

Reformation als Transformation?

Herausgegeben von
VOLKER LEPPIN und
STEFAN MICHELS

*Spätmittelalter, Humanismus,
Reformation*
126

Mohr Siebeck

Spätmittelalter, Humanismus, Reformation

Studies in the Late Middle Ages,
Humanism, and the Reformation

herausgegeben von Volker Leppin (Tübingen)

in Verbindung mit

Amy Nelson Burnett (Lincoln, NE), Johannes Helmrath (Berlin),
Matthias Pohlig (Berlin), Eva Schlotheuber (Düsseldorf),
Klaus Unterburger (Regensburg)

126



Reformation als Transformation?

Interdisziplinäre Zugänge zum
Transformationsparadigma als
historiographischer Beschreibungskategorie

Herausgegeben von
Volker Leppin und Stefan Michels

Mohr Siebeck

Volker Leppin, geboren 1966; Studium der Ev. Theologie; 1994 Promotion; 1997 Habilitation; 2000–2010 Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Jena; 2010–2021 Lehrstuhlinhaber für Kirchengeschichte in Tübingen; seit 2021 Horace Tracy Pitkin Professor of Historical Theology an der Yale Divinity School.

Stefan Michels, geboren 1986; 2009–2015 Studium der Ev. Theologie; 2020 Promotion; seit 2020 Wiss. Mitarbeiter am Seminar für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

ISBN 978-3-16-161276-3 / eISBN 978-3-16-161277-0

DOI 10.1628/978-3-16-161277-0

ISSN 1865-2840 / eISSN 2569-4391 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation)

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

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

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

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Vom 22.–24. Februar 2019 fand in Tübingen eine Tagung unter dem Titel „Reformanda sive transformanda“. Transformationen als Deutungsmodell der Reformation“ statt. Vorausgegangen waren lange Gespräche zwischen den beiden Herausgebern dieses Bandes über die Frage, wie der Begriff der „Transformation“ als Deutungskategorie der Reformation gebraucht und geschärft werden könnte.

Der Dialog wurde durch die anwesenden Referentinnen und Referenten ausweitert und so um vieles facettenreicher gestaltet. Wir danken daher in erster Linie den Referenten und Referentinnen sowie auch den Teilnehmenden einer Podiumsdiskussion, die auf den Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Jubiläumsfeierlichkeiten blickte. Die Tagung haben wir als rundum inspirierend wahrgenommen – und freuen uns, nun die meisten Beiträge der Öffentlichkeit übergeben zu können. Damit kann sich die Diskussion noch einmal ausweiten. Der hier vorliegende Band stellt bewusst nicht eine geschlossene, von allen Beitragenden geteilte Theorie vor, sondern trägt aus unterschiedlichen Perspektiven Überlegungen zur Thematik der Transformation bei. Wenn er so dazu beitragen kann, diesen Begriff künftig zur Beschreibung der Reformation nicht nur häufiger, sondern auch differenzierter zu gebrauchen als bislang, hat der Band sein Ziel erreicht.

Die endgültige Redaktion des Bandes lag in den Händen von Mathea Willmann. Ihr danken wir für alle Mühe und Sorgfalt sehr herzlich, ebenso dem Verlag für seine gewohnt zuverlässige Begleitung.

Tübingen / Mainz, in der Fastenzeit 2021

*Volker Leppin und
Stefan Michels*

Inhaltsverzeichnis

Volker Leppin / Stefan Michels

Einleitung 1

1. Perspektiven

Ulrich H.J. Körtner

„Siehe, ich mache alles neu!“ Reformation als eschatologisches
Geschehen – jenseits von Reform und Transformation 11

Jörn Ahrens

Transformation – Eine kultursoziologische Perspektive 25

Volker Leppin

Transformation – Ein Modell zur Bestimmung von Kontinuität im Wandel 43

Wolf-Friedrich Schäufele

Christentumsgeschichte als Transformationsgeschichte 61

Ute Gause

Transformation statt Reformation als „sanfte Signatur“?
Eine Erörterung 71

Johannes Helmroth

Das Berliner Konzept „Transformationen der Antike“
Kann es für die Reformationsforschung taugen? 83

2. Konkretionen

Matthieu Arnold

Die Straßburger Reformation: Eine Transformation? 115

Inken Schmidt-Voges

Reform(ation) in der Transformation

Ehe, Haus und Familie vom 15. bis 17. Jahrhundert 131

Anna Pawlak

Klagende Bilder

Der Bethlehemitische Kindermord in der niederländischen Kunst der

Frühen Neuzeit 155

Thomas Schipperges

Luther und die Geige

Transformationen zu Genesis 4,21–22 183

Stefan Michels

Taktvolle Christologie

Zur Aneignung der Lehre Luthers von der Idiomenkommunikation im

Weihnachtsoratorium Johann Sebastian Bachs 205

Friedrich Vollhardt

Bußtheologie für Laien?

Die Jenseitsvision in der Literatur des Spätmittelalters und der

Reformationszeit 225

Jörg Robert

Reformation und Literaturreform

Spracharbeit, Purismus und Poetik im 16. und 17. Jahrhundert (Luther,

Clajus, Opitz) 259

Liste der Beitragenden 275

Register

Bibelstellen 277

Namen 278

Orte 284

Einleitung

Volker Leppin / Stefan Michels

Als vor dem Reformationsjubiläum 2017 heftige Streitigkeiten zwischen Wissenschaftlern und der Evangelischen Kirche in Deutschland, aber auch innerhalb der Wissenschaft aufbrandeten, konnte man sich des Eindrucks nicht erwehren, hier werde viel Porzellan zerschlagen, ein Jubiläum mehr zerredet als zelebriert. Gewiss hätte man sich manche Kritik seinerzeit auch um ein paar Töne leiser, vielleicht auch konstruktiver vorstellen können – aber in der Rückschau aus mehreren Jahren wird doch auch deutlich, dass selbst der laut ausgetragene Streit in mancher Hinsicht sein Gutes hatte. Das gilt nicht nur mittelbar, weil die Auseinandersetzungen auch eine neue repräsentative Darstellung der Reformationsgeschichte hervorgebracht haben.¹

Es gilt auch ganz direkt, weil die Streitigkeiten deutlich gemacht haben, dass es bei der Befassung mit der Reformationsgeschichte, wie WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFELE in diesem Band hervorhebt, „nicht um abstrakte geschichtsphilosophische Grundsatzfragen geht“ (S. 69), sondern um Fragen, die auch Bedeutung für gegenwärtige Identität besitzen. Anhand der Typologie Friedrich Nietzsches formuliert, gibt es nicht allein einen monumentalischen oder antiquarischen Umgang mit der Geschichte, sondern auch einen kritischen.² Und letzterer bedeutet, wie Albrecht Beutel herausgestellt hat, für die Kirchengeschichte „Kirchengeschichtliches Urteilsvermögen als Ausdruck und Inbegriff theologischer Kompetenz“ zu entwickeln.³ Ein solches Urteilsvermögen besteht nicht in der Adaption vorgefaster dogmatischer Urteile auf die Geschichte, sondern darin, historische Beobachtungen und Analysen in das Zusammenspiel von „überlieferten (heiligen) Texten“, „geschichtlicher Traditionsbildung“, „lebensgeschichtlichen Erfahrungen und Überzeugungsbildun-

¹ KAUFMANN, THOMAS, Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation, München 32017.

² NIETZSCHE, Unzeitgemäße Betrachtungen II (Nietzsche, Friedrich, Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari, Berlin / New York 21988, 258,10–12).

³ BEUTEL, ALBRECHT, Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin, in: ders., Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte, Tübingen 1998, 1–27, 17.

gen“ sowie „kritischer Vernunft“ einzubringen, was Hermann Deuser als konstitutiv für theologische Autorität bestimmt hat,⁴ und die hieraus resultierenden Wechselwirkungen sensibel zu betrachten.

Historische Theoriebildungen sind – auch wenn sie außerhalb theologischer Fakultäten entwickelt werden – nicht einfach theologiefrei. Sie sind heuristisch von weltanschaulichen Perspektiven bestimmt, die ihrerseits implizit oder explizit zu theologischen Grundfragen Stellung nehmen, und sie können in ihrem Ergebnis von höchster Relevanz für die theologische Deutung der Gegenwart sein. Genau das war und ist offenkundig bei der Deutung der Reformation der Fall. Die Frage, ob sie von Gott gewirktes Befreiungsgeschehen oder die unglückliche Folge einer fehlgeleiteten Mönchsbiographie sei,⁵ wird man sich heute so nicht mehr stellen. Die Frage, wie neu die Reformation tatsächlich gewesen ist, hingegen schon; ULRICH KÖRTNER sieht den Begriff des „Neuen“ geradezu als „Schlüsselbegriff“ für eine theologisch angemessene Deutung des Geschehens im 16. Jahrhundert.

Man kann die Frage aber auch noch etwas subtiler stellen: nicht wie neu die Reformation gewesen sei, steht im Vordergrund der Verwendung des Begriffs „Transformation“ zur Beschreibung der Reformation, sondern die, *wie* die Reformation Neues gebracht habe. Das ist gewiss nicht unabhängig von der Frage nach der Radikalität und dem Grad der Neuheit der Reformation, aber der Zugriff ist eben doch ein anderer. Mit dem Begriff der „Transformation“ wird ein Modus der Veränderung beschrieben. Allein schon deswegen ist er weder geeignet noch intendiert, den Begriff der Reformation zu ersetzen – er ist stets auf dieses Phänomen bezogen, ganz gleich, ob man darin eine Epoche oder nur eine Übergangphase innerhalb einer langen Dauer von Entwicklungen sieht. „Reformation als Transformation“ ist präzise als Prädikativum zu verstehen, das die Reformation näherhin bestimmt und beschreibt. Daher wurde für die Veröffentlichung statt der missverständlicheren Überschrift der Tagung: „Reformanda sive transformanda“ dieser Titel gewählt.

Das damit intendierte Beschreibungsmodell ist dabei auch anders gelagert als der gelegentlich mit der Vorstellung von Transformation vermengte Begriff der Kontinuität. Dass die Einführung des Theoriemodells „Transformation“ in die reformationshistorische Debatte⁶ eng mit einer Betonung der Kontinuitäten verbunden war, liegt nicht allein an der unter anderem auch durch die klassische Abgrenzung mediävistischer Lehrstühle von frühneuzeitlichen in der

⁴ DEUSER, HERMAN, Kleine Einführung in die Systematische Theologie, Stuttgart 1999, 36f.

⁵ Klassisch hierfür: DENIFLE, HEINRICH, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, hg. v. Albert Maria Weiß, Mainz ²1906.

⁶ Gesammelt in: LEPPIN, VOLKER, Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation, Tübingen ²2018 (SMHR 86).

deutschsprachigen Geschichtswissenschaft mitgesetzte Lösung beider Zeitphasen voneinander. Es hat auch damit zu tun, dass in den Modellen, die die Reformation als Bruch mit dem Mittelalter beschreiben, ein starkes Moment von Reformation als radikale Änderung mit der Metapher des Bruchs – gelegentlich weicher: des Umbruchs – bereits bildlich mitgesetzt ist.⁷ Der Sache nach verzichtet sie ebenso auf ein reines Kontinuitätsmodell, wie in alle unterschiedlichen Spielarten stärker eruptiver Reformationsdeutungen längst auch Modelle der Kontinuität integriert sind. Der Vorteil des Transformationsmodells ist nun, dass es schon in seinem Präfix „trans“ einen Übergang impliziert, der der Sache nach ohne ein Miteinander von Kontinuität und Diskontinuität gar nicht zu denken ist.

Der unübersehbare Nachteil des sehr breit anwendbaren Transformationsbegriffs ist allerdings, dass dieser Breite der Verwendbarkeit eine theoretische Unschärfe eignet. Der Vorwurf, die Rede von „Transformation“ sage alles oder nichts, lässt sich nicht ganz leicht von der Hand weisen. Neben einzelnen Studien, die zur Schärfung der reformationshistorischen Verwendung des Begriffs beitragen,⁸ soll daher der vorliegende Band einer kritischen Evaluierung des Konzeptes, zum einen durch theoretische Perspektiven, zum anderen aber auch durch mehrere, vorwiegend kulturhistorische Konkretionen dienen. Der eine wie der andere Bereich dieses Bandes ist interdisziplinär angelegt, so dass in ihm Stimmen aus der Kirchengeschichte und Systematischen Theologie ebenso vertreten sind wie aus der Allgemeinen Geschichtswissenschaft, der Soziologie, Literatur-, Kunst- und Musikwissenschaft. Berndt Hamm hat für die Ulmer Reformation den Begriff der „Vielstimmigkeit“ geprägt⁹ – vielstimmig ist die folgende Aufsatzsammlung gewiss auch. Nur so kann ein theoretisches Konzept in Kritik, Differenzierung und Erprobung weiterentwickelt werden.

So macht schon gleich zu Beginn ULRICH KÖRTNER auf die Gefahr aufmerksam, dass das „Modewort“ Transformation dazu führen könnte, wesentliche Fragen nach den Subjekten des Geschehens in der Reformation elegant zu überspielen – und nennt neben Menschen und Institutionen als systematisch-theologisch „entscheidend“ (S. 25) die Frage nach dem Grad göttlicher Urheberschaft. Diese Frage ist für übliche historische, auch für theologisch verankerte kirchenhistorische Arbeit, gelinde gesagt ungewohnt. Und sie ist mit einem Transformationsbegriff schwer zu verbinden, dem wie JÖRN AHRENS mit Verweis auf Karl Polanyi ausführt, immer ein starkes Moment der Kontingenz

⁷ Prominent in: MOELLER, BERND (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationgeschichte 1996, Gütersloh 1998 (SVRG 199).

⁸ MICHELS, STEFAN, *Testes veritatis. Studien zu Transformationen des Vorreformatischen in der Reformationszeit*, Diss. Marburg 2020.

⁹ Siehe LEPPIN, VOLKER / LITZ, GUDRUN / SCHENK, SUSANNE (Hg.), *Vielstimmige Reformation in den Jahren 1530–1548*, Ulm 2018.

eignet. Ungewohnt ist es für historische Arbeit auch, über Ontologie nachzudenken. Körtner aber erinnert daran, dass gerade wegen der oben angesprochenen Zusammenhänge zwischen historischer Rekonstruktion und aktueller Gegenwartsdeutung auch anthropologische und ekklesiologische Fragen mit einer solchen Theoriebildung tangiert sind. Insbesondere ist zu bedenken, ob als Folgen verschiedener Transformationsprozesse von der einen oder den vielen Kirchen zu sprechen ist – eine Frage, in welcher sich wiederum systematisch-theologische Überlegungen aufs Engste mit der Deutung der Konfessionen in historischer Perspektive berühren.

Zu deren Verständnis kann, wie der Kulturosoziologie JÖRN AHRENS zeigt, eine allgemeine Theorie der Transformation helfen, zumal Ahrens durchaus auch den von Körtner stark eingebrachten Begriff einer *substantia* andeutungsweise aufnimmt, wenn er Transformation als „Vorgang einer irreduziblen, substantiellen Veränderung gesellschaftlicher Realität“ beschreibt (S. 44). Bemerkenswert, und für eine spezifische Verwendung, wie sie in der Reformationsgeschichte angestrebt wird, nicht ganz unproblematisch, ist seine klare These, dass „Transformation viel eher der Normalfall, denn ein Sonderfall kulturellen und sozialen Geschehens“ sei (S. 29). Als Ausnahme hingegen charakterisiert Ahrens solche Vorgänge, in welchen Transformationsprozesse schon von den handelnden Akteuren als solche identifiziert werden – diese Beobachtung ist für die reformationshistorische Forschung nun insofern von herausragender Bedeutung, als es außer Zweifel steht, dass die Akteure der reformatorischen Bewegung sich zu großen Zeiten in einer Situation rapider Änderung, vielfach der Endzeit selbst sahen. In diesem Sinne also wäre die Reformation, verbunden mit dem Tempo des Geschehens, auch bei einer Beschreibung als Transformation doch auch als deren Sonderfall zu deuten, ein Sonderfall, den Ahrens mit dem in der Reformationsforschung allerdings nicht mehr sehr populären Begriff der „Krise“ verbindet.

Ahrens macht auch deutlich, dass insbesondere die politikwissenschaftliche Transformationstheorie nicht ohne Teleologie auskommt, da sie sich vornehmlich auf die Beschreibung und Erklärung von Demokratisierungsprozessen nach dem Zusammenbruch autoritärer Staaten ausrichtet. Eben die Möglichkeit, ohne – in diesem Falle theologische – Teleologie auszukommen, sieht allerdings VOLKER LEPPIN als einen der großen Vorteile des Beschreibungsbegriffs „Transformationen“, unter denen für ihn jedoch entscheidend die Möglichkeit ist, die Komplexität reformatorischen Geschehens mit ihrer normativen Zentrierung (nach Berndt Hamm) zusammenzudenken,¹⁰ den deskriptiv-analytischen Charakter des Begriffs, seine Anwendbarkeit auf internationale

¹⁰ Vgl. demnächst MICHELS, STEFAN, Die ‚Protestantisierung‘ des Mittelalters? Zur Konzeption der evangelischen Wahrheitszeugen als theologiegeschichtliches Transformationsmuster in der Wittenberger Reformation, in: Eberburg-Hefte 2020.

Phänomene, die als Reformation eingeordnet werden können, sowie die Perspektive einer *longue durée*, die es auch etwa ermöglicht, die Ereignisse in Böhmen Anfang des 15. Jahrhunderts voll in das Erklärungsmodell zu integrieren. Der Transformationsbegriff erweist sich so als hoch leistungsfähig, muss allerdings zu diesem Zweck auch geschärft werden. Das tut Leppin vor allem im Gespräch mit Pierre Bourdieu und kommt zu folgender Definition:

„Transformation bezeichnet die Veränderung einer Konfiguration von Positionen in einem sozialen Raum. In der Reformation erfolgt diese Konfigurationsverschiebung durch die Zuordnung einer maßgeblichen Anzahl von Positionen zu einem neu als normativ gesetzten Zentrum. Sofern sich dabei die Positionen selbst verändern, erfolgt dies als Veränderung in Kontinuität, als Ende oder Neuentstehung.“ (S. 50).

Diese Definition ist innerhalb dieses Bandes ein Beitrag zur Begriffsschärfung, der für die anderen Autorinnen oder Autoren nicht unbedingt zugrunde liegt. Es verbindet sich mit ihrer Formulierung aber die Hoffnung, dass die weitere Diskussion dieses Bandes zur Schärfung und Präzisierung dieser Definition ebenso beitragen kann wie zur weiterreichenden Verwendung des Transformationskonzeptes.

Eine solche zeichnet sich bei WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFELE ab. Er greift den Transformationsbegriff gar als „Paradigma für die Christentumsgeschichte“ (S. 70) auf. Das gilt unter der oben hervorgehobenen Voraussetzung, dass Transformation immer auch grundlegende Veränderungen beschreibt: „‘Transformation‘ in diesem Sinne wäre also (...) ein Systemwechsel, die Umwandlung einer bestehenden in eine neue, andersartige Formation – in unserem Fall konkret: eine grundlegende Veränderung der geistig-religiösen, institutionellen und / oder sozialen Konfiguration der christlichen Religion.“ (S. 71) Solche Transformationen identifiziert Schäufele an zehn Orten der Christentumsgeschichte von der „Umformung der Jesusbewegung in eine Christusreligion“ (S. 72f.) bis zur gegenwärtigen Situation einer Situierung des Christentums als Akteur innerhalb einer polyzentrischen Gesellschaft. Die Reformation deutet er darin ein- oder zweistufig als Transformation „von der sakramentalen Heilungsvermittlung der mittelalterlichen Anstaltskirche hin zur wort- oder geistgewirkten Gottunmittelbarkeit der Gläubigen, und (...) zur Pastorenkirche des konfessionellen Zeitalters“ (S. 73). In der Möglichkeit, diese Prozesse in all ihrer Vielfalt als Transformationen zu verstehen, sieht Schäufele die Chance auf ein vertiefendes Gesamtverständnis des Christentums in seiner Geschichtlichkeit.

Solche grundsätzlichen Vorzüge eines Transformationsdenkens gesteht auch UTE GAUSE zu, ist allerdings im Blick auf die Anwendung auf die Reformation etwas skeptischer. Sie greift dabei wie Ahrens die Unterscheidung zwischen der „Selbstsicht bzw. Sicht der Zeitgenossen und Zeitgenossinnen des 16. Jahrhunderts und späterer Sicht“ (S. 79) auf. Insbesondere im 16. Jahrhun-

dert selbst sieht sie scharfe Strategien der Abgrenzungen, die die „sanfte Signatur“ der Transformation problematisch machen, deren Stärken sie umgekehrt in der Möglichkeit sieht, die stärker traditionell orientierten Aspekte des frühneuzeitlichen Protestantismus interpretativ in eine Transformationsbewegung der Jahre 1400–1800 einzuordnen. Sie weist dabei auch darauf hin, dass der Transformationsbegriff sich in besonderer Weise bei einem Frömmigkeitsgeschichtlichen Zugriff nahelegt. Auf diese methodische Orientierung – der eine stärkere Orientierung am Bruchmoment bei einer kommunikationshistorischen Sicht entgegensteht – hatte auf der der Publikation zugrunde liegenden Tagung auch MATTHIAS POHLIG hingewiesen. Dies scheint eine wichtige Spur, um unterschiedliche Stärken und Schwächen der Deutungsmodelle genauer zu würdigen. Als Schwäche oder Schwierigkeit des Transformationsmodells hebt Gause auch hervor, dass ein scharf gesetzter Reformationsbegriff deutlicher konfessionelle Profile zu benennen hilft – nicht zuletzt auch im didaktischen Interesse, das in der Regel komplexe Theoriebildungen wie die der Transformation nur schwer einholen kann.

Dazu trägt neben der didaktischen Bedeutung von Epochenenteilungen in den großen Vorlesungen auch die sich nicht zuletzt in den in diesem Band gewählten unterschiedlichen Zugriffen spiegelnde Schwierigkeit der Operationalisierung des Transformationsbegriff bei. Dass eine solche durchaus möglich ist, zeigt JOHANNES HELMRATH anhand der Begrifflichkeit und Methodologie, die im Berliner Sonderforschungsbereichs 664 „Transformationen der Antike“ entwickelt wurde. Der hier gewählte Transformationsbegriff ist dabei von vorneherein ein sehr spezifischer: Behandelt werden Aufnahmen „aus dem (antiken) Referenzbereich (Referenzkultur) (...) durch einen (...) *Agenten*“ in der „Aufnahmekultur“ (S. 101). Der Begriff arbeitet also mit zwei unterscheidbaren Systemen und deren Bezügen aufeinander und beschreibt insofern zunächst Rezeptionsprozesse, die dann allerdings ihrerseits zur Gestaltung von Wandlungsprozessen führen. Diese Fokussierung hat es dem SFB ermöglicht, vierzehn Typen von Transformation herauszupräparieren, deren mögliche Anwendbarkeit auf den Vorgang der Reformation Helmrath exemplarisch vorführt. Dieses Modell ist wegen seines spezifischen Entstehungskontextes gewiss nicht einfach auf den Gebrauch der Transformationsvorstellung im reformationshistorischen Kontext insgesamt übertragbar, gibt aber doch durchaus Hinweise darauf, welches Maß an beeindruckender Präzision mit einem solchen Begriff erreichbar ist.

Die „Konkretionen“ des Bandes beginnen mit einer historischen Sektion: MATTHIEU ARNOLD fragt anhand eines klassischen Themas der Reformationgeschichte, der Stadtreformation am Beispiel Straßburgs, danach, ob und inwieweit diese als Transformation zu verstehen sei. Anhand mehrerer Handlungsfelder – der Haltung des Stadtrates, des Umgangs mit Klerikern, der Armenpflege, der Liturgie und des kirchlichen Unterrichts – zeigt Arnold auf,

dass sich diese stets als ein Ineinander von Veränderung und Kontinuität, mithin als transformative Gestaltungen erweisen. Dabei tangiert auch er die Frage nach dem Verhältnis von Akteursperspektive und historischer Rückschau – es ist, so lassen sich seine Überlegungen verstehen, auch eine besondere Möglichkeit der Verstehensperspektive der Heutigen, dass sie die Kontinuitätsmomente in der Veränderung stärker wahrnehmen können, als es den in Auseinandersetzungen verwickelten Akteuren beider Seiten möglich war. INKEN SCHMIDT-VOGES wendet das Transformationskonzept in genderhistorischer Perspektive auf die Vorstellungen von Ehe, Haus und Familie in der Frühen Neuzeit an. Dabei unterscheidet sie methodisch langfristige Transformationsprozesse vor allem sozioökonomischer und rechtlicher Art von „reformatorischen Zäsuren“ (S. 152): der raschen Etablierung eines protestantischen Ehekonzepts vor allem in Auseinandersetzung mit dem Zölibat in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts. Letztere erscheint dann als ein wahrnehmbarer Bruch innerhalb der langfristigen transformativen Entwicklungen – was mit jener an Bourdieu geschulten Sicht auf Transformation gut vereinbar scheint, die im Blick auf einzelne Positionen im sozialen Raum auch die Rede von einem Bruch ermöglicht (s. LEPPIN S. 53).

Wichtige Felder der Transformation sind auch die Künste. ANNA PAWLAK zeigt anhand des Motivs des Bethlehemitischen Kindermordes, wie dasselbe biblische Motiv in unterschiedlichen Kontexten ganz unterschiedliche Vergegenwärtigungen erfahren konnte: Während in der Bedrohungssituation der niederländischen Protestanten von Haarlem durch die spanischen Truppen Grausamkeit und Gewalt der Obrigkeit und Potenziale des Widerstandes im Vordergrund stehen, zeichnet Peter Paul Rubens das Motiv ahistorisch in eine Landschaft katholischen Märtyrer- und Sakramentenkultes ein. Transformation ist so ein Modus der Adaption. Ganz ähnliches zeigt für die Musik THOMAS SCHIPPERGES. Er geht den Deutungen und Übersetzungen der Musikinstrumente in Gen 4,21 nach, die bis 1912 in der Lutherbibel als „Geiger und Pfeifer“ gefasst wurden. Heute heißt es dort: „Zither- und Flötenspieler“. Die vielfache Transformation der Übersetzung erweist sich hier als Adaption an die jeweiligen Kenntnisse und Vorstellungen von der Instrumentenwelt – Luther bezog die Bibelstelle auf ein ihm zeitgenössisch vertrautes Instrument, eben die Geige. Als musikalische Aneignung und Transformation deutet STEFAN MICHELS die „taktvolle Christologie“ des Weihnachtssoratoriums und nimmt so das Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Musikwissenschaft auf. Er beobachtet theologische Aneignungsstrategien des Leipziger Thomaskantors und betont dabei die grundsätzliche transformative Fassung von theologisierender Musik des Barockzeitalters. Dabei steht der Luther'sche Begriff der Idiemenkommunikation im Mittelpunkt der Analyse. Michels versucht zu verdeutlichen, auf welche Weise es J. S. Bach gelingt, die theologische Tradition des Luthertums am Beispiel eines Dreh- und Angelpunktes der Christologie Martin Luthers, der Lehre von der Inkarnation, in die musikalische Form hinein zu

verlängern und Musik so als eigenes theologisches Sprachfeld aufscheinen zu lassen.

FRIEDRICH VOLLHARDT und JÖRG ROBERT schließen den Band mit literaturwissenschaftlichen Perspektiven ab. Anhand des Umgangs mit visionären Jenseitsreisen zeigt Vollhardt, wie sich das reformatorische Interesse von der Schilderung eben des Jenseits auf die existentielle Anwendung in der jetzt versammelten Gemeinde verschiebt. Auch der Umgang mit diesen Erzählungen wird so – man könnte sagen: als schlagender Beweis der Hamm'schen Vorstellung von einer normativen Zentrierung – zum Anwendungsfall der Rechtfertigungslehre. Das hatte auch Konsequenzen für die Literaturproduktion: Mit Bartholomäus Ringwaldt kann Vollhardt aus dem Bereich des Luthertums „nur noch einen nennenswerten Versuch“ benennen, „das narrative Muster für die Laienbildung in Dienst zu nehmen“ (S. 248) und zugleich durch „Entdämonisierung“ (S. 257) zu transformieren. Robert setzt die Transformation sogar noch umfassender an: Nach ihm beruht die „Genealogie der Opitz'schen Literaturreform (...) entscheidend auf der Reformation und ihrer *Transformation* durch den protestantischen Schulhumanismus“ (S. 268): Luther wurde nicht nur der Theologie, sondern auch der deutschen Grammatik und des auf deren korrekte Umsetzung bedachten Sprachpurismus zur normativen Gestalt. Als entscheidendes Scharnier erscheint dabei Johann Clajus d. Ä., auf den Opitz an entscheidenden Stellen seines *Buches von der Deutschen Poeterey* mit frappierender Deutlichkeit zurückgreift, wie JÖRG ROBERT herausarbeitet. So wirkt – erkennbar an einem Liedzitat – Luther auf transformierte Weise auch in Opitz' Bemühen um konfessionsneutrale Poetologie nach. So kommt Robert zu einem für manche Rekonstruktionen der Literaturgeschichte der Frühen Neuzeit provozierenden Fazit: „Luther war Teil der großen Transformation der deutschen Renaissanceliteratur des 16. und frühen 17. Jahrhunderts, eine Epoche die alles andere als eine ‚lutherische Pause‘ war.“ (S. 282)

Eine lutherische Pause zu behaupten, ist denn auch gewiss nicht die Absicht einer mit dem Transformationsbegriff arbeitenden Reformationgeschichte. Die vorliegende Deutung macht nachdrücklich deutlich, dass es nötig ist, nicht allein den Transformationsbegriff zu schärfen, sondern auch innerhalb der Transformation die Bedeutung der Reformation als „Zäsur“ oder „Pause“ oder auch als Höhepunkt oder Katalysator der transformativen Entwicklungen zu verstehen. Wenn der Transformationsbegriff dem Verständnis der Reformation dienen soll, ohne sie einzuebnen, dürfte in dieser Verhältnisbestimmung die Aufgabe für weitere Forschungen zum Transformationsbegriff liegen. Der vorliegende Band ist so ein Stück auf dem Wege. Gleichwohl mag er schon jetzt die Leistungsfähigkeit des Begriffs der Transformation gerade auch in seiner Vielgestaltigkeit deutlich machen. Ein abgeschlossenes Konzept ist damit noch nicht geboten. Das unterliegt wohl weiterhin mancher Transformation.

1. Perspektiven

„Siehe, ich mache alles neu!“

Reformation als eschatologisches Geschehen – jenseits von Reform und Transformation

Ulrich H.J. Körtner

1. Transformers

Als meine Frau und ich vor einigen Jahren die Studios von Paramount Pictures in Los Angeles besichtigten, stand in einer mit Filmrequisiten angefüllten Halle in einer Ecke ein bis an die Decke reichendes gelbes Robotermonster. Es handelt sich um eine der Figuren aus dem Action- und Science-Fiction-Film „Transformers“, der 2007 in die Kinos kam. Bislang gab es vier Fortsetzungen, die letzte übrigens 2017, also im Jahr des 500. Reformationsjubiläums. Dieses Zusammentreffen war sicher rein zufällig, aber es bietet einen willkommenen Anlass über den Begriff der Transformation im Zusammenhang mit der Geschichte der Reformation und ihrer historischen wie systematisch-theologischen Interpretation nachzudenken.

Im Mittelpunkt der Handlung steht der siebzehnjährige James „Sam“ Witwicky, der von seinem Vater sein erstes Auto geschenkt bekommt, ohne zu wissen, dass es sich dabei um einen außerirdischen Roboter handelt. Wie unter den Menschen gibt es auch unter den intelligenten Maschinen gute und böse, und der Film erzählt uns von einem Krieg der Welten zwischen den bösen Deceptions und den guten Autobots. Das Kürzel steht für autonome Roboter. Sams Roboter, der sich im Lauf der Filmhandlung als sein Beschützer erweist, trägt den Namen Bumblebee. Wie die anderen Autobots kann er sich in ein Fahrzeug verwandeln. In der ursprünglichen Version war er ein VW-Käfer, in den späteren Filmen ein Chevrolet Camaro.¹

Was haben wir uns nun unter der Reformation des 16. Jahrhunderts und ihrer Wirkungsgeschichte vorzustellen? Trifft es die Sache, wenn man die Reformationsepoche als Transformation der abendländischen Kirche beschreibt und ist die weitere Geschichte des Protestantismus zutreffend beschrieben, wenn man

¹ Nur am Rande sei vermerkt, dass die Filmproduktion nicht nur vom Spielzeughersteller Hasbro und weiteren Firmen unterstützt wurde, die ihre Produkte im Film platzieren konnten, sondern auch von den Streitkräften der Vereinigten Staaten.

sie als fortlaufenden Transformationsprozess charakterisiert? Trifft der Begriff der Transformation auf die Reformation in gleicher Weise zu wie auf die auf sie reagierende katholische Reform?

Was ist überhaupt mit dem Begriff Transformation im Zusammenhang mit Reformation und katholischer Reform gemeint? Handelt es sich um Transformationen wie bei den Transformers aus dem Hollywood-Film? Die Autobots haben die Fähigkeit zur Metamorphose, wobei die Automobil-Gestalt ein Inkognito ihres wahren Selbst ist. Nicht die Gestalt des VW-Käfer oder des Chevrolet Camaro, sondern die übermenschlich große Robotergestalt verkörpert das wahre Wesen Bumblebees, der freilich nicht zeuggleich alle möglichen Gestalten annehmen kann, sondern nur entweder als Roboter oder als PKW in Erscheinung tritt. Eines der verschiedenen Reformationsnarrative scheint so zu funktionieren. Am Beginn der Kirchengeschichte steht die Urgemeinde, in der sich das wahre Wesen und die wahre Bestimmung der Kirche zeigen. Zwar zeigt sie im Laufe der ersten Jahrhunderte manche Veränderungen, aber erst mit dem Entstehen des Papsttums setzt eine Phase der Kirchengeschichte ein, in der sich das wahre Wesen der Kirche verbirgt und in einer völlig verzerrten Gestalt zeigt, bis sie schließlich in der Reformation zu ihrem wahren Wesen und ihrer richtigen Gestalt zurückfindet. Wie beim Autobot Bumblebee sind zwar auch in der Zwischenzeit zwischen Ursprung und Reformation die wesentlichen Elemente der Kirche vorhanden, aber sie haben eine andere Funktion. Ihre eigentliche Funktion – z.B. die der Sakramente – wird erst in der Reformation wiederentdeckt, und was bis dahin als Sakrament erschien – man denke an die Ehe – erweist sich nun als etwas ganz Anderes, in diesem Fall als ‚weltlich Ding‘, das zur Schöpfungsordnung, aber nicht zur Heilsordnung gehört.

In der neueren ökumenischen Theologie erklärt man den Funktionswechsel gern mit Hilfe von Wittgensteins Sprachspieltheorie. Nicht nur liturgische Handlungen, sondern auch Begriffe können in den verschiedenen konfessionellen Sprachspielen unterschiedliche Bedeutung annehmen, so wie Spielsteine, die in verschiedenen Spielen nach unterschiedlichen Regeln gebraucht und mit unterschiedlicher Bedeutung versehen sind. Oder eben Autoteile, die in der Gestalt des Roboters an ganz anderer Stelle zu finden sind und eine andere Funktion haben.

2. Narrative und Ontologie der Reformation

Der Transformationsbegriff wirft ontologische Fragen auf, die aus der philosophischen und theologischen Tradition bekannt sind. Sie betreffen das Verhältnis von Form und Materie, Essenz und Existenz sowie die Lehre vom vierfachen Grund, also die Unterscheidung zwischen *causa formalis*, *causa materialis*, *causa finalis* und *causa efficiens*. Wie immer der Transformationsbegriff

in kirchen- bzw. christentumsgeschichtlichen Zusammenhängen verwendet wird, er impliziert immer auch die genannten ontologischen Fragestellungen. Sich mit ihnen auseinanderzusetzen, kann helfen, den heute schon fast zum Modebegriff gewordenen Terminus Transformation zu präzisieren. Es zeigt sich dann nämlich, dass der Transformationsbegriff keine einheitliche Bedeutung hat, sondern mit unterschiedlicher Bedeutung gefüllt sein kann.

Der Science-Fiction-Film „Transformers“ steht beispielhaft für ein Verständnis von Transformation, bei dem lediglich die Form sich wandelt, die Substanz und ihre Elemente aber erhalten bleiben, ohne dass etwas hinzugefügt oder weggenommen würde. Hier ist Transformation tatsächlich Re-Formation bei vollständiger Erhaltung der Substanz oder Materie. Die Form wird der Materie auch nicht von außen aufoktroziert, sondern vom Autobot selbst verändert, wobei dieser seinem inneren Wesen folgt, das ihm – von wem auch immer – eingestiftet worden ist. Dieses Wesen stiftet seine Identität und ist seine Entelechie und Energieia. Der Roboter ist ja als *autonomes* Wesen vorgestellt.

Was aber ist die *causa efficiens* im Fall der Reformation? Ist es die Kirche selbst? Sind es einzelne Menschen, die Kirchen- und Theologiegeschichte schreiben? Sind es politische und sozialgeschichtliche Konstellationen? Die Zeitgenossen, allen voran Martin Luther, haben in der reformatorischen Bewegung und ihren revolutionären Folgen Gott am Werk gesehen und die Kirche nicht als Subjekt, sondern als Objekt des Transformationsprozesses verstanden. Die Kirche gilt Luther als Geschöpf Gottes, genauer als Geschöpf seines Evangeliums, und in diesem ist das *principium* aller Reform- und Transformationsprozesse zu finden. Dass die Reformation der Kirche nicht menschliches, sondern göttliches Werk ist, wird eine profane Geschichtsschreibung allenfalls als Deutung gläubiger Subjekte gelten lassen. Systematische Theologie hat sich mit dieser Deutung freilich auf der Ebene dogmatischer Urteilsbildung auseinanderzusetzen. Darauf zielen meine weiteren Überlegungen zum Tagungsthema.

Doch fragen wir zuvor noch genauer nach den verschiedenen Transformationsbegriffen, ihren ontologischen Implikationen und den mit ihnen verbundenen Narrativen. Aus Sicht der Anhänger der Reformation wird ihre Geschichte als eine solche der Läuterung und Reinigung erzählt. Transformation bedeutet in diesem Fall, dass Elemente, die im Laufe der Kirchengeschichte zur ursprünglichen Substanz hinzugefügt und die Gestalt der Kirche verändert haben, ausgeschieden werden, ohne dass doch der frühchristliche Urzustand wiederhergestellt würde, was aus heutiger Sicht schon deshalb nicht möglich ist, weil es die eine Urgemeinde gar nicht gegeben hat. Bestimmte Elemente, die es in den Anfängen des Christentums noch nicht gab, bleiben bei diesem Reform- und Transformationsprozess erhalten, sofern sie den entscheidenden theologischen Kriterien genügen, die aus der Urkunde des Anfangs – der Heiligen Schrift – gewonnen werden, der Kommunikation des Evangeliums von der

Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben dienen und zu den Adiphora gezählt werden können. Reformation als Transformation lässt sich dann mit einer Kirchensanierung vergleichen, wie sie Anfang der 1970er Jahre in meiner Heimatkirche im westfälischen Enger stattfand. Aus der Kirche, die selbst eine Mixtur aus älteren romanischen und jüngeren gotischen Bauteilen bildet, wurden nachträglich eingebaute Emporen und neuromanische Wandmalereien vom Beginn des 20. Jahrhunderts entfernt. Sinnbild für die katholische Reform ist dagegen die barocke Umgestaltung romanischer und gotischer Kirchen im Zeitalter der Gegenreformation. Reform bedeutet in diesem Fall nicht das einseitige Ausscheiden von Elementen, sondern ihren Austausch und die Hinzufügung neuer.

Nun stellt sich allerdings die Frage, in welches Verhältnis Transformation und Reformation im Fall der Kirche gesetzt werden. Sind Reformation und Transformation grundsätzlich gleichzusetzen? Oder ist die Reformation des 16. Jahrhunderts nur ein folgenreicher, aber eben doch auch nur exemplarischer Fall von Transformation, wie sie im Lauf der Kirchengeschichte immer wieder stattgefunden hat und weiter stattfinden wird? Kann man die Formel „*ecclesia semper reformanda*“, die Karl Barth um die Mitte des 20. Jahrhunderts geprägt hat,² deren Vorgeschichte aber bis ins 17. Jahrhundert zurückreicht,³ umformulieren: „*Ecclesia semper transformanda*“⁴? Gibt es für diese Umformulierung möglicherweise nicht nur gute historische, sondern auch theologische Gründe?

Es handelt sich notabene bei beiden Formeln um normative Sätze und nicht etwa nur um eine historiographische Beschreibung geschichtlicher Vorgänge. Die Formel „*reformanda sive transformanda*“ macht aus dem historiographischen Begriff der Transformation einen systematisch-theologischen. Ohne eine theologische Kriteriologie aber wird Transformation, sei es der Kirche, sei es des Christentums oder der christlichen Religion, zum Selbstzweck. Der Begriff wird dann ebenso nichtssagend wie die Begriffe Pluralisierung, Pluralismus und Pluralismusfähigkeit, die von einer Kirche und einer Theologie verlangt werden, welche auf der Höhe ihrer Zeit sein wollen.

² Vgl. BARTH, KARL, Die Botschaft von der freien Gnade Gottes, Zollikon / Zürich 1947 (ThSt[B] 23), 19.

³ Vgl. MAHLMANN, THEODOR, Art. Reformation, in: HWP 8 (1992), 416–472, hier 421; DERS., *Ecclesia semper reformanda*. Eine historische Aufarbeitung. Neue Bearbeitung, in: ders., *Hermeneutica Sacra*. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert, hg. v. Torbjörn Johansson / Robert Kolb / Johann Anselm Steiger, Berlin / New York 2010 (Historia Hermeneutica, Series Studia 9), 382–441; CAMPI, EMIDIO, „*Ecclesia semper reformanda*“. Metamorphosen einer altehrwürdigen Formel, in: *Zwingliana* 37 (2010), 1–20; MARKSCHIES, CHRISTOPH, Aufbruch oder Katerstimmung? Zur Lage nach dem Reformationsjubiläum, Leipzig 2017, 123ff.

⁴ So der Titel der Tagung, auf den dieser Band zurückgeht.

Transformation kann dann als unabgeschlossener Prozess der Evolution gedacht werden, der immer neue Gestalten christlichen Glaubens und Lebens hervorbringt. Allmählicher Wandel der Formen kann durchaus mit sprunghaften Entwicklungen Hand in Hand gehen, für die der auch in den Naturwissenschaften gebräuchliche Begriff der Emergenz steht.⁵ Die Begriffe Transformation und Emergenz, die heute beide in Verbindung mit der Reformationsgeschichte gebräuchlich sind, müssen gar keine echte Alternative bilden. In ihrer Komplementarität umreißen sie das Problem von Kontinuität und Diskontinuität in historischen Prozessen. Auch diejenigen, die stärker die Frömmigkeitsgeschichtliche Kontinuität zwischen Spätmittelalter und Reformation betonen,⁶ werden die systemsprengende Kraft von Luthers Rechtfertigungslehre nicht bestreiten, die am Ende einen neuen Kirchentypus und eine grundlegend neue Sicht des christlichen Glaubens hat entstehen lassen.

Eine evolutionäre Sicht der Kirchengeschichte wirft allerdings die Frage auf, ob man bei den immer neu entstehenden Kirchen und Gemeinschaften noch immer von der einen Kirche im Sinne der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse sprechen kann oder nicht. Wenn in der Moderne soziologisch und kulturgeschichtlich zwischen Kirche und Christentum, zwischen evangelischen Kirchen und Protestantismus, römisch-katholischer Kirchen und Katholizismus unterschieden wird, lautet die Frage, ob man in der Pluralität von Christentümern überhaupt noch von einem gemeinsamen Wesen des Christentums ausgehen kann oder nicht.

Die unterschiedlichen Verwendungen des Transformationsbegriffs setzten verschiedene Bestimmungen des Wesensbegriffs voraus. Das gilt auch für seine Verwendung in Verbindung mit der Geschichte des Christentums und der Reformation. Auf die altprotestantische Föderaltheologie lässt sich die Rede von der *substantia christianismi* zurückführen. Daneben findet sich im Pietismus die Rede von der *essentia christianismi*, die nicht in der kirchlichen Lehre und Praxis aufgeht, ohne dass beide Traditionsstränge strikt gegeneinander abzugrenzen wären.⁷ Die Historisierung des Christentums in der Aufklärungszeit

⁵ Vgl. HAMM, BERNDT, Die Emergenz der Reformation, in: ders. / Michael Welker, Die Reformation – Potentiale der Freiheit, Tübingen 2008, 1–27.

⁶ So v.a. LEPPIN, VOLKER, Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation, Tübingen 2015 (dort 25–27 zu Leppins Transformationsbegriffs und seiner Zuordnung zu Hamms Verwendung des Begriffs Emergenz); DERS., Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016.

⁷ Vgl. WAGENHAMMER, HANS, Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, Mainz 1973 (TTS 2); NÜSSEL, FRIEDERIKE, Die Umformung des Christlichen im Spiegel der Rede vom Wesen des Christentums, in: Albrecht Beutel / Volker Leppin (Hg.), Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen „Umformung des Christlichen“, Leipzig 2004 (AKThG 14), 15–32, hier 17–19.

verschärft einerseits die Frage nach dem Wesen des Christentums als geschichtlichem Kontinuum und führt andererseits zur Historisierung auch des Wesensbegriffs. Johann Salomo Semler erklärt, „keine äußerliche Macht“ könne „entscheiden, was zum Wesen der christlichen Religion für alle Menschen gehört, sie kann aber erzählen, was in ihrer Gesellschaft als dazu gehörig, angenommen worden ist“⁸. Dass die konsequente Historisierung des Wesensbegriffs in erkenntnistheoretische und theologische Aporien führt, lässt sich nicht nur bei Troeltsch studieren.⁹ Dass ein rein empirischer oder historischer Begriff des Wesens keinen Begriff und kein Wissen um das Christentum begründen kann, hat Schleiermacher in seiner „Kurze[n] Darstellung des theologischen Studiums“ klar benannt. Allerdings könne eine Wesensbestimmung des Christentums auch nicht „rein wissenschaftlich“¹⁰, also auch nicht rein religionsphilosophisch gewonnen werden, sondern nur in einem hermeneutisch-kritischen Prozess. Von einem metaphysischen, zeitlos gültigen Wesensbegriff des Christlichen kann freilich auch bei Schleiermacher nicht mehr die Rede sein.

Kardinal Kurt Koch, Präsident des Einheitsrates und Mitglied der römischen Glaubenskongregation, stellt „in ökumenischer Sicht die grundlegende Frage, ob sich die Reformation des 16. Jahrhunderts in diesem Sinne als Reform der Kirche verstanden oder ob sie nicht doch in einem viel radikaleren Sinn zu einer Wesensveränderung geführt hat“¹¹. Die römisch-katholische Kirche hat sich denn auch die Formel von der *ecclesia semper reformanda* nicht zu eigen gemacht. Das Zweite Vatikanische Konzil erklärt stattdessen, die Kirche sei zugleich heilig und stets aufs Neue der Reinigung bedürftig (*ecclesia [...] sancta simul et semper purificanda*)¹². Dass sie heutzutage, nicht zuletzt durch ihre Verwendung bei Hans Küng, auch in der katholischen Theologie verwendet wird, kann über den feinen Unterschied zwischen der reformatorischen

⁸ SEMLER, JOHANN SALOMO, Letztes Glaubensbekenntniß über natürliche und christliche Religion, hg. v. Chr. Gottfried Schütz, Königsberg 1792, 344. Vgl. dazu NÜSSEL, Umformung (wie Anm. 7), 27f.

⁹ Vgl. v.a. TROELTSCH, ERNST, Was heißt „Wesen des Christentums“?, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen 1913, 386–451.

¹⁰ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Kritische Ausgabe hg. v. Heinrich Scholz, Darmstadt 51982, § 32 (13).

¹¹ KOCH, KURT, The Commemoration of the Reformation as an Ecumenical Opportunity. Towards a Joint Declaration in Church, Ministry and Eucharist (Text unter www.ekumenia.fi/data/liitteet/2015-04-27_reformationsgedenken_finnland_2015.pdf [letzter Zugriff am 19.9.2019], 5.

¹² Lumen gentium 8,3 (DH 4120).

bzw. bartheschen Formel und der Aussage des Konzils nicht hinwegtäuschen, wie in jüngerer Zeit Kardinal Walter Kasper zu bedenken gegeben hat.¹³

Ich möchte die damit implizierte ontologische Frage anhand einiger Beispiele aus der Biologie veranschaulichen. Bekanntlich sind unsere heutigen Vögel Nachfahren der Flugsaurier aus einer anderen erdgeschichtlichen Zeit. Evolution geschieht durch Mutation und Selektion und zeitigt immer wieder Emergenzen. Kann man sagen, Vögel seien ihrem Wesen nach mit Flugsauriern identisch? Oder wie steht es mit dem modernen Homo sapiens und den ihm vorausgehenden Hominiden? Sind sie ihrem Wesen nach identisch? Müsste der Gattung des Australopithecus afarensis, wenn sie heute noch existierte, Menschenwürde zuerkannt werden? Sind Wesensbestimmungen im Tierreich wie in der Kirchengeschichte bloße Konstruktionen, oder haben sie einen Anhaltspunkt im jeweiligen Gegenstand? Ist „Wesensbestimmung als Wesensgestaltung“¹⁴, von der Troeltsch gesprochen hat, radikalkonstruktivistisch zu verstehen, oder setzt solche geschichtliche Wesensgestaltung ein normatives Verständnis des Christentums bzw. – um mit Gerhard Ebeling zu sprechen¹⁵ – einen normativen Begriff vom Wesen des christlichen Glaubens voraus? Gibt es also vielleicht auch in der Kirchengeschichte so etwas wie Resistenzlinien, von denen Umberto Eco in seiner Semiotik spricht,¹⁶ die den Identitätsbestimmungen und Wesenszuschreibungen Grenzen setzen?

Die reformationstheoretische Diskussion wird mit derartigen Fragen in die Debatte um Konstruktivismus und Neuen Realismus geführt. Sie zu vertiefen, würde den mir gesetzten Rahmen sprengen. Die Debatte zur Leistungsfähigkeit des Transformationsbegriffs als reformationshistorisches und systematisch-theologisches Paradigma wie auch zu ihren Grenzen hat jedenfalls erkenntnistheoretische und ontologische Implikationen, die weiterer Diskussionen bedürfen.

3. Reformation als Transformation bei Ernst Troeltsch und Emanuel Hirsch

Dass die Begriffe Transformation und Emergenz in Verbindung mit der Reformation des 16. Jahrhunderts nicht zwingend alternativ zu sehen sind, zeigt sich klassisch bei Ernst Troeltsch. Er versteht bekanntlich den Protestantismus, der

¹³ Vgl. KASPER, WALTER, Ökumenisch von Gott sprechen?, in: Ingolf U. Dalferth / Johannes Fischer / Hans-Peter Großhans (Hg.), *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre* (FS Eberhard Jüngel), Tübingen 2004, 291–302, hier 302.

¹⁴ TROELTSCH, *Wesen* (wie Anm. 9), 428.

¹⁵ Vgl. EBELING, GERHARD, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Freiburg / Basel / Wien 1993.

¹⁶ Vgl. ECO, UMBERTO, *Kant und das Schnabeltier*, München / Wien 2000, 65 ff.

aus den „Erschütterungen des katholisch-abendländischen Systems hervorging“, als „eine Neuformation des Christentumes mit neuen und eigentümlichen Entwicklungen“¹⁷. Umformung und Sprengung des spätmittelalterlichen katholischen Glaubens- und Kirchensystems erfolgten nach Troeltschs Auffassung in zwei Stufen. Der Protestantismus „ist zunächst in seinen wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen eine Umformung der mittelalterlichen Idee, und das Unmittelalterliche, Moderne, das in ihm unleugbar bedeutsam enthalten ist, kommt als Modernes erst voll in Betracht, nachdem die erste und klassische Form des Protestantismus zerbrochen oder zerfallen war“¹⁸. Systemsprenge – um mit Berndt Hamm zu sprechen¹⁹ – war nach Ansicht Troeltschs Luthers Bruch mit dem katholischen Sakramentsverständnis, genauer gesagt seine „Auflösung des Sakramentsbegriffs“²⁰. Was Luther im Zusammenhang seiner Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnade, allein durch den Glauben, allein um Christi willen, allein durch das durch die Heilige Schrift bezeugte Wort Gottes noch an Sakramenten bestehen lässt, nämlich Taufe und Abendmahl, seien „keine eigentlichen Sakramente mehr, sondern nur besondere Darstellungsformen des Wortes“²¹. Der Kirchenbegriff Luthers und der übrigen Reformatoren sei hingegen „nur eine Spiritualisierung und Verinnerlichung des katholischen“, mit der Folge einer „ungeheuerlichen Steigerung der supranaturalen Schriftautorität“²². Obwohl die Auflösung des Mittelalters längst eingetreten war, führte das Reformationszeitalter „eine zweihundertjährige gewaltige Nachblüte des Mittelalters“²³ herauf, wenngleich man spüre, dass es sich um „ein gebrochenes Mittelalter“²⁴ handelte. Das Neue und Systemsprenge der Reformation, nämlich die protestantische Geistes- und Gesinnungsreligion, der religiöse Individualismus des allgemeinen Priestertums, Gesinnungsethik, Weltbejahung in Folge von Luthers Berufsverständnis und schließlich der Gottesbegriff Luthers sieht Troeltsch allerdings schon in krisenhaften theologischen und kirchlichen Entwicklungen seit dem Ende des 13. Jahrhunderts angebahnt.

¹⁷ TROELTSCH, ERNST, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* (1906/1909/1922), hg. v. Volker Drehsen / Christian Albrecht, Berlin / New York 2004 (KGA 7), 82.

¹⁸ TROELTSCH, *Protestantisches Christentum* (wie Anm. 17), 87.

¹⁹ HAMM, BERNDT, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, in: *ZThK* 83 (1986), 1–38, hier 3.

²⁰ TROELTSCH, *Protestantisches Christentum* (wie Anm. 17), 114.

²¹ Ebd.

²² TROELTSCH, *Protestantisches Christentum* (wie Anm. 17), 111.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

Interessanterweise kann Troeltsch sagen, Luther haben „das katholische System durchbrochen“²⁵, zugleich aber auch von der „Aufhebung der mittelalterlichen Idee im Protestantismus“²⁶ sprechen, wobei der Begriff der Aufhebung im hegelschen Sinne eine dialektische Bedeutung hat. Troeltschs differenzierte ideengeschichtliche Analyse der Reformation lässt sich nicht auf den Begriff der Umformung oder Transformation verkürzen. Um die Bedeutung der Reformation in ihrer Gesamtheit zu erfassen, ist der Transformationsbegriff für Troeltsch wohl notwendig, aber keineswegs hinreichend.

Emanuel Hirsch teilt Troeltschs Auffassung, die Aufklärung markiere die Zäsur zwischen der letztlich noch dem Spätmittelalter zuzuordnenden Reformation und dem Neuprotstantismus. Er deutet freilich den Transformationsprozess des Protestantismus in der Moderne seit etwa 1850 als fortdauernde Krise die mit der Dauerkrise der Moderne zusammenfällt.²⁷ Die Gründe dafür liegen nach Ansicht Hirschs in den Folgen der Französischen Revolution und dem Auseinandertreten von christlichem und humanem Wahrheitsbewusstsein,²⁸ wodurch der Prozess einer Anverwandlung des Christentums an die Aufklärung schwer erschüttert wurde. Hirschs Begriff der Umformungskrise ist in jüngerer Zeit vor allem bei Falk Wagner auf fruchtbaren Boden gefallen, dessen letztes Werk interessanterweise den Titel „Metamorphosen des modernen Protestantismus“ trägt.²⁹ Umformung im Sinne von Transformation und Metamorphose sind aber, wie schon eingangs festgestellt, nicht unbedingt identisch.

Wird die Geschichte des Christentums wie diejenige des Protestantismus und seiner zahlreichen Spielarten als eine Geschichte fortlaufender Metamorphosen gedacht, wird das protestantische Prinzip des „semper reformanda“ prinzipialisiert, zugleich aber möglicherweise auch entleert. Paul Tillich schrieb 1962: „Der ewige Protest kann dazu führen, daß jeder konkrete Inhalt

²⁵ TROELTSCH, Protestantisches Christentum (wie Anm. 17), 116.

²⁶ TROELTSCH, Protestantisches Christentum (wie Anm. 17), 111 (im Original kursiv).

²⁷ Vgl. HIRSCH, EMANUEL (Hg.), Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. Ein Lesebuch. Mit Nachwort u. bibliographischem Anhang hg. v. Hans Martin Müller, Tübingen / Goslar 1985; DERS., Das Wesen des Christentums, Weimar 1939; MÜLLER, HANS-MARTIN (Hg.), Christliche Wahrheit und neuzeitliches Denken. Zu Emanuel Hirschs Leben und Werk, Tübingen / Goslar 1984; SCHELIHA, ARNULF VON, Emanuel Hirsch als Dogmatiker. Zum Programm der „Christlichen Rechenschaft“ im „Leitfaden zur christliche Lehre“, Berlin / New York 1991 (TBT 53), 165–181.

²⁸ Vgl. HIRSCH, Wesen (wie Anm. 27); vgl. SCHELIHA, Hirsch (wie Anm. 27), 128–143.

²⁹ Vgl. WAGNER, FALK, Metamorphosen des modernen Protestantismus, Tübingen 1999; DERS., Geht die Umformungskrise des deutschsprachigen modernen Protestantismus weiter?, in: ZNThG 2 (1995), 225–254.

beseitigt wird. [...] Das liberale Christentum hat nicht nur Kritik an der Religion geübt, es hat die Religion aufgelöst.“³⁰ Deshalb stellte Tillich dem protestantischen Prinzip die katholische Substanz zur Seite und erklärte, das eine sei nicht ohne das andere zu haben, wenn der christliche Glaube nicht völlig entleert werden solle.

Findet das sogenannte protestantische Prinzip nicht an den Grundeinsichten der Reformation des 16. Jahrhunderts sein Maß, verliert auch der Begriff der Reformation seinen spezifischen Inhalt. Dann kann man, wie es derzeit in der Geschichtsforschung geschieht, von einer Vielzahl von Reformationen sprechen. Gemeint ist nicht etwa nur der Umstand, dass die Reformation des 16. Jahrhunderts eine plurale Erscheinung war, weshalb man von mehreren reformatorischen Bewegungen spricht, deren innere Einheit Gegenstand reformationstheoretischer Diskussionen ist.³¹ Der amerikanische Historiker Carlos M.N. Eire bezeichnet auch die katholische Reform als Reformation,³² wodurch freilich der Umstand verdunkelt wird, dass die katholische Reform eben gerade nicht jene systemsprengende Kraft wie die Bewegung oder die Bewegungen hatte, die in Luthers Theologie ihren Kristallisationskern fanden, weshalb Reformation und sonstige Kirchenreformen nicht nur graduell, sondern kategorial unterschieden sind. Dieser Umstand wird auch vernebelt, wenn in beiden Fällen unisono von Transformationen oder Metamorphosen gesprochen wird.

4. Reformation als Revolution

Eire beschreibt die durch Luther ausgelöste Reformation freilich auch als Paradigmenwechsel im Sinne von Thomas S. Kuhn, für den er den Begriff der Revolution verwendet: „At the very core, the Protestant Reformation is above all a metaphysical and an epistemic revolution, a new way of interpreting reality and of approaching the ultimate. To put it in the simplest terms, the Protestant Reformation transformed the nature of religion itself, especially of religion as it is lived out.“³³

Auch Ingolf U. Dalferth spricht im Zusammenhang mit der Reformation von einer Revolution. Er vertritt die These, die Reformation sei nicht ausschließlich als historisches Ereignis zu verstehen, sondern entscheidend „als spirituelle

³⁰ TILlich, PAUL, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Stuttgart 1962 (GW VII), 136.

³¹ Vgl. HAMM, BERNDT / MOELLER, BERND / WENDEBOURG, DOROTHEA, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995. Siehe auch KÖRTNER, ULRICH H.J., *Reformatorische Theologie für das 21. Jahrhundert*, Zürich 2010 (ThSt NF 1), 13–20.

³² EIRE, CARLOS M.N., *Reformations. The Early Modern World, 1450–1650*, New Haven 2016.

³³ Vgl. EIRE, *Reformations* (wie Anm. 32), 744.

Revolution zu würdigen³⁴. In Aufnahme einer berühmten Formel Kants spricht Dalferth von der „reformatorischen Revolution der christlichen Denkungsart“³⁵. Der Schlüssel zur grundlegenden Neu- und Umorientierung des christlichen Glaubens- und Wirklichkeitsverständnisse liegt nach Dalferths Überzeugung „nicht in den immanenten Unterscheidungen zwischen Kirche und Staat, Katholiken und Protestanten oder Religiösem und Säkularem, sondern vielmehr in der theologisch fundamentalen Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung“³⁶. Während die kantische Revolution in der Denkungsart darauf setze, dass die Wende zum Besseren beim Menschen beginne, vertraue die Reformation auf eine Wende zum Guten, die einzig und allein bei Gott beginne.

Tatsächlich lässt sich Luthers Gnadenlehre mit all ihren systemsprengenden Konsequenzen für die spätmittelalterliche katholische Kirche auf die Formel „solus Deus – Gott allein“ bringen.³⁷ Für ein systematisch-theologisches Verständnis der Reformation des 16. Jahrhunderts und ihrer bleibenden Bedeutung ist entscheidend, wieweit die Reformation der Kirche grundsätzlich als ein Handeln Gottes begriffen werden kann und muss. Die von Karl Barth geprägte Formel „Ecclesia semper reformanda“ steht eben nicht für den „ewigen Protest“³⁸, nicht für einen Protestantismus als Prinzip und auch nicht für menschliche Reformprogramme, sondern für Gottes erneuerndes Handeln an seiner Kirche und an den einzelnen Menschen. Barths Formel ist der Theologie Luthers kongenial, der sich selbst nicht als Reformator, sondern lediglich als Vorreformer verstanden hat, welcher wie Johannes der Täufer auf Christus und sein Wort, nämlich das Evangelium von der freien Gnade Gottes, verweist. Der eigentliche Reformator der Kirche ist und bleibt für Luther Gott allein.³⁹

Die lutherische Orthodoxie hat dieser Einsicht übrigens durch ein eigenes Lehrstück „De vocatione Beati Lutheri“ Rechnung getragen.⁴⁰ Luthers Wirken wurde eben nicht als menschliches Werk, sondern als Wirken Gottes begriffen. Man kann darin ideologiekritisch eine Überhöhung der Person Luthers sehen – oder aber Ausdruck der Glaubensüberzeugung, dass in der Neuentdeckung des Evangeliums von der freien Gnade Gottes dieser Gott sich selbst auf neue und

³⁴ DALFERTH, INGOLF U., *God first. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart*, Leipzig 2018, 27.

³⁵ A.a.O., 33.

³⁶ A.a.O., 29f.

³⁷ Vgl. a.a.O., 35ff.

³⁸ Vgl. LAUSTER, JÖRG, *Der ewige Protest. Reformation als Prinzip*, München 2017.

³⁹ Vgl. OBERMAN, HEIKO A., *Martin Luther – Vorläufer der Reformation*, in: ders., *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986, 162–188.

⁴⁰ Vgl. GERHARD, JOHANN, *Loci Theologici*, Jena 1610–1622, Locus XXIV, Caput III, Sectio VIII, §§ CXVIII–CXVI.