und Geschöpf	84
2.3	Die Vielfalt der Freiheitsverständnisse	85
2.4	Handeln und Verhalten	86
2.5	Handlungsfreiheit	88
2.6	Entscheidungsfreiheit	89
2.7	Freiheit als Fiktion (Kant)	91
3.	Gottes Freiheit	95
3.1	Willensfreiheit (Augustinus)	95
3.2	Drei Gegenmodelle	98
3.3	Urteilsenthaltung und Wahlfreiheit (Erasmus)	100
3.4	Freiheitsmacht (Luther)	102
4.	Die Säkularisierung der Glaubensfreiheit	104
5.	Der Überschuss der Glaubensfreiheit	107
V	Die Vielfalt und Verschiedenheit des Glaubens	111
1.	Glauben ist menschlich	111
2.	Die grammatische Leitunterscheidung Sachverhalts- glaube/Personglaube	113
3.	Die erkenntnistheoretische Leitunterscheidung Glaube/Wissen	115
3.1	Vom Wissen zum Glauben	118
3.2	Vom Wissen ohne Glauben	120
4.	Die anthropologische Leitunterscheidung Glaube/ Nichtglaube	123
5.	Die theologische Leitunterscheidung Glaube/Unglaube ..	125
5.1	Modales Glaubensverständnis	126
5.2	Religiöses vs. theologisches Glaubensverständnis	127
5.3	Existenzielle Unterbrechung und Neuausrichtung des Lebens	129
5.4	Neue Ausrichtung des Lebens an Gottes Gegenwart ...	131
6.	Glaube und Unglaube als Existenzmodi menschlichen Lebens in Gottes Gegenwart	132
VI	Das Denken des Glaubens	133
1.	Nachdenken über den Glauben	133
2.	Theologie und Glaube	134
3.	Irrwege protestantischer Theologie in der Moderne	136

4.	Glaube als Möglichkeitsbedingung der Theologie	138
5.	Glaube als Gegenstand der Theologie	140
6.	Geschenkter Glaube	142
7.	Freiheit der Theologie	144
8.	Evangelische Theologie	146
9.	Die theologische Leitdifferenz zwischen Schöpfer und Schöpfung	148
10.	Der Grundcharakter der Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung	150
11.	Kirchliche, akademische und gesellschaftsbezogene Theologie	155
12.	Irrwege kirchlicher Theologie	157
13.	Irrwege akademischer Theologie	159
14.	Irrwege gesellschaftsbezogener Theologie	161
15.	Orientierung an Gott	163
VII	Die Denkform evangelischer Theologie	164
1.	Eigentümlichkeiten der Rede von Gott	165
2.	Zur ideologischen Negation wissenschaftlicher Theologie	171
3.	Weniger oder mehr als eine Wissenschaft?	175
4.	Theologie und Glaube	177
5.	Wissenschaft und Leben	180
6.	Wie-Fragen statt Warum-Fragen	182
7.	Die Dynamik der Wissenschaften	185
8.	Theologie als Weisheit und Wissenschaft	187
9.	Reformatrische Theologie	190
10.	Schwierigkeiten der Theologie in der Moderne	193
11.	Theologie als Reflexion christlicher Lebensorientierung	196
VIII	Gott theologisch denken	201
1.	Gott wird nur gedacht, wenn Gott nicht nur gedacht wird	201
2.	Nietzsches Diagnose	204
3.	Götzendienst und Gottesdienst	205
4.	Postsäkulare Indifferenz	207
5.	Metaphysischer Theismus	208
6.	Falsche Freunde der Theologie	210
7.	Kritik des metaphysischen Theismus	212
	7.1 Falsches Ziel	212
	7.2 Falsche Hoffnung	214
	7.3 Falsche Aufgabenstellung	215
8.	Vom Denken Gottes	216

9.	Reform des Denkens	217
10.	Glaube und Unglaube	218
11.	Theologisches Denken	223
12.	Denken des Wahrheitsereignisses	225
IX	Die theologische Denkform des Unbedingten	227
1.	Die Herausforderung, Gott zu denken	227
2.	Bestimmen des Unbedingten	230
2.1	Das Bestimmtheitsgebot	230
2.2	Bestimmbares, Unbestimmbares, Andersbestimmbares	231
2.3	Unterscheiden	231
2.4	Nichttheologische und theologische Bestimmtheit	232
2.5	Unbedingtes als Grenzbegriff, Bestimmungsbegriff und Orientierungsbegriff	233
3.	Schwierigkeiten, Gott zu denken	235
3.1	Endlichkeit vs. Sünde	235
3.2	Gottesgedanke vs. Gott	236
3.3	Vollbestimmtheit vs. Weiterbestimmbarkeit	236
3.4	Mehr sehen, als sich zeigt	236
3.5	Grenzen der Analyse	237
3.6	Plurale Horizonte, Eigensicht und Fremdsicht	238
3.7	Gottes Horizont	239
4.	Gott bestimmt denken	239
4.1	Das theistische Denkprojekt	239
4.2	Das transzendente Denkprojekt	240
4.3	Der Gottesgedanke als Ideal, Index und Inbegriff	241
4.4	Der religionskritische Einwand	242
5.	Denkformen der Theologie	243
5.1	Die theologische Alternative	243
5.2	Möglichkeiten und Fähigkeiten	244
5.3	Offenbarung <i>sub contrario</i>	244
5.4	Philosophische Einsicht und theologische Erkenntnis	246
5.5	Die metaphysische Denkform	247
5.6	Die evangelische Denkform	248
5.7	Das trinitarische Denkprojekt	249
6.	Die produktive Unbestimmtheit im Zentrum des Christentums	251
6.1	Vier Komponenten	251
6.2	Drei Grunddifferenzen	252
6.3	Hoffnung und Widerspruch	256

X	Radikaler Monotheismus als Lebensform der Freiheit	258
	1. Philosophischer und theologischer Monotheismus	258
	2. Wie von Gott reden und wie Gott denken?	260
	3. Platons Idee des wahren Gottes	261
	4. Der wahre Gott der Propheten Israels	263
	5. Von der Monolatrie zum Monotheismus	265
	6. Monotheismus als Antwort auf die Frage verlässlicher Lebensorientierung	269
	7. Orientierung im Denken zur Orientierung im Leben	270
	8. Lebensorientierung vs. Lebensführung	272
	9. Apathischer und pathischer Monotheismus	275
	10. Christlicher Monotheismus	277
	11. Trinitätstheologie	281
	12. Kants Säkularisierung des christlichen Monotheismus	285
	13. Die Freiheitspraxis der Liebe	286
	14. Indexikalischer Monotheismus	291
	15. Trinitätstheologie als radikaler Monotheismus	294
	Hinweis	298

I

EINLEITUNG

1. REFORMATIONSGEDENKEN 2017

Selten stand ein Reformationsgedenken in Deutschland so sehr unter dem Vorzeichen einer anderen Epoche wie das 500jährige Jubiläum der Reformation im vergangenen Jahr. Mit aller Macht suchten die evangelische Theologie und Kirche die nationalprotestantische Luthereuphorie der letzten beiden Jahrhunderte zu vermeiden. Auf keinen Fall wollte man eine Jubelfeier. Die Kirchen betonten das ökumenisch Gemeinsame. Der Staat wollte an eine Wurzel seiner freiheitlichen Rechtsordnung erinnern. Und die Theologen übten sich im kritischen Historisieren.

Doch gerade in der permanenten Abgrenzung vom Lutherjubiläum vor allem des 19. Jahrhunderts blieb man oft stärker von ihm bestimmt, als man wahrhaben wollte. Noch im Frühjahr 2017 hatte ich bei der Lektüre der deutschsprachigen Presse in der Ferne Kaliforniens nicht selten den Eindruck, sowohl die lautstarken Verächter als auch die kleinlauten Verfechter der Reformation könnten sich eine Gedenkfeier im Jahr 2017 nicht anders vorstellen als eine Art Büsserzug von Flagellanten, die für ihr Fehlverhalten in der Vergangenheit Abbitte tun. Von Freude über die Reformation war wenig zu spüren.

Das hat sich zum Glück im Verlauf des Jahres geändert. Doch in öffentlichen Debatten konnte und kann man darauf setzen, immer wieder an all das Üble und Fragwürdige erinnert zu werden, das man Luther zuschreiben kann: Ein halbherziger Fortsetzer mittelalterlicher Mystik sei er gewesen, ein weggelaufener Mönch, der seine Gelübde gebrochen habe, ein Fürstenknecht, Fälscher und Lügner, der böswillig die Einheit der Kirche zerstört habe, ein hasserfüllter Polemiker, der bar jeder Selbstkontrolle gegen den Papst, die Juden, die Türken, die Bauern geifert hätte.

Für fast all das lassen sich Belege anführen, nichts ist ganz falsch, und doch ist das Ganze das Gegenteil von richtig. Wer so schreibt, beschreib nicht, sondern wertet, und wer seine Wertung auf diese Punkte

beschränkt, bekommt weder Luther noch die Reformation in den Blick. Die ist nicht mit Luther gleichzusetzen, aber Luthers Bedeutung reduziert sich auch nicht auf das, was man ihm mit mehr oder mit weniger Recht anlasten kann und muss. Kein Revolutionär entspricht den Wunschvorstellungen derer, gegen die er revoltiert. Und jede Revolution hat Folgen, die das Erreichte zu zerstören drohen. Die Reformation ist da keine Ausnahme. Denn sie war eine Revolution – eine Revolution des Glaubens und kein bedauerlicher Kollateralschaden der Unfähigkeit eines hysterischen Mönchs, mit seinen Privatproblemen vernünftig umzugehen.

2. REVOLUTION DES GLAUBENS

Warum eine »Revolution des Glaubens«? Weil die Reformation – nach Luthers eigenem Verständnis, aber auch theologisch und nicht nur historisch betrachtet – nicht primär drauf zielte, Gesellschaft, Staat, Recht und Politik zu verändern, sondern zunächst und vor allem das Verhältnis der Menschen zu Gott. Triebkraft der protestantischen Reformationen des 16. Jahrhunderts war die befreiende Entdeckung, dass Gottes Verhältnis zu den Menschen anders ist, als man gemeint hatte. Das war das Erste, alles andere das Zweite. Deshalb konnte John Milton ein Jahrhundert später die Reformation ein Befreiungsereignis nennen, das nicht Luther, Zwingli oder Calvin zu verdanken sei, sondern Gott selbst.¹

Darüber kann man streiten, und Luther selbst war sich immer wieder unsicher, ob in all dem, was er da ausgelöst hatte, wirklich *Gott* am Werk war. Aber man muss schon von *Gott* und nicht nur von dem reden, was Menschen sich unter Gott vorstellen, um den existenziellen Ernst des Problems zu erfassen. Gottesvorstellungen sind immer historisch bedingt und kulturell imprägniert. Auch die der Reformatoren. Gott aber ist das nicht. Wer theologisch von Gott sprechen will, muss irgendwann den historischen Berichterstattermodus verlassen und von Gott ohne jedes Anführungszeichen reden, also nicht nur Gottesverständnisse aus Geschichte und Gegenwart zitieren, sondern von dem spre-

¹ Vgl. G. Horner, *The Heresy of John Milton, Calvinist: Reforming the Puritan Poet with Historical Theology* (Diss. Claremont 2017), 234-237.

chen, den diese zu verstehen suchen. Der Glaube richtet sich ja nicht auf ein Verständnis Gottes, sondern mit Hilfe eines Verständnisses auf Gott. Und eine Glaubensrevolution ist nicht nur die Veränderung eines überkommenen Verständnisses von Gott, Welt und Mensch oder der Umbau eines religiösen Gedankengebäudes (obwohl sie das immer auch ist), sondern die existenzielle Neuausrichtung des Lebens an Gottes Gegenwart. Glaubensrevolutionen werden erlitten, nicht erdacht, erlebt und nicht ersonnen. Sie verändern das Leben, und nicht nur, wie man das Leben versteht, und sie tun es, indem sie aufdecken, wie Gott Menschen in ihrem Leben gegenwärtig ist: als schöpferische Liebe, die sich schafft, worauf sie sich richtet, und daher immer schon am Werk ist, wenn man sie bemerkt oder bestreitet, sich auf sie besinnt oder sie ignoriert. Gott ist seiner Schöpfung als Liebe gegenwärtig. Und weil es keine Liebe gibt, die nicht wirkt, und kein Wirken Liebe ist, wenn es nicht Übel beendet und Gutes schafft, ist Gott seiner Schöpfung als Kraft der Veränderung zum Guten gegenwärtig, die das, was ist, zu dem verwandelt, was es als Gottes Schöpfung sein kann und sein soll.

3. REFORMATORISCHE THEOLOGIE

Die Reformatoren haben entschieden und kompromisslos alle theologischen Themen von dieser schöpferischen Gegenwart Gottes her durchdacht und entfaltet. Nur *coram deo* gibt es auch ein Leben *coram seipso* und *coram mundo*. Nur als *cognitio dei* gibt es auch eine theologische *cognitio hominis* und *cognitio mundi*, nicht umgekehrt.² Man

2 Die theologische Doppelformel der *cognitio dei* und *cognitio hominis*, die sich nicht nur bei Calvin, sondern auch bei Luther und Zwingli findet (vgl. G. Ebeling, *Cognitio Dei et hominis*, in: Ders., *Lutherstudien* Bd. I, Tübingen 1971, 221-272), wird missverstanden, wenn sie neuprotestantisch von der *cognitio* als menschlicher Aktivität her als *cognitio hominis* der *cognitio dei* und der *cognitio hominis* gelesen und konstruiert wird. Die *cognitio dei* wird dann zum Implikat der *cognitio suiipsius* und das Denken Gottes subjektivitätstheoretisch fundiert und entfaltet. Für Luther war es gerade umgekehrt: Die *cognitio hominis* ist immer ein Explikat der *cognitio dei*. Allerdings so, dass diese nicht richtig verstanden wird, wenn sie nicht zugleich als *cognitio hominis* entfaltet wird. Denn wie man Gott nicht recht kennt, wenn man nicht weiß, wie er an und für uns Gutes wirkt, so kennen wir uns nicht recht, wenn wir uns nicht als die verstehen, an denen Gott baut. In diesem Sinn kann Luther das Geschäft der Theologie präzise bestimmen: »Cognitio

kann nicht von sich oder der Welt her auf Gott hin denken, weil man so nie bei Gott ankommt, sondern nur seine Vorstellungen Gottes ausarbeitet und damit ständig bei sich und in der Welt bleibt. Man muss vielmehr von Gott her auf sich selbst und die Welt hin denken, weil man nur so in der Spur Gottes bleibt und alles im Licht der Gegenwart Gottes zu sehen und zu verstehen vermag.

Von Gott her denkt man, wenn man darauf achtet, wie Gott im Leben von Menschen und in der Geschichte der Welt am Werk ist. Die Menschen sind nicht nur das, was wir erfahren und zu kennen meinen, sondern die, an denen Gott baut. Und die Welt ist nicht nur der komplexe und vielschichtige Ereigniszusammenhang, dessen Gesetzmäßigkeiten wir erforschen, sondern das, was Gott durch die wirksame Gegenwart seiner Liebe zu seiner guten Schöpfung verändert. Deshalb findet man Gottes Gegenwart nicht neben oder zusätzlich zu anderem in der Reihe der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Ereignisse, sondern in und mit allem, was möglich und was wirklich ist. Nichts ist ohne Gott, aber ohne Gott merkt auch niemand, dass es so ist. Gottes Gegenwart erschließt sich nur, wenn die eigene Gegenwart zum Resonanzraum der Gegenwart Gottes wird, weil Gottes Gegenwart sich in unserer je eigenen Gegenwart durch sich selbst als Gottes Gegenwart zugänglich macht.

Wo das geschieht, wird sie als die sich selbst vergegenwärtigende letzte Gegenwart einsichtig, die allem vorausgeht und zugrunde liegt, was so ist, dass es auch nicht sein könnte. Wenn man sich an dieser letzten Gegenwart ausrichtet, erfährt man nicht nur mitten im Leben den

dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica. Et ita cognitio dei et hominis, ut referatur tandem ad deum iustificantem et hominem peccatorem, ut proprie sit subjectum Theologie homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator.« (M. Luther, Ennarratio Psalmi LI (1532), WA 40,2; 327,11–328,2; vgl. J. E. Brush, Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Luthers Verständnis des 51. Psalms, Tübingen 1997). Diese *cognitio dei* ist kein Implikat der *cognitio suiipsius*, sondern hat ihre Pointe darin, dass sie Gott so kennt, wie Gott selbst sich kennt, indem sie Gottes *cognitio suiipsius*, die im Wort (Jesus Christus) manifest wird und sich durch den Geist unserem Geist vermittelt und erschließt, in seinem Wirken an und für uns zum Ausdruck kommen sieht und in diesem Sinn als unsere *cognitio dei et cognitio hominis* entfaltet. Gott zu kennen, heißt Gott so zu kennen, wie Gott selbst sich kennt. Wie Gott sich selbst kennt, zeigt sich daran, wie er an uns und seiner Schöpfung Gutes wirkt. Deshalb kennen wir Gott dann so, wie Gott selbst sich kennt, wenn wir uns als die erkennen, an denen und für die Gott Gutes wirkt.

Tod, sondern entdeckt mitten im Tod das Leben. Gott ist überall dort zu finden, wo wir sind, im Übel und Leiden, im Freuen und Feiern, im Leben und im Tod. Aber nicht überall, wo Gott ist, wird Gott auch gefunden, sondern nur dort, wo er sich selbst finden lässt. Wo das geschieht, wird deutlich, dass die Grenzen unseres Lebens nicht die Grenzen der Gegenwart Gottes sind, weil alles Endliche in die Unendlichkeit seines schöpferischen Wirkens eingebettet ist. Alles Endliche lässt sich auf das Unendliche hin überschreiten, aber Gottes Unendlichkeit kann nur auf sich selbst hin überschritten werden. Sie ist die letzte Gegenwart, die man nicht hinter sich lassen kann, ohne bei ihr anzukommen, und die man nicht bestreiten kann, ohne sie in Anspruch zu nehmen. Gottes Gegenwart ist das Erste und Letzte, das allem anderen vorausgeht und nachfolgt, nicht das erste oder letzte Glied in der Reihe der Geschöpfe, sondern das Einzigartige und Nichtintergehbare, ohne das es keine Reihe von Geschöpfen geben könnte und geben würde. Nichts ist ohne sie, alles ist durch sie, aber sie ist durch nichts, was sie nicht selbst wäre. Bei ihr muss man daher anfangen, wenn man das denken will, was wir »Gott« nennen, und an ihr muss man sein Leben ausrichten, wenn man das nicht ausblenden will, was man nie als solches erfährt oder erfahren kann, aber ohne das man nichts erfahren könnte und erfahren würde, weil man ohne es nicht leben würde und leben könnte.

4. REVOLUTION DER CHRISTLICHEN DENKUNGS- UND LEBENSART

Indem die Reformatoren das ganze menschliche Leben und Denken, Erfahren und Leiden, Vorstellen und Tun auf diese letzte Gegenwart hin ausrichteten, revolutionierten sie die christliche Denkungsart und leiteten eine Umgestaltung der christlichen Lebensart ein, deren Auswirkungen bis in die Gegenwart andauern. Sie begriffen Gottes Präsenz als Präsent, das Leben als Gabe und das Heil als Geschenk, die sich ganz und ausschließlich dem verdanken, der sie gibt und wirkt. Als Ausfluss und Überschuss der Liebe Gottes sind diese Gaben eine unerschöpfliche Ressource des Guten, das allen zugute kommt. Unbeschadet aller Differenzen sind Menschen darin gleich, dass Gott Gutes für sie wirkt. Niemand kann für sich und in seinem Leben Besseres erhoffen. Die reforma-

torische Revolution der christlichen Denkungsart resultiert so in einer evangelischen Lebensart, die alles Gute von Gott erhofft, das ganze Leben auf die Gegenwart von Gottes Liebe ausrichtet und die Schöpfung als Resonanzraum der göttlichen Liebe versteht.

Diese evangelische Lebensart lässt sich in allen christlichen Traditionen finden. Sie ist kein protestantisches Privileg, sondern kann dort ebenso verfehlt oder gelebt werden, wie in anderen christlichen Traditionen. Ein evangelisches Leben ist ein Leben, das durch das Evangelium orientiert ist, sich also in der Sinnform des Glaubens vollzieht, der sich dem Evangelium verdankt. Ein solches Leben kann sich im Christentum überall finden, es kann aber das Leben von Menschen faktisch auch dort prägen, wo diese es gar nicht so nennen würden oder könnten.

Auf der einen Seite gilt daher: Nicht überall, wo das Evangelium das Leben bestimmt, bestimmt es auch das Denken, und das aus verschiedenen Gründen. Vielleicht hat man noch nicht begonnen, darüber nachzudenken. Oder man lebt in einer Kultur, die ganz andere Ausdrucks-, Sprach-, Sinn- und Denkformen hat. Entscheidend ist, dass und wie das Leben in Gottes Gegenwart durch Gottes Gegenwart bestimmt wird, auch wenn das nicht reflektiert wird und nicht mit christlichen Sprach- und Denkfiguren zur Sprache gebracht wird bzw. werden kann. Die Wirkkraft von Gottes Gegenwart ist nicht daran gebunden, dass sie christlich zur Sprache kommt. Das Christentum dagegen bringt mit dem, was es von und über Gottes Gegenwart sagt, das zur Sprache, was auch dort wirkt, wo es nicht so bzw. gar nicht zur Sprache gebracht wird.

Auf der anderen Seite gilt aber auch: Nicht überall, wo das Evangelium das Denken bestimmt, bestimmt es auch das Leben, und auch das in mehr als einer Weise. Das Leben kann durch die Denkform, in der man sich orientiert, mehr oder weniger deutlich bestimmt sein auf der ganzen Skala von gar nicht bis ganz und gar. Es gibt dichte Lebensformen, in denen die Denkorientierung alle Lebensvollzüge bestimmt, und es gibt diffuse Lebensformen, in denen die Denkorientierung manchmal oder in bestimmten Bereichen, aber nicht überall und nicht immer in derselben Konsequenz und Tiefe konkretisiert wird. Man kann manchmal oder in manchen Hinsichten ein christliches Leben führen und manchmal oder in anderen Hinsichten nichts dergleichen tun. Es genügt nicht, zu wissen, was wahr ist, um es auch zu tun. Und es genügt nicht, das Rechte zu denken, um auch recht zu leben.

Die Denkform des Evangeliums und die Lebensform des Evangeliums sind daher beide in den Blick zu nehmen. Dass und wie sie sich entsprechen, versteht sich nicht von selbst. Beide gehören zur Sinnform gelebten Glaubens, den es ohne das Evangelium nicht gäbe. Beide prägen die christliche Lebenspraxis, als denkender Glaube und als gelebter Glaube, als intellektuelle Bemühung und als existenzieller Vollzug. Beide tun es aber auf verschiedene Weise. Das Denken – im weiten Sinn des Reflektierens, Imaginierens, Vorstellens und Urteilens – distanziert vom konkreten Lebensvollzug und geht über die jeweilige Wirklichkeit des Lebens hinaus, indem es Möglichkeiten erkundet, die das je wirkliche Leben als Überschuss übersteigen. Das Leben wiederum bindet das Denken in umfassendere Prozesse und Wirklichkeitszusammenhänge ein, zu denen das Denken auch dann gehört, wenn es ihnen gegenübertritt oder von ihnen abstrahiert und für sich thematisiert wird. Wie das Denken das Leben auf das Mögliche hin öffnet, so bettet das Leben das Denken in das Wirkliche ein. Im Denken geht es um die kreative Erschließung des Möglichen, im Leben um die konkretisierende Verdichtung des Wirklichen. Beide Momente markieren verschiedene Dimensionen der Dynamik des Lebens, und beide prägen auch das Glaubensleben.

5. DENKFORMEN UND LEBENSFORMEN

Theologie erkundet Voraussetzungen, Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen der Lebens- und Denkformen des Glaubens, der sich dem Evangelium verdankt. Sie ist die Kunst, durch Klärungen im Denken mögliche oder faktische Unklarheiten im Leben aufzudecken, um sie vermeiden zu können, und durch Abbau von Unklarheiten im Denken auf Klarheiten aufmerksam zu machen, die sich im Vollzug des Lebens leicht übersehen lassen.

Denkformen sind Orientierungssysteme, die anhand von Unterscheidungen aufgebaut werden, die einem helfen, sich im Blick auf bestimmte Fragen im Denken zu orientieren. Unterscheidungen werden von einem bestimmten Gesichtspunkt her gesetzt, und die Grundunterscheidungen bestimmen die Richtung, in der durch weitere Unterscheidungen Bestimmtheit im Denken erzeugt werden kann. Der Grundgesichtspunkt der evangelischen Denkform ist die absolute Prio-

rität, die im christlichen Glauben Gott eingeräumt wird, und zwar nicht nur als dem absoluten Prius alles geschöpflichen Seins, sondern so, wie er durch seine Gegenwart im Leben seiner Geschöpfe für diese und durch diese wirksam ist. Orientierung an Gott im Denken ist Orientierung am Modus der schöpferischen Gegenwart Gottes, also Orientierung daran, *wie* Gott im Leben seiner Geschöpfe am Werk ist. Orientierung an Gottes Gegenwart im Leben dagegen führt zu Unterscheidungen, die im jeweiligen biographischen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontext getroffen werden und sich als Modifikationen des jeweils Gegebenen zu einer je konkreten geschichtlichen Lebensform des Christseins verdichten. Christlich ist diese Lebensform, wenn und insofern sie sich daran orientiert, wie Gottes Gegenwart durch Jesus Christus und das Wirken des Geistes im Leben der Geschöpfe konkretisiert und für menschliches Verstehen verdeutlicht wird. Das geschieht unter geschichtlichen Bedingungen in immer wieder anderer Weise, so dass von den christlichen Lebensformen nur im Plural gesprochen werden kann.

Das gilt auch für die evangelische Lebensform, die das Christliche dadurch konkretisiert, dass sie das Leben am Evangelium orientiert und damit an dem, wie Gott seine schöpferische Gegenwart durch Jesus Christus und seinen Geist im Leben von Menschen zur Wirkung und verständlich zur Geltung bringt. Diese Lebensform des Evangeliums entfaltet die Denkform des Evangeliums. Durch die Erkundung von Alternativen im Denken werden mögliche Alternativen im Leben erhellt mit dem Ziel, Irrwege und Abstürze im Leben zu vermeiden und positive Gestaltungen christlichen Lebens in der Gegenwart möglich und wahrscheinlicher zu machen. Das theologische Denken ist daher an jedem Punkt praxisorientiert, und das christliche Leben sucht von sich aus nach Klärung der Unterscheidungen, an denen es sich orientieren muss, um seine Ausrichtung an der Gegenwart Gottes in der Bestimmung, im Modus und in der Gestaltung der gemeinsamen und individuellen Lebensvollzüge der Christen³ zur Geltung zu bringen.

3 Ich spreche im Folgenden durchgehend von »Christen« und nicht von »Christen und Christinnen«, weil »Christ« theologisch den Menschen des neuen Lebens bezeichnet und »Mensch« im Deutschen (bislang) als Integralbezeichnung für Männer und Frauen verwendet wird. Solange es keine Menschinnen gibt, gibt es auch keine Christinnen.

Das reformatorische Denken hat durch radikale Zuspitzung christlicher Einsichten dazu einen theologischen Horizont eröffnet, der noch lange nicht abschließend erkundet ist. Die folgenden Überlegungen sind Versuche, die Fruchtbarkeit dieser theologischen Neuorientierung an zentralen Punkten exemplarisch aufzuzeigen.

II

DIE REFORMATION ALS REVOLUTION DES GLAUBENS

1. DIE REFORMATION ALS HISTORISCHES EREIGNIS

Warum sollte man Jahr für Jahr an ein Ereignis erinnern, das sich in diesem Jahr vor über einem halben Jahrtausend ereignet hat? Auf diese Frage wird meist eine historische Antwort gegeben. »Die protestantische Reformation ist ein zentrales Ereignis in der Geschichte des Christentums, und die wichtigen Themen, die sie damals aufgeworfen hat, sind auch heute noch in verschiedenen Formen aktuell.«⁴ Oder wie Pannenberg schon vor Jahrzehnten schrieb: »[O]hne Reformation keine Kirchenspaltung, keine konfessionellen Religionskriege, kein säkularer Staat, kein religiöser Pluralismus, keine Beschränkung der Religion auf die Privatsphäre und kein religiöser Individualismus, zumindest nicht als beherrschende Erscheinung eines Zeitalters.«⁵

Verteidiger und Kritiker der Reformation können eine solche Sichtweise der historischen Tatsachen teilen, zumindest in groben Zügen. Während Protestanten aber dazu neigen, die Errungenschaften der Reformation bei allen kritischen Vorbehalten als wichtige Einsichten zu feiern (die Entdeckung des individuellen Gewissens und der eigenen Verantwortung, die Anfänge der Religionsfreiheit, der Übergang vom religiösen Kult zur sittlichen Praxis, die Wende von gottgegebenen Gesetzen zu menschengemachten Regeln),⁶ beklagen Katholiken bis

4 »The Protestant Reformation is a pivotal event in the history of Christianity, and the momentous issues it raised then still echo in different forms today«. Young-Ho Chun, Letter of invitation to the 5th Biennial Conference of the East/West Theological Forum, June 15–17, 2017: The Protestant Reformation Then and Now: Lessons from the Past, Challenges of the Present, Prospects for the Future.

5 W. Pannenberg, Reformation zwischen gestern und morgen, Gütersloh 1969, 14.

6 Vgl. F. W. Graf, Ist Luther der erste Aufklärer, der erste moderne Mensch? NZZ 1.4.2017 (<https://www.nzz.ch/feuilleton/500-jahre-reformation-ist-er-der-erste-aufklaerer-der-erste-moderne-mensch-ld.154546?reduced=true>); E. Gräb-Schmidt,

heute die beabsichtigten oder unbeabsichtigten Folgen der Reformation (den Zusammenbruch der mittelalterlichen Weltordnung, die Auflösung der kulturellen Harmonie von Glaube und Vernunft, Kirche und Staat, religiöser und weltlicher Macht im Westen, einen Hyperpluralismus der Glaubensüberzeugungen, den Aufstieg des Individualismus, Säkularismus, Atheismus und Relativismus, den Niedergang organisierter Religion, den Zerfall der Metaphysik und den Verlust des Glaubens an absolute Werte und das ewige Leben, den Triumph des Kapitalismus und der Konsumkultur).⁷

Beide Seiten stehen allerdings vor der Herausforderung zu zeigen, warum die protestantische Reformation für die genannten Entwicklungen verantwortlicher sein sollte als etwa der Aufstieg der Nationalstaaten, die Verbreitung des Buchdrucks, die Entdeckung Amerikas, die Anfänge der westlichen Eroberung der Erde oder die Entstehung von Handelsbanken und internationaler Hochfinanz und deren Einfluss auf die Politik in Europa. Wird die Reformation als historisches Ereignis betrachtet, dann muss man konsequent historisch sein. Man muss sie dann als eine Folge der ihr vorangehenden geschichtlichen Entwicklungen verstehen und spätere geschichtliche Entwicklungen in Europa und darüber hinaus als Ereignisse begreifen, die allenfalls zum Teil, aber niemals ausschließlich und vollständig durch die Reformation bedingt sind.

Die protestantische und die katholische Geschichtswissenschaft haben seit geraumer Zeit aufgehört, die Reformation und ihre beabsichtigten oder unbeabsichtigten Folgen nur zu feiern oder nur zu beklagen. Es gab nicht nur eine, sondern eine ganze Reihe protestantischer Reformationen (nicht nur in Wittenberg, Zürich, Genf, Kopenhagen, Lund, Uppsala und London, sondern auch in Straßburg, Münster, Ulm, Nürnberg, Schwäbisch Hall, Bern und vielen anderen Städten und Ländern), und die protestantischen Reformationen des 16. Jahr-

Freiheit und Selbsterkenntnis – Zur Bedeutung der Buße in der Anthropologie Luthers, ThLZ 143 (2018), 571–588.

7 B. S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge, Mass. 2012; Kurt Kardinal Koch, *Wie das Reformationsgedenken in ökumenischer Gemeinschaft begehen? Impulse aus dem theologischen Denken Wolfhart Pannenburgs*, in: G. Wenz (Hrsg.), *Pannenberg Lectures 1*, München 2015, 21–47; I. U. Dalferth (Hrsg.), *Reformation und Säkularisierung*, Tübingen 2017.

hunderts waren nichts Einzigartiges, sondern Teil einer Reihe von Reformen und Reformversuchen in der Kirche des Westens vom frühen Mittelalter bis zum Konzil von Trient und darüber hinaus. Historisch kann von der Reformation nur dann im Singular geredet werden, wenn man die komplexe Signatur einer ganzen historischen Epoche meint, die lange vor dem 16. Jahrhundert begonnen hat und weit darüber hinaus fortwirkte.

Doch für diesen historisierenden Zugang ist ein Preis zu zahlen. Je historischer unsere Linse ist, desto weniger scheinen wir in der Lage zu sein, die Eigentümlichkeiten der Reformation des 16. Jahrhunderts zu sehen, und desto schwieriger wird es, das, was wir mit dem Begriff der Reformation meinen, genau zu fassen. Wenn es aus historischer Sicht überhaupt etwas gibt, was das Gedenken an die Reformation rechtfertigt, dann ist es die Bedeutung ihrer kirchlichen, politischen, sozialen, kulturellen, juristischen Auswirkungen, wie auch immer man diese beurteilen mag. Aber diese Wirkungen setzen historische Entwicklungen fort, die lange vor dem 16. Jahrhundert begonnen haben und sich nicht nur auf die Reformation zurückführen lassen.

Als komplexes historisches Ereignis ist die protestantische Reformation tief eingebettet in die historischen Entwicklungen des mittelalterlichen Europa, die Reformbewegungen in der Westkirche seit dem 11. Jahrhundert, den Machtkampf zwischen Konziliarismus und Papsttum um die höchste Autorität in der Kirche, den Kampf gegen den Islam, die Kreuzzüge und den Zusammenbruch von Byzanz, die mystischen, monastischen und apokalyptischen Bewegungen, den Aufstieg der Universitäten und scholastischen Theologien, den theologischen Wandel von der thomistischen *via antiqua* zur occamistischen *via moderna*, die humanistische Rückkehr zu den Quellen und die Modernisierung der universitären Bildungseinrichtungen, die Wiederentdeckung der Pracht und des Potenzials des Menschen in der Renaissance, den Aufstieg der Nationalstaaten und der frühkapitalistischen Ökonomien. Es handelte sich um ein historisches Ereignis mit tiefgehenden historischen Wurzeln und weitreichenden geschichtlichen Folgen. Je nachdem, wie man diese Folgen einschätzt und beurteilt, neigt man dazu, die Reformation zu feiern, oder sieht nicht den geringsten Grund, das zu tun.

2. DIE REFORMATION ALS SPIRITUELLES EREIGNIS

Doch bei allen wichtigen Einsichten, die wir der historischen Reformationsforschung der vergangenen Jahrzehnte verdanken, ist diese Forschung eigentümlich unergiebig, wenn es darum geht, die theologische Dynamik der Reformation zu verstehen und zu würdigen. In Deutschland (und nicht nur da) dominieren Historiker die öffentliche Debatte, während die theologischen Stimmen auf die Kirchen beschränkt sind und keine besondere Aufmerksamkeit in der nichtkirchlichen Öffentlichkeit erhalten.

Deshalb werde ich im Folgenden anders vorgehen. Anstatt mich auf die jüngsten Forschungen zu den frühneuzeitlichen Reformationsbewegungen zu konzentrieren, werde ich versuchen, die Reformation als spirituelle Revolution zu verstehen. Darin lag ihre einzigartige Bedeutung im 16. Jahrhundert. Darum hieß es im 17. Jahrhundert, die Reformation sei nicht einfach geschehen, sondern hätte geschehen müssen, weil sie von Anfang an Gottes souveräne Absicht war – nicht Luther, Zwingli oder Calvin, sondern Gott sei die Reformation zu verdanken. Und das stellt auch heute die zentrale Herausforderung für eine theologische Auseinandersetzung mit der Reformation dar.

Aus theologischer Sicht ist die Reformation nicht nur als historisches Ereignis, sondern vor allem als spirituelles Ereignis zu würdigen. Auch ihre historische Bedeutung verdankt sich dieser spirituellen Bedeutung. Die protestantische Reformation im 16. Jahrhundert veränderte den Lauf der Geschichte, indem sie ein neues Verständnis von Gott und der menschlichen Existenz vor Gott eröffnete, das unsere Sichtweise auf die Welt, auf Gott und auf uns selbst veränderte. Man verfehlt den Sinn der protestantischen Reformation, wenn man ihre religiöse Bedeutung vernachlässigt, und man verfehlt ihre religiöse Bedeutung, wenn man die Reformation auf ihre historischen Auswirkungen reduziert, also auf die Reform der Kirche, die Auflösung von Orden und Klöstern, die Säkularisierung von Kircheneigentum, den Aufbau von Armenpflege in den Städten, die Bildung von Nationalstaaten oder die Wertschätzung der Alltagsarbeit in Familie und Beruf als einer ›Berufung‹ Gottes. All das ist zweifellos wichtig, aber es rechtfertigt kaum, zu Beginn des 21. Jahrhunderts ein Jubiläum zu feiern. Die evangelischen Kirchen gedenken der Reformation nicht nur als eines historischen Ereignisses der Vergangenheit, ohne das sie nicht das wären, was sie heute sind. Sie haben theo-

logische Gründe, der Reformation regelmäßig zu gedenken. Wenn wir diese Gründe verstehen wollen, müssen wir die Reformation nicht nur als ein historisches, sondern auch und vor allem als ein spirituelles Ereignis würdigen.

Ein spirituelles Ereignis ist ein Ereignis des Geistes, das unsere Beziehung zu Gott betrifft und nicht nur unsere Beziehung zu Ereignissen in der Welt. Es konkretisiert unsere Beziehung zum Schöpfer und wirft Licht auf unser Leben in Gottes Schöpfung, indem es die schöpferische, innovative und transformative Art und Weise manifestiert, in der Gottes Geist in der Schöpfung wirkt.⁸ Die Bezugnahmen auf Gott und Gottes Geist und die Unterscheidung zwischen den Beziehungen zum Schöpfer und den Beziehungen zur Schöpfung mögen für diejenigen, die Gott als nichts anderes als eine Fiktion des menschlichen Geistes betrachten, von geringem Interesse sein. Wenn wir aber Grund zur Annahme haben, dass menschliche Fiktionen Gottes unmöglich sind, wenn Gott nicht wirklich wäre, weil ihre Möglichkeit letztlich an Gott als der Wirklichkeit alles Möglichen hängt, dann müssen wir unterscheiden zwischen unseren Beziehungen zu dem, was ohne Gott nicht möglich und damit auch nicht wirklich wäre (der Welt), und zu dem, ohne den nichts Mögliches oder Wirkliches möglich wäre (Gott). Das erste sind die empirischen und historischen Beziehungen zu den Ereignissen in der Welt, das andere die spirituellen Beziehungen zu dem, ohne den es keine Welt der Ereignisse gäbe und niemand, der Beziehungen zu oder in dieser Welt hätte.

3. DIE REFORMATION ALS SPIRITUELLE REVOLUTION

Meine These ist nun allerdings nicht nur, dass die Reformation als spirituelles und nicht nur als historisches Ereignis zu verstehen ist, sondern dass sie als spirituelle Revolution zu würdigen sei. Das ist mehr als nur ein rhetorischer Wechsel des Ausdrucks. Wie Kurt Kardinal Koch, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, in den vergangenen Jahren mehrfach betont hat, müssen wir darauf achten, zwischen »Reformation« und »Reform« zu unterscheiden. In sei-

8 Vgl. K. Rahner, Löscht den Geist nicht aus, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 7, Einsiedeln 1966, 77–90.

nen frühen Jahren, so der Kardinal, war Luther »still living and acting within the community of the Catholic Church, seeking a thorough-going church reform but not a Reformation in the sense of a movement that would split the church«. ⁹ Doch was als Reform begann, endete in einer Revolte. Daher kann die spirituelle Bedeutung der Reformation nicht auf den Versuch einer Reform der Kirche beschränkt werden.

»[R]eform »can never have as its result that the reformed body is no longer identical with the one that was to be reformed; [...] For a reform bears on the concrete form of appearance and realization but not on the essence of what is to be reformed. Otherwise it would be a matter not of reform but of change of essence, which would make the body to be reformed into something else than it was before. The word »reform« implies that the church has lost its original form and is seen in a deformed state, so that it must find again its original and authentic form, and that consequently true remembrance consists in a thinking back to the original that is at the same time considered normative. Church reform is in its basic sense reform, namely recovery and winning back of the true form of the one church [..., a] reconquest of the original, the essential, and the authentic [...]. Is the 16th century Reformation to be understood as church reform in this sense, or did it not rather lead much more radically to a change of essence?« ¹⁰

Die Frage ist rein rhetorisch. Wenn die wahre und wesentliche Form der Kirche in der »sacramental-eucharistic and episcopal basic structure of the church« ¹¹ besteht, dann ist klar, dass die franziskanischen und dominikanischen Bettelorden viel bessere Beispiele wahrer Kirchenreform sind als die protestantischen Reformationsbewegungen des 16. Jahrhunderts, weil sie »did not aim so much to found new orders as to renew the church from within«. ¹² Sie blieben bei der Herde und versuchten, die Kirche zu reformieren, ohne die Hierarchie in Frage zu stellen. Das ist die einzig akzeptable Form der Kirchenreform für Kardinal Koch. Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts taten das nicht. Sie gingen von der Reform zur Revolte über, lösten sich (so Kardinal Koch) von der katholischen Tradition und führten »a completely new ordering of

9 Kurt Kardinal Koch, *The Reformation in the Ecumenical Outlook of the Catholic Church*, JM] 71 (2017), 3–21, 5.

10 A. a. O., 9.

11 A. a. O., 10.

12 A. a. O., 7.