

THEOLOGISCHE REVUE

121. Jahrgang

– Juni 2025 –

Katholische Reformationsforschung

Eine Spurensuche

Von Johannes Elberskirch

1. Hinführung

Die „goldene Zeit“¹ der röm.-kath. Reformationsforschung ist vorüber, nicht zuletzt, da die Protagonisten nicht nur der ersten Generation, sondern auch deren Schüler verstorben sind und niemand sich explizit für die Nachfolge anbietet. Zu diesem personellen Fragezeichen kommt noch ein thematisches. Denn die ev. Kirchengeschichts- und Reformationsforschung besetzt seit einigen Jahren – mit ihrer Kontroverse um Bruch oder Kontinuität des jungen Martin Luthers mit spätmittelalterlichen Positionen – ein einst typisch konfessionell kath. Forschungsfeld. Dieses doppelte Fragezeichen ist aber ein wichtiger Indikator für eine kath. Reformationsforschung auf der Höhe der Zeit, die weder genealogische bzw. traditionelle noch inhaltliche Besitzansprüche kennen darf und auch in ihrer Methodik keine konfessionellen Engführungen zulassen kann. Vielmehr steht sie aus einem Bewusstsein für die Pluralität an Perspektiven und Verfahren – seien sie lutherisch, reformiert, säkular oder kath. – in der Verantwortung, sich an der gemeinsamen Erforschung der Reformationszeit zu beteiligen.

Eine konfessionelle Reformationsforschung sieht sich dazu vor zwei Herausforderungen gestellt: Sie hat historisch-wissenschaftlich verantwortet mit den reformatorischen Ereignissen umzugehen und zugleich eine theol. Dimension in deren Geschichte anzunehmen. Das Ineinander von historischem und systematisch-theol. Vorgehen soll einerseits vor einer ungeschichtlichen theol. Analyse und andererseits vor einem theoretisch unreflektierten Historismus bewahren. Eine geschichtliche Untersuchung mit theol. Relevanz ist aber nicht nur gegenüber der historischen Wissenschaft und ihren Vorgaben rechenschaftspflichtig, sondern muss sich auch des ekklesialen Kontextes bewusst sein, den sie in ihrer Urteilsfindung über Glaubenthemen und lehramtliche Entscheidungen im Kern berührt, und zwar im kirchlichen Wahrheits- bzw. Legitimitätsanspruch.

Angesichts dieser Herausforderungen lässt sich die Suche nach einer aktuellen Form kath. Reformationsforschung nicht darauf reduzieren, lediglich die wenigen röm.-kath. Beiträge dieses Forschungsfelds zu beschreiben. Vielmehr bildet sich der Zustand kath. Reformationsforschung darin ab, wie ihre Desiderate in einer gemeinsam-konfessionellen, historischen und theol. Untersuchung

¹ Jos VERCRYSE: „Luther in der römisch-katholischen Theologie und Kirche“, in: *Lutherjahrbuch* 63 (1996) 103–128, hier 124.

der reformatorischen Ereignisse und Dynamiken heute zum Ausdruck kommen. Eine solche Spurensuche leistet einen wichtigen Beitrag zu einer Hermeneutik,

die es erlaubt, einen Weg von der historisch-eingeordneten Theol. der Reformatoren zu gegenwärtigen Problemlagen und -debatten methodisch kontrolliert zu beschreiten.²

Dazu sollen im Folgenden die verschiedenen historischen Ebenen kath. Reformationsforschung dahingehend ausgewertet werden, ihre spezifischen Desiderate zu identifizieren (2–5). Diese primär theol. Positionen gilt es daraufhin mithilfe einer modernen Geschichtstheorie in historisch verantwortbare Ausdrucksformen zu bringen (6). Anhand dieses Rasters lässt sich in aktuellen reformationsgeschichtlichen wie ökumenisch-theol. Veröffentlichungen aus interkonfessioneller Zusammenarbeit nach Perspektiven heutiger kath. Reformationsforschung fragen (7), die abschließend in einem kurzen Resümee zusammengeführt werden (8).

2. Joseph Lortz und der Anfang eines neuen Lutherbildes

Die gesamte kath. Luther- und Reformationsdeutung war bis zum Zweiten Weltkrieg von Polemik überformt und verstand sich als Erbin der altgläubigen Kontroverstheol., da „fast die gesamte kath. Lutherliteratur von Luthers Tode bis tief in das 20. Jh. hinein im Banne ein und desselben Werkes gestanden hat. Dieses Werk sind die Kommentare des Cochläus“³. Heinrich Denifle, Mediävist und Historiker, stellt Luther als notorischen Betrüger und Getriebenen seiner sexuellen Begierden dar, um einen Kontrast zur mittelalterlichen Rechtgläubigkeit zu entwerfen.⁴ Degeneriert zu einem philos. Idealismus mit christl. Anstrich, konnte das lutherische Christentum keine Wahrheit in sich tragen.⁵ Mit derselben Strategie versuchte Hartmann Grisar „eine Psychologie Luthers in Verbindung mit seiner Geschichte zu schreiben“⁶, um den Subjektivismus als den Maßstab lutherischer Verkündigung zu identifizieren. Wenn „für ihn [...] alles ganz und gar persönlich“⁷ war, dann führt das Luthertum in eine „dogmenlose Humanitätsreligion ohne positive Autorität“⁸ und ohne objektive Wahrheit. Auch Jacques Maritain sieht die „universalisation de son moi“ bzw. die „projection de son moi dans le monde des vérités éternelles“⁹ als den zentralen dogmatischen Irrtum und den häretischen Kern Luthers, den er in der modernen Philos. ausgefaltet und fortgesetzt diagnostiziert.¹⁰

Luther dagegen als religiösen Menschen anzuerkennen, schlug im Unisono antireformatorischer Polemik völlig neue Töne an. Josef Lortz' *Reformation in Deutschland* im Jahr 1939/40 nahm zum ersten Mal das theol. Anliegen Luthers aus kath. Sicht wahr und setzte es „in einen Entwicklungskontext [...], der die spätmittelalterlich-kath. Verwurzelung des frühen reformatorischen

² Volker LEPPIN: Art. „Lutherforschung zu Beginn des 21. Jahrhunderts“, in: Luther Handbuch, hg. v. Albrecht BEUTEL, 3. Aufl., Tübingen 2017 (Handbücher Theologie), 28–42, hier 42.

³ Adolf HERTE: *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*. Bd. 1: Von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts: Inland und Ausland, Münster 1943, 9.

⁴ Vgl. Heinrich DENIFLE: *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt* Bd. 1 (I. Abteilung), Mainz/Kirchheim 1904, VI.XXII.

⁵ Vgl. Jos VERCYSE: „Katholische Lutherforschung im 20. Jahrhundert“, in: Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick, hg. v. Rainer VINKE, Mainz 2004 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz: Beiheft Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, 62), 191–212, hier 195.

⁶ Hartmann GRISAR: *Luther* Bd. 1: Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1530, Freiburg i. Br. 1911, 8.

⁷ DERS.: *Martin Luthers Leben und sein Werk*, Freiburg i. Br. 1921, 77.

⁸ VERCYSE: „Katholische Lutherforschung im 20. Jahrhundert“ (wie Anm. 5), 200.

⁹ Jacques MARITAIN: *Trois Réformateurs*. Luther – Descartes – Rousseau, Paris 1925 (Le Roseau d'or, 1), 20f.

¹⁰ Vgl. dazu DERS.: *Der Thomismus und der Mensch in der Zeit*, Köln 1931, 32–34.40–43.

Denkers würdigte¹¹. Zum 80. Jubiläum dieses Buches legten Dominik Burkard und Jacob Tonner (Vf.) die detaillierte Studie *Reformationsgeschichte katholisch*¹² (Rk) vor, die mittels bisher unbekannter Archivmaterialien sowie nachgelassener Dokumente die Genese und Rezeption von *Reformation in Deutschland* nachzeichnet, um die Widerstände gegen diese neue Art der Reformationsforschung zu identifizieren und deren verworrene Interessenlage zu ordnen:

Lortz hat dieses Werk als Deutscher, als katholischer Christ und als Freund der kirchlichen Wiedervereinigung geschrieben und er wird jeder Verantwortung, die sich daraus ergibt, gerecht¹³

– eine Wertung aus dem Erscheinungsjahr von *Reformation in Deutschland*, die Fragen aufwirft.

a) Als Deutscher: Reformationsgeschichte aus national(sozial)istischem Antrieb

Die nationale Frage stilisiert Lortz zur „Schicksalsfrage [...]: ob in dem durch Adolf Hitler *endlich erreichten, gottgewollten* Aufbruch der Deutschen zu einer Nation das Christentum die Grundlage bleibt“¹⁴. Indem er „ungeschützt den mittelalterlichen Reichsgedanken auf die NS-Reichsidee“ überträgt, vollzieht sich die „Sakralisierung des nationalen Gedankens“¹⁵, worin er den „Nationalsozialismus als Erfüllung der tiefsten Strebungen der Zeit“ und zum „Zeichen der Berufung“¹⁶ stilisiert. Diese heilsgeschichtliche Deutung des NS-Regimes formt auch seine Perspektive auf die konfessionelle Problematik, die in der Nation die zentrale Lösung findet. Der Volksgedanke – „Lebensnerv der nationalsozialistischen Bewegung“ – nimmt „dem Nebeneinander der Konfessionen sein vergiftetes Gegeneinander“ und bereitet so den Boden für die „Möglichkeit einer geistig-religiösen Beseitigung der Glaubensspaltung“¹⁷. Laut Lortz’ Selbstauskunft anlässlich seines Entnazifizierungsprozesses hat er seine Täuschung über die NS-Ideologie bereits im Jahr 1937 eingesehen. Lässt sich damit die 1939/40 erschienene *Reformation in Deutschland* von allen völkischen Interessen freisprechen? Das Urteil in Rk ist bewusst zurückhaltend und vertraut der Selbstanzeige Lortz’ „m. E. zu unkritisch“¹⁸. Vf. kommen in der differenzierten Auswertung der Innen- und Außensicht zu dem vorsichtigen Urteil, dass explizite Aussagen im Sinne einer national(sozial)istischen Deutung sich in *Reformation in Deutschland* nicht finden. Das ökumenische Engagement lasse sich sowohl im Sinne einer gemeinsamen Front gegen das christentumfeindliche

¹¹ Olaf MÖRKE: *Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung*, Berlin/Boston 2017 (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 74), 74.

¹² Burkard, Dominik / Tonner, Jacob: *Reformationsgeschichte katholisch*. Genese und Rezeption von Joseph Lortz’ ‚Reformation in Deutschland‘ (1940–1962). Freiburg i. Br.: Herder 2019. 574 S., geb. € 68,00 ISBN: 978-3-451-38496-7.

¹³ Gregor UHLHORN: „Vom Büchermarkt. Das religiöse Buch in der Jahresarbeit des Herder-Verlages 1939“, in: *Schönere Zukunft* 15 (1939/40) 189f, hier 189.

¹⁴ Joseph LORTZ: *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*. Eine Sinndeutung der christlichen Vergangenheit in Grundzügen, 4. Aufl., Münster 1936, IV/90.

¹⁵ Victor CONZEMIUS: „Joseph Lortz – ein Kirchenhistoriker als Brückenbauer. Vom leichtfertigen Umgang mit Ideengeschichte und theologischer Geschichtsdeutung“, in: *Geschichte und Gegenwart* 9 (1990) 247–278, hier 248.

¹⁶ Joseph LORTZ: *Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus*. Kirchengeschichtlich gesehen, Münster 1933 (Reich und Kirche. Eine Schriftenreihe), 24.

¹⁷ Ebd., 17f.

¹⁸ Roland LEHMANN: „Rez. Burkard, Tonner: Reformationsgeschichte katholisch“, in: *ThLZ* 145 (2020) 965–968, hier 967.

NS-Regime deuten¹⁹ als auch als Förderung nationaler Einheit im Sinne der Volksgemeinschaft.²⁰ Diese Deutungsoffenheit plausibilisiert die Annahme, dass solche

Konnotationen in der damaligen Zeit vom „deutschen Leser“ immer „mitgelesen“ wurden, dass sie – im Hinblick auf den Publikationserfolg von Autor und Verlag – vielleicht sogar erwünscht und beabsichtigt waren. (Rk 398)

Eine solche führte wohl zu der kirchenoffiziellen Ablehnung, da man nicht nur jeder positiven Lutherdeutung kritisch gegenüberstand, sondern gerade in einem „ideologisch übersteigerten Nationalbewusstsein“ eine Gefahr konfessioneller „Gleichschaltung“ und damit Marginalisierung des Religiösen“ (Rk 399) erkannte. Zugleich muss man bestürzt fragen, ob die nationalistischen und kirchenfeindlichen politischen Verhältnisse nicht gerade den *kairos* eines neuen ökumenischen Stils und Klimas in der kath. Theol. bildeten. Ein offizielles Verbot von *Reformation in Deutschland* vonseiten der römischen Indexkongregation wäre wohl als ausländische Einmischung in innerdeutsche Angelegenheiten gedeutet worden. Vermutlich um Repressionen für die kath. Kirche in Deutschland zu vermeiden, blieb es bei „bloß ‚offiziöse[r]‘ Kritik“ (Rk 231f), die das neue kath. Lutherbild nicht verhinderte – eine offene Frage, die sich womöglich mit neuen Erkenntnissen aus dem Archiv der Indexkongregation beantworten lässt (Rk 414).

b) Als katholischer Christ: Objektive Wahrheit und Dogma

Lortz analysiert persönliche, kirchen- und theologiegeschichtliche Umstände, um die reformatorische Abgrenzung von der römischen Kirche entschuldigend zu erklären, ohne dabei aufgeworfene Sachfragen ernst zu nehmen. Die Reformatoren werden nicht als theol. Dialogpartner akzeptiert, da sie nicht „im Vollsinn Hörer“²¹ des Wortes Gottes sind. Sie finden nur Beachtung, insoweit sie „(noch) katholisch“²² gelten, so dass man von ihnen „nicht etwas Neues, sondern nur das immer schon Eigene“²³ lernen kann. Die starre Bindung an das röm.-kath. Lehramt lässt die Reformationsforschung zwar historisch neue Wege gehen, erlaubt aber dogmatisch keinerlei Abweichung, was sich auch in der lortzischen Grundthese widerspiegelt: „Luther rang in sich selbst einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war.“²⁴ Demnach gründet Luthers Konflikt mit der spätmittelalterlichen Kirche in den ekklesialen Missständen, die seinen „guten Katholizismus“ antirömisch haben werden lassen und ihn zu falschen Reaktionen führten – eine historische Erkenntnis, die auf das dogmatische Urteil keine Auswirkung hat (Rk 95):

Meine Lutherkapitel sind *vor allem keine dogmatischen Traktate*. Sie beschreiben historisches Neben- und Nacheinander. [...] Sie sprechen nicht von dogmatisch-absoluter Vollkommenheit (Lortz, Rk 447).

¹⁹ Vgl. dazu Justus HASHAGEN: „Neue katholische Reformationsforschung“, in: *Luther* 23 (1941) 37–47.

²⁰ Diese Lesart findet sich etwa in der Rezension von Karl HOEBER in der *Kölnischen Volkszeitung und Handelsblatt*, 27. April 1940.

²¹ Joseph LORTZ: *Die Reformation in Deutschland* Bd. 1: Voraussetzungen, Aufbruch, erste Entscheidung, Freiburg i. Br. 1939, 162.

²² Otto Hermann PESCH: „Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung“, in: *Lutherische Rundschau* 16 (1966) 392–406, hier 396.

²³ DERS.: „Katholiken lernen von Luther“, in: *Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten*, hg. v. Karl LEHMANN, München 1982 (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, 1), 147–188, hier 153.

²⁴ LORTZ: *Die Reformation in Deutschland* Bd. 1 (wie Anm. 21), 176.

Die Dogmatik hat sich für Lortz nach dem kirchlichen Lehramt zu normieren bzw. sich ihm zu konformieren, um die objektive Wahrheit theologisch zu explizieren, die sowohl der Schriftauslegung als auch der historischen Forschung vorausgeht. Der Superioritätsanspruch des Lehramts impliziert, dass Dogmatik die Wirklichkeit der Kirche vollständig erkennt und im Anschluss zum Gegenstand der kirchlichen Geschichtswissenschaft macht. Separiert von der Wahrheitsfrage und ohne kritische Perspektive degeneriert die Kirchengeschichte zur reinen Legitimationswissenschaft²⁵ – eine Hermeneutik, die Vf. auf das kirchliche Zensurverfahren zurückführen (Rk 106–112). In voller Anerkennung lehramtlicher Wahrheitsreservation verfolgt Lortz eine „historische und psychologische Betrachtung, die die Forderungen der dogmatischen Wahrheit im Auge behält“, um historisch nach „jenen Begriffen an subjektiver Haltung der Gläubigkeit“ (Lortz, Rk 447) Luthers zu fragen und so die geschichtliche Komplexibilität der dogmatischen Eindeutigkeit aufzuzeigen.

Lehramtlicher Objektivität könne selbst in verständiger Perspektive nur ein Subjektivismus Luthers gegenüberstehen, der in Ablehnung objektiver Wahrheit die eigene Glaubenserkenntnis absolut setze, was sich in Extremform im lutherischen Schriftprinzip widerspiegele.²⁶ Die historische Würdigung der reformatorischen Anliegen als berechtigte religiöse Ausdrucksformen hat also keine Verbindung zur Substanz des kath. Glaubens, so dass Lortz „die frühere moralische Kritik kath. Lutherforscher durch eine theologische Kritik ersetzt“²⁷ hat. Aus ev. Sicht entspringt der Vorwurf der Subjektivität der historischen Zufälligkeit des kirchlichen Lehramts, dessen Anspruch auf objektive Wahrheit und auf historische Enthobenheit des Dogmas als „nachvatikanischer Anachronismus“ (Rk 164) keine Grundlage für ein theol. Gespräch bietet. Die Trennung von Geschichte und Dogma samt ihrem geschichtslosen Lehramts- und zeitlosen Wahrheitsverständnis verhindert nicht nur jede Diskussion über Glaubensinhalte, sondern nimmt letztlich der historischen Wissenschaft ihre erkenntnistheoretische Grundlage (Rk 210f).

c) Als Freund der kirchlichen Wiedervereinigung: Ökumene

Die strikte Trennung zwischen dogmatischer und historischer Perspektive führt zu einem exklusiven Verständnis von Ökumene: Die „Einheit kann nicht durch eine ‚Begegnung in der Mitte‘ erreicht werden. Die volle Wahrheit ist Voraussetzung, und ihre Unnachgiebigkeit hat den unbedingten Primat“²⁸. Der Subjektivismus Luthers brauche also kein Entgegenkommen, sondern ein objektives Korrektiv, und damit das kirchliche Lehramt. Lortz hat also keine ökumenische, sondern eine kath. Perspektive, die er für objektiv wahr hält (Rk 266). Die Kirche als Sache des Glaubens dürfe nicht nur historischer Gegenstand sein, vielmehr gehe es darum, „durch die Zerfallserscheinungen der Kirche hindurch die unangetastete Substanz der katholischen Kirche“²⁹ zu finden. „Gott als souveränen Herrn der ganzen Geschichte“ anzuerkennen, führt zu einer „theologische[n] Betrachtung der christlichen Geschichte“, die „das Tatsächliche des geschichtlichen Ablaufs unangetastet“ (Rk 320) lässt, jedoch die Offenbarung als ihr inneres Maß aufrichtet. Lortz kann deshalb die Missstände der römischen Kirche

²⁵ Vgl. Stefan SAMERSKI: „Kirchengeschichte“, in: *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie* Bd 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien, hg. v. Benedikt Paul GÖCKE / Lukas OHLER, Münster 2019 (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, 13/2), 85–100, hier 87.

²⁶ Vgl. Joseph LORTZ: „Martin Luther. Grundzüge seiner geistigen Struktur“, in: *Reformata Reformanda*, hg. v. Erwin ISERLOH / Konrad REPGEN, Münster 1965 (FS Hubert Jedin), 214–246, hier 234f.

²⁷ Bernhard LOHSE: *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1981 (Beck'sche Elementarbücher), 216.

²⁸ LORTZ: *Die Reformation in Deutschland* Bd. 1 (wie Anm. 21), 307f.

²⁹ Ebd., 298.

in der Reformationszeit und ihre Mitschuld an der Glaubensspaltung akzeptieren, da im Sinne einer *felix culpa* die Kirche dadurch zu ihrer eigentlichen Katholizität auf dem Konzil von Trient zurückgefunden hat. So dürfe

die katholische Kirche [...] mit Recht für sich in Anspruch nehmen, wichtige Anliegen der Reformation besser gehütet zu haben und heute zu vertreten als [...] der größte Teil reformatorischer Gemeinschaften³⁰.

Seine positive Lutherdeutung machte Lortz zum Vorreiter für eine ökumenische Öffnung der kath. Kirche im 20. Jh., die erst 20 Jahre später im II. Vaticanum ihre lehramtliche Bestätigung finden sollte. Seine Thesen vom Subjektivismus und Pseudokatholizismus bilden eine antiökumenische Grenze, die nicht nur in der drohenden Indizierung, sondern auch in seinen kath. Überzeugungen ihren Ursprung findet: Der kath. Glaube gewährt den Gläubigen, dass sie

durch den providentiellen Beistand des Heiligen Geistes in den Offenbarungszeugnissen und ihren kirchlich-verbindlichen Deutungen Teilhaber an der Wahrheit Gottes sind³¹.

Die objektive Wahrheit wird dabei lehramtlich garantiert und kann in den Glaubenssätzen „in einem objektiven Sinne verbindlich ausgedrückt werden“³². Angesichts dieses Lehramtspositivismus verwundert es nicht, dass Lortz der nachkonziliaren ökumenischen Entwicklung im Sinne eines Dialogs in Lehr- und Glaubensfragen skeptisch gegenüberstand.

3. Otto Hermann Pesch – enthistorisierte systematische Reformationsforschung

Luther als religiöse Gestalt zu würdigen und zugleich die reformatorischen Anliegen in ihrer sachlichen Legitimität auszusparen, verfehlt jedes ökumenische Verstehen. Die biographische Perspektive drängt auf dogmatische Inhalte und wird in der Konfrontation mit der kath. Lehre ökumenisch, die weder als objektiv wahr noch mit der lutherischen Sicht als unvereinbar gelten darf. Ökumenisches Verstehen braucht, so Otto Hermann Pesch,

die Hinwendung zu einem systematischen Lutherstudium rein um des Eigeninteresses seiner Fragen willen, also ohne jeden thematischen Blick auf Luthers ‚Werdegang‘ und ohne alle apologetische Absicht³³.

Der Fokus auf Lehrfragen führe die Lutherforschung in eine systematische Richtung, um die ökumenische Diskussion, unabhängig vom „schwankenden Erfolg der historischen Forschungsarbeit“³⁴, zu stabilisieren. Pesch nimmt dazu theologische Einzelfragen in den Blick, um auf die grundlegenden Denkstrukturen zu abstrahieren und deren Legitimität aufzuzeigen. Der zugrundeliegende Kontrast von „[lutherischer; J. E.] existentieller und [thomanischer; J. E.] sapientialer Theologie“³⁵ führe z. B. in der Rechtfertigungslehre bei thematischer Einheit zu einer

³⁰ Ebd., 306.

³¹ Joseph LORTZ: *Ökumenismus ohne Wahrheit?*, 2. Aufl., Münster 1975, 7.

³² Ebd., 10.

³³ PESCH: „Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung“ (wie Anm. 22), 399.

³⁴ Ebd., 406.

³⁵ DERS.: *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*. Versuch eines systematisch-theol. Dialogs, Mainz 1967 (Walberberger Studien. Theologische Reihe, 4), 950.

sprachlichen Differenz. Denn Luther stelle den Glaubenden an den Anfang der Theol., während Thomas von Aquin Welt, Mensch und Geschichte ausgehend von der Erkenntnis Gottes reflektiere.³⁶

Peschs Vorgehen, „die historische Fragerichtung als methodischen Ansatz“³⁷ in seine systematische Perspektive aufzunehmen sowie seine detailgetreuen Darstellungen der Streifragen, verhindert nicht, dass seine systematischen Untersuchungen letztlich von historischer Kritik unberührt bleiben.³⁸ Der spätmittelalterliche Horizont Luthers tritt zugunsten des Bezugs auf den Aquinaten in den Hintergrund, da die thomanische Theol. die Funktion einer klassischen Gesamtprägung erfüllt und so für Pesch

gleichsam den Mutterboden aller Theol. in einem konfessionellen Raum [...] und [...] die Verständnis- meistens aber auch die Seinsgrundlage der die betreffende Konfession charakterisierenden Aussagen³⁹

bildet. Hermeneutisch bildet das Klassische eine Abkürzung, die nicht nur auf explizite historische Kontextualisierung verzichtet, sondern auch einen normativen Geschichtsbegriff impliziert, indem es zugleich als geschichtliche Kategorie und als zeitlose Gegenwart erscheint:

[W]as ‚klassisch‘ heißt, ist nicht erst der Überwindung des historischen Widerstandes bedürftig – denn es vollzieht selber in beständiger Vermittlung diese Überwindung⁴⁰

– so Hans Georg Gadamer. Als das Klassische birgt das thomanische Denken ein präkonfessionelles Normenpotential, das Pesch in seiner *Hinführung zu Luther* zu einem überkonfessionellen Standpunkt transponiert. Zugleich reduziert er Konfessionalität auf eine normative Loyalität zu einer Gemeinschaft samt ihrer Lehre.⁴¹ Deren Überwindung und die Entdeckung persönlicher Urteilsfähigkeit machen Reformationsforschung aber nicht überkonfessionell, da konfessionelle Deutungsmuster und -geschichte das ekklesiale Selbstbild samt deren Perspektive zumindest implizit prägen. Ein überkonfessioneller Standpunkt kann deshalb nur im Dialog konfessioneller Perspektiven erreicht werden, da in gegenseitiger Wissens- und Horizonterweiterung die ökumenische Diskussion bewusste und unbewusste konfessionelle Einseitigkeiten zu reflektieren vermag. Dadurch erhofft man sich explizit eine Erweiterung des kath. Lehrgebäudes, um reformatorische Kontroversen auch zu aktuellen Problemen in Bezug zu setzen, entsprechend zu Peschs Leitfrage: „Kann Luthers theol. Denken Kräfte freisetzen, die der Kirche zu einer größeren Möglichkeit ihrer selbst verhelfen?“⁴²

4. Peter Walter – systematischer und historischer Zusammenhang

Die systematische Perspektive bindet Peter Walter explizit an eine historische Quellenkenntnis, weshalb er historische Gegenstände – Personen, Theorien oder Konflikte – nicht in vorgegebene systematische Konzepte einordnet. Stattdessen versucht er, mittels sorgfältiger historisch-

³⁶ Vgl. DERS.: „Existentielle und sapientiale Theologie. Hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theol. Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin“, in: *ThLZ* 92 (1967) 731–742, hier 738.

³⁷ PESCH: *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (wie Anm. 35), 8f.

³⁸ Vgl. Markus WRIEDT: „Über die Nutzlosigkeit der Kirchengeschichte. Anmerkungen zum ökumenischen Gespräch der Gegenwart aus der Sicht eines Kirchenhistorikers“, in: ‚*Kein Anlass zur Verwerfung*‘. Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs, hg. v. Johannes BROSEDER / Markus WRIEDT, Frankfurt a. M. 2007 (FS Otto Hermann Pesch), 59–85, hier 61.

³⁹ PESCH: *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (wie Anm. 35), 5.

⁴⁰ Hans-Georg GADAMER: *Wahrheit und Methode*. Grundzüge Einer Philosophischen Hermeneutik (Hermeneutik I), Tübingen 2010 (Gesammelte Werke, 1), 295.

⁴¹ Vgl. Otto Hermann PESCH: *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, 24–26.

⁴² Ebd., 54.

kontextueller Analyse die zugrundeliegende Hermeneutik zu identifizieren. Der „Vergleich mit Vorgängern und Zeitgenossen“ führt zu einer „Tiefenschärfe“⁴³, die das Grundanliegen reformatorischer Figuren im zeitgenössischen geistesgeschichtlichen Horizont eruiert, um der Komplexität reformatorischer Dynamiken und ideengeschichtlicher Verwicklungen Rechnung zu tragen. Der kontextuelle Zugang ordnet auch scheinbare reformatorische Neueinsätze (Wittenberger Thesenanschlag) und persönliche Selbststilisierungen (Luthers Turnerlebnis) in eine Geschichte beständigen Bemühens um Erkenntnis und Veränderung ein, die sich nicht in einer Vorgeschichte Luthers erschöpfen muss.⁴⁴

Die systematische Perspektive sucht nach einer inneren Kohärenz, die dahingehend historisch eingehengt wird, dass sich verschiedene Texte selbst desselben Autors nicht „auf einer zeitlos-ungeschichtlichen Ebene [...] vergleichen“⁴⁵ lassen. Theol. Entwicklungen oder Zäsuren theol. Schulen oder Konflikte haben inhaltliche Relevanz. Eine systematische Untersuchung braucht eine historisch-genetische Rückbindung, die nicht nur den historischen Kontext, sondern auch die Geschichte eines Denkens integriert.⁴⁶ Anhand der Konfliktfigur Johannes Eck illustriert Walter, „wie sich in einer Biographie die Gewichte verschieben, wie äußere Einflüsse – 1517 – auch ein einzelnes Leben tiefgreifend verändern.“⁴⁷ Entsprechend müssen thematische wie politische Aussagen „mit einem zeitlichen Index versehen“⁴⁸ werden, um die beteiligten Personen und die berührten Themen sachlich adäquat bewerten zu können. Thematische Aktualisierungen sowie der Bezug zur Gegenwart dürfen nicht assoziativ sein, so dass historische Ideen mit modernen Konzepten gegenwärtiger Sozialformen oder Gesellschaften identifiziert werden. Erasmus von Rotterdam ist eben kein Vorläufer demokratischer Entscheidungsprozesse, wenn er „für eine Mitbestimmung des Volkes bei den Fragen christlicher Lebensgestaltung“ plädiert, die im Sinne einer Partizipation „in der vorneuzeitlichen Gesellschaft, auch in der Kirche, gang und gäbe war“⁴⁹.

Dennoch braucht es eine Unterscheidung von sachlichem und historischem Zusammenhang, die jeweils Eigenständigkeit besitzen.⁵⁰ Eine systematische Verbindung hat eine synchrone Kohärenz rational einsichtig zu machen. Zusätzlich bemisst sich ihre Plausibilität daran, ob es eine historische Kontinuität gibt bzw. inwieweit eine diachrone Diskontinuität diesen sachlichen Zusammenhang in Frage stellt. Der historisch geprüfte systematische Bezug sucht in geschichtlichen Kontexten nach Motiven und Strukturen, die aktuelle Bedeutung erlangen, indem sie in gegenwärtigen kirchlichen wie theol. Konflikten Impulse geben, die, wenn nicht zu einer Lösung, doch wenigstens zu einer neuen Perspektive verhelfen.⁵¹ Seine starke historische Fixierung macht Walter vorsichtig und unvorsichtig zugleich. Beinahe übervorsichtig scheut er sich, aus seinen historisch-systematischen Erkenntnissen

⁴³ Peter WALTER: *Theologie aus dem Geist der Rhetorik*. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam, Mainz 1991 (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 1), 8.

⁴⁴ Vgl. DERS.: „Kirche und Kirchenreform nach Erasmus von Rotterdam“, in: *Peter Walter. Syngrammata*. Gesammelte Schriften zu Humanismus und katholischer Reform, hg. v. Günther WASSILOWSKY, Münster 2015 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Supplementband, 6), 9–24, hier 10.

⁴⁵ DERS.: *Theologie aus dem Geist der Rhetorik* (wie Anm. 43), 9.

⁴⁶ Vgl. ebd., 10.

⁴⁷ DERS.: „Johannes Eck (1486–1543) und der Humanismus“, in: *Johannes Eck (1486–1543)*. Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe, hg. v. Jürgen BARSCH / Konstantin MAIER, Regensburg 2013 (Eichstätter Studien, 70), 106–130, hier 130.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ DERS.: „Kirche und Kirchenreform nach Erasmus von Rotterdam“ (wie Anm. 44), 22.

⁵⁰ Vgl. DERS.: Humanistische Einflüsse auf die Entstehung der Dogmatik? Ein Beitrag zur Vorgeschichte einer Disziplin, in: *Peter Walter. Syngrammata* (wie Anm. 44), 43–60, 47.

⁵¹ Vgl. ebd., 60.

Folgen für aktuelle Glaubenslehren zu ziehen. Als unvorsichtig ließe sich die fehlende Reflexion des eigenen konfessionellen Zugangs charakterisieren. Auch in einer historisch rückgebundenen systematischen Betrachtung bleiben die sachliche Perspektive und die thematische Auswahl vom eigenen konfessionellen Standpunkt nicht unberührt.

5. Neuansätze im Kontext des Reformationsjubiläums

Das Reformationsjubiläum 2017 animierte auch die kath. Theol., die Frage nach der Reformation und ihrer aktuellen Bedeutung zu stellen. In *Unter dem Gegensatz verborgen* vertritt Klaus Unterburger die Ansicht, dass bereits die Ekklesiologie des frühen Luther ein Verständnis von Rechtfertigung impliziert, das angesichts seiner Differenz zum kath. Glauben zum Bruch mit der römischen Kirche führte. Die These bereits impliziter Trennung integriert – wie Volker Leppin kritisiert – zu wenig die Bedeutung der eigenen Entwicklung Luthers samt deren äußeren Einflüssen. Letztlich stilisiert die biographische Frühdatierung reformatorischer Spitzentheorien Luther zu einem Theologen *sui generis*, der die Gesamtverantwortung für die Reformation trägt, statt eine „tragische Konfliktgeschichte in den Blick zu nehmen“⁵². Die historische Kontextualisierung bewahrt die „Schärfung der Erinnerung anlässlich von Jubiläen“ gerade vor „identitätsstützender Aktualisierung und konfessioneller Abgrenzung“⁵³. Denn die historische Rückbindung im gegenwärtigen ökumenischen Horizont bietet das Potential, konfessionelle Identität nicht exklusiv, sondern kritisch-inklusiv und dynamisierend zu entwickeln. Gerade die Rezeptionsgeschichte bietet für Walter Kasper in seinem Buch *Martin Luther* eine ökumenische Chance, da die Fremdheit der frühen Reformation mit ihren Ideen und Dynamiken eine Basis bietet,

die für den Fortschritt der Ökumene grundlegende Frage des Verständnisses und Verhältnisses von Kirche, Amt und Eucharistie neu auf[zu]greifen⁵⁴.

Kasper plädiert für „eine rezeptive, voneinander lernende Ökumene“⁵⁵, und damit für eine konfessionelle Reformationsforschung in ökumenischer Verantwortung. Peter Neuner verfolgt mit *Martin Luthers Reformation* „Ökumene [...] aus katholischer Sicht“ und rezipiert „Luther und die ihm verpflichtete Theologie für die Einigung der Christenheit“⁵⁶. Dazu stellt er die „Botschaft der Rechtfertigung ins Zentrum“⁵⁷, und zwar als Ankerpunkt und Maßstab für die lutherische Theol. Neuners systematischer Zugang samt der teleologischen Einheitsperspektive entspricht einer ökumenischen Theol, die sich aufgrund ihrer normativen Argumentationsstruktur von einer historisch verpflichteten Reformationsforschung unterscheidet. Die Problematik der „vielschichtigen ‚katholischen‘ Deutungen Luthers“⁵⁸ thematisiert Daniela Blum in *Der katholische Luther*. Indem sie die konfessionelle Deutung des Katholischen problematisiert und kath. als „Lebenszusammenhang“ zu verstehen sucht, zeigt sich, wie sehr das jeweilige ekklesiale Verständnis die Auseinandersetzung

⁵² Volker LEPPIN: „Nicht nur Luther war’s: Tragische Konfliktgeschichte mit vielen Beteiligten. Die Replik von Volker Leppin auf Klaus Unterburger“, in: *Lebendige Seelsorge* 67 (2016) 385f, hier 386.

⁵³ Klaus UNTERBURGER: *Unter dem Gegensatz verborgen*. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern, Münster 2015 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 74), 152.

⁵⁴ Walter KASPER: *Martin Luther*. Eine ökumenische Perspektive, Ostfildern 2016, 64.

⁵⁵ Ebd., 65.

⁵⁶ Peter NEUNER: *Martin Luthers Reformation*. Eine katholische Würdigung, Freiburg i. Br. u. a. 2017, 14.

⁵⁷ Ebd., 24.

⁵⁸ Daniela BLUM: *Der katholische Luther*. Begegnungen, Prägungen, Rezeptionen, Paderborn 2016, 18.

mit Luther immer begleitet. Die frühe Reformation initiiert „eine gruppenbildende Vereindeutigung der spätmittelalterlich-pluralen Kirche“⁵⁹, so dass ihre Thematisierung auch den eigenen ekklesialen bzw. konfessionellen Identitätsprozess berührt, was für neuere reformatorische Darstellungen zentral ist.

6. Die kath. Reformationsforschung als historische Theol.

Im Durchgang durch die historischen Etappen kath. Reformationsforschung drängen vier signifikante Desiderate ins theol. Bewusstsein, die zwei Spannungsfelder aufziehen. Ein aktuelles Verständnis muss diese vier Pole – Geschichte und Dogma sowie konfessionell und ökumenisch – im Horizont eines modernen Geschichtsverständnisses zusammenbringen, um eine heute tragfähige Hermeneutik zu entwickeln. Deren Fundament bildet eine problemorientierte Verhältnisbestimmung von systematischer Theol. und historischer Wissenschaft. „Nur mit Systematik lässt sich Luther nicht bewältigen“⁶⁰, da gerade die historische Rückbindung als kritisches Korrektiv die Reformationsforschung vor einem teleologischen Vorgehen bewahrt. Ein reflektiertes „Verhältnis von theologischer Vorannahme und philologisch-historischer Analyse“ bleibt nicht bei „der eigenen theol. Auffassung“ (Volker Leppin, ÖHL⁶¹ 142f) stehen. Vielmehr kehrt sich die Perspektive um: Der reformatorische Verlauf ist nicht von seinem Ziel, sondern „von seinen allmählich umgewandelten Wurzeln her“ zu verstehen, um trotz aller perspektivischen Gebundenheit gerade nicht „teleologische[n] Konfessionsvergewisserung“ (Leppin, ÖHL 145f) zu betreiben. Dadurch wird aber die Theol. nicht an einen „Ersatzgott namens ‚Geschichte‘“ ausgeliefert, der sie in ihrer Wahrheitssuche zwingt „nicht mehr nach oben, sondern nach hinten“⁶² zu schauen. Zwar befriedigt die Geschichte das Bedürfnis nach Einheitlichkeit der Wirklichkeit sowie Einheit der Wahrheit, doch bildet sie gerade keine unabhängige Dimension, die objektiv bestimmten Ereignissen Bedeutung und dem Ganzen Sinn verleihen könnte. Die Geschichte ist nicht neutral, sondern entspringt als Interesse am Gestern einem spezifischen Interesse am Heute. Denn als „anwesende Abwesenheit des Vergangenen“ knüpft, so Armin Landwehr, das Historische die „komplexen Relationen [...] zwischen anwesenden und abwesenden Zeiten“⁶³. Historische Reformationsforschung verbindet die Gegenwart mit der Vergangenheit und gründet gerade darin einen systematischen Zusammenhang in der Geschichte, der sich in die christl. Identitätsbildung einschreibt, und damit das theol. Urteil prägt.⁶⁴ Denn mittels dieser temporalen Relationen entwerfen Kollektive ihr „zeitliches Gerüst, in dem sie sich orientieren“⁶⁵ und ihre aktuelle Identität in bestimmten kulturell-historischen Zusammenhängen reflektieren.

Wie die Geschichte, ist auch die Geschichtserkenntnis nicht neutral. „Hoffnung und Erinnerung“ bzw. „Erwartung und Erfahrung“ konstituieren, so Reinhart Koselleck, „die Geschichte

⁵⁹ Ebd., 186.

⁶⁰ Ernst BIZER: *Fides ex auditu*. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen-Vluyn 1958, 13.

⁶¹ *Ökumenische Herausforderungen der Lutherforschung*, im Auftrag des Instituts für Ökumenische Forschung hg. v. Jennifer WASMUTH / Frank ZEEB. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2024. 252 S. (Festgabe für Theodor Dieter zum 70. Geburtstag), brosch. € 68,00 ISBN: 978-3-374-07592-8.

⁶² Achim LANDWEHR: *Diesseits der Geschichte*. Für eine andere Historiographie, Göttingen 2020, 12.

⁶³ DERS.: *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit*. Essay zur Geschichtstheorie, Frankfurt a. M. 2016 (S. Fischer Geschichte), 27.

⁶⁴ Vgl. Hermann DEUSER: *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*, Stuttgart 1999 (Reclam Wissen, 9731), 39f.

⁶⁵ LANDWEHR: *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit* (wie Anm. 62), 253.

und ihre Erkenntnis“, und zwar „indem sie den inneren Zusammenhang von Vergangenheit und Zukunft [...] aufweisen und herstellen.“⁶⁶ Entsprechend begründet der christl. Glaube als transzendente Bedingung eine geschichtliche Kontinuität, die das Verständnis der geschichtlichen Einzelereignisse samt ihrem Zusammenhang und ihrer ursprünglichen Einheit formt.⁶⁷ Die theol. Selbstreflexion des Glaubens rechnet also mit „einer transzendentalen Uniformität der Geschichte“, die explizit eine „empirische Uniformität“⁶⁸ ausschließen muss. Methodisch gilt es daher zwischen systematischer Erkenntnis der transzendentalen Grundlagen der eigenen Wirklichkeit und der historischen Erkenntnis innerhalb der eigenen geschichtlichen Wirklichkeit zu differenzieren. Die Erkenntnis der Daseinsbedingungen vollzieht sich zwar systematisch-theol., kann aber nur in geschichtlichen Zusammenhängen geschehen und wird zugleich Gegenstand historischer Erkenntnis, ohne darauf reduziert zu sein. Die Systematische Theol. hat sich „um eine Grundlage ihrer normativen Aussagen“ zu bemühen, „die ihrerseits möglichst normfrei ist“, d. h. in letzter Konsequenz, dass sie „der historischen Erhebung des entsprechenden Befundes folgen und [...] nicht vorausgehen“ (Leppin, ÖHL 153) darf. Die historische Arbeit an der Reformationszeit wiederum muss dagegen „ihre normhaltigen heuristischen Vorannahmen“ benennen und „in die eigenen Deutungen“ (Leppin, ÖHL 153) einbeziehen. Dieses epistemische Ineinander beschränkt die Erkenntnis der Geschichte auf ihre Fragmente, und damit auf geschichtliche Ereignisse in ihrem Zusammenhang, was im Folgenden für die Reformationsforschung expliziert werden soll.

a) Theologische Geschichte

Die systematisch-theol. Aufgabe, die gemeinsam geglaubte Wirklichkeit zu untersuchen, ist zugleich eine rein historische, insofern sie sich auf menschliche Kommunikationsformen bezieht, die sich allein durch geschichtliche Analysen erschließen lassen. In dieser doppelten Verpflichtung zu historischer und theol. Reflexion eröffnet sich die Wirklichkeit des Glaubens, indem seine immanente wie transzendente Realität ernst genommen wird.⁶⁹ Gerade faktische Wirklichkeiten erscheinen meist objektiviert und verbergen ihren historischen Charakter, so dass etwa Glaubenslehren und kirchliche Institutionen auf eine überzeitliche, göttliche Offenbarung verweisen, um sich in der gegenwärtigen Form als naturnotwendig bzw. gottgewollt zu präsentieren. Wie alle soziokulturellen Wirklichkeiten gründen auch Glaubensinhalte – nicht zuletzt aufgrund ihres Offenbarungscharakters – auf historischen Zusammenhängen, da die Wirklichkeit wesentlich eine historische ist.⁷⁰ Die Reflexion des historischen Charakters bildet also keine Äußerlichkeit, sondern „ein Konstituens religiöser Wirklichkeitserfassung“⁷¹. Reformationsforschung in den Diensten einer theol. Selbstreflexion hat die religiöse Dimension in ihren historischen Zusammenhängen zu thematisieren,⁷² um die Wege christl. Identitätssuche zur Sprache zu bringen. Der Ausschluss empirischer Uniformität führt zum Einspruch gegen alle unilinearen Geschichtsvorstellungen und historischen Notwendigkeiten, so dass die

⁶⁶ Reinhart KOELLECK: *Vergangene Zukunft*. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. 1989 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 757), 353.

⁶⁷ Vgl. Eilert HERMS: „Theologische Geschichtsschreibung“, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 10 (1997) 305–330, hier 312f.

⁶⁸ Ebd., 321.

⁶⁹ Vgl. Volker LEPPIN: „Auf der Grenze – auf einem weiten Raum. Kirchengeschichte interdisziplinär und ökumenisch“, in: *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, hg. v. Bernd JASPERS, Münster 2013, 105–114, hier 110.

⁷⁰ Vgl. LANDWEHR: *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit* (wie Anm. 62), 117.

⁷¹ LEPPIN: „Auf der Grenze – auf einem weiten Raum“ (wie Anm. 68), 108.

⁷² Vgl. ebd., 107.

historische Reflexion christl. Identitätssuche nicht auf eine konfessionelle Legitimationsgeschichte hinauslaufen kann, sondern ein kritisches Potential entfaltet, besonders gegen fixierte Identitätsgebilde. Die historische Vielfalt der Handlungsoptionen zeugt von einer Alternativität in christl. Identitätsprozessen.⁷³ Da sich die Wirklichkeit in Abgrenzung und Differenz zu alternativen Verwirklichungsformen in einem geschichtlichen Zusammenhang konstituiert, birgt die Vergangenheit eine endlose Anzahl unrealisierter Verwirklichungsformen. Diese abgelehnten Potentiale werden nur erkennbar, wenn sie thematisiert und historisch aktualisiert werden,⁷⁴ um so Relationen zwischen Gegenwart und Vergangenheit zu etablieren, zu erneuern oder zu problematisieren. Denn im Historischen hängt nicht einfach alles mit allem zusammen, aber „in der Geschichtsschreibung [kann] alles mit allem zusammengehängt werden“⁷⁵. Die historische Erkenntnissuche entfaltet ihr kritisches Potential dadurch, dass sie nicht auf die Wiederholung bekannter Geschichten zielt, sondern auf mögliche Wirklichkeiten, die aktualisiert und Teil gegenwärtiger Geschichte werden. Historische Kritik vollzieht sich also als Öffnung desjenigen Möglichkeitsraums, der im Historischen aufbewahrt ist. Zugleich muss die „historische Vielfalt“ „mit einem gewissen Maß an Geschlossenheit historisch beschreibbar“ (Leppin, ÖHL 153) sein, damit die systematische Theol. einen normativen Anspruch erheben kann.

b) Dogma und Geschichte

„Die geschichtliche Argumentation [...] als] grundlegend für jede Theologie“⁷⁶ zu erklären, richtet die historisch imprägnierte Kritik an christl. Identitätsstrukturen auch auf normative Ansprüche, und damit auf dogmatische Lehrinhalte und Glaubenssätze. Denn kirchliche Selbstbeschreibungen oder ekklesiale Lehrentscheidungen vollziehen sich in geschichtlichen Zusammenhängen und sind als Kommunikationsprozesse – wenn auch nicht ausschließlich – historische Phänomene. Entsprechend gibt es, so Joseph Ratzinger, „nicht nur eine Geschichte zum Dogma hin, sondern eine Geschichte des Dogmas selbst“⁷⁷, womit die theol. Anerkennung des Historischen in Prozessen kollektiver Identitätsfindung und Sinnstiftung verbunden ist, in der gerade die Grundfunktion soziokultureller Wirklichkeiten besteht. Indem sie aus der Totalität des Wirklichen eine organisierte Wirklichkeit machen, bieten sie eine Sinnordnung, um geschichtliche Ereignisse und historische Zusammenhänge zu erklären:

Sinn [ist] eben keine Dimension [...], zu der es aufgrund welcher höherer Weihen auch immer vorzudringen gälte, sondern dieser Sinn entsteht durch die alltägliche Leistung und Arbeit von Menschen bei der Erschaffung von Wirklichkeit.⁷⁸

Die Konstitution von Wirklichkeit stiftet Sinn und ermöglicht die binäre Unterscheidung von Wahrheit und Falschheit. Denn Wirklichkeit gibt es nicht an sich, sondern nur spezifisch, so dass ein Kollektiv vor dem Hintergrund seines eigenen Wirklichkeitsentwurfs Alternativen als Unwirklichkeit identifizieren kann. Entsprechend gibt es Wirklichkeit nur als eine beobachtete, beschriebene und behandelte, die sich durch die Beschreibungen beständig verändert und gerade dadurch wiederum die

⁷³ Vgl. JURGEN WERBICK: *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Br. u. a. 2015, 340.

⁷⁴ Vgl. LANDWEHR: *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit* (wie Anm. 62), 114.

⁷⁵ Ebd., 148.

⁷⁶ Walter KASPER: *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 14.

⁷⁷ Joseph RATZINGER: *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Köln 1966, 28.

⁷⁸ LANDWEHR: *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit* (wie Anm. 62), 102.

Identität des tragenden Kollektivs modifiziert.⁷⁹ Deshalb kann historisch und theol. verantwortet von Wahrheit nur in Rückbindung an ein wirklichkeitskonstitutives Kollektiv und seine Identität gesprochen werden. Daraus entsteht „keine Relativität des Wahren, sondern im Gegenteil eine Wahrheit des Relativen“⁸⁰. Ausgehend von ihrer ekklesialen Identität und ihrem christl. Wirklichkeitsverständnis kann ein kirchlich verfasstes Kollektiv Wahrheits- und Geltungsansprüche generieren. Die kirchliche Identität und religiöse Sinnstiftung ausgehend von kulturell-historischen Zusammenhängen zu beschreiben, generiert somit eine historische Wahrheit, die nicht „die Wahrheit‘ schlechthin“ ist, sondern „eine Wahrheit des Historischen.“⁸¹ Das führt nicht zu einer relativistischen Position, sondern ermöglicht“ eine ekklesiale Selbstbeschreibung in diachroner und synchroner Kohärenz. Im Rückbezug auf die christl. Daseinserschlossenheit kann eine Kirche in ihrer Wirklichkeitskonstitution „die theologische Dimension“ und den Glauben „als geschichtsmächtige Kraft“⁸² integrieren, um sich in ihrer Perspektive auf ihre Geschichte – bspw. im Blick auf die reformatorischen Dynamiken – davon leiten zu lassen.

c) Kollektiv und Konfession

Die Sinnkonstitution soziokultureller Wirklichkeiten stellt im Kontext der Reformationsforschung die Frage, ob es angemessen ist, die zugehörigen Kollektive primär konfessionell zu begreifen. Die ekklesiale Identität ist zugleich eine konfessionell verfasste und trägt mit ihrer jeweiligen Geschichte auch eine entsprechende Entscheidungsstruktur und Legitimationsarchitektur. Die kirchliche Autoritäts- und theol. Urteilsbildung entsteht „aus überlieferten ‚heiligen Texten‘“⁸³, und damit im Rekurs auf die Heilige Schrift und christl. Bekenntnistexte. Diese Rezeption ist nicht nur ein Vorgang kritischer Vernunft, sondern als geschichtliche Traditionsbildung auch geprägt durch die „lebensgeschichtlichen Erfahrungen und Überzeugungsbildungen der Menschen“⁸⁴. Kognitiv und existentiell wird die Selbstbeschreibung einer konfessionellen Kommunikationsgemeinschaft als „verbindliche Explikation eines spezifischen verbindlichen Wirklichkeitsverständnisses“⁸⁵ subjektiv anerkannt. Die doppelt affirmative konfessionelle Perspektive prägt die Form, wie die gemeinsamen christl. Grundlagen im Identitätsprozess zur Sprache kommen, was zu einer konfessionell geformten Geschichtserkenntnis führt – signifikant in der reformatorischen Rezeptionsgeschichte. Selbst eine theol. Reformationsforschung aus ökumenischem Geist kann die konfessionelle Selbstreflexion nicht überspringen, da gerade das selbstreflexive Moment die Relevanz ausprägt, die das Kollektiv der Vergangenheit für die Gegenwart zuzisst.⁸⁶

Konfessionelle Reformationsforschung versucht, der historisch-kulturell geprägten Perspektive Rechnung zu tragen, indem sie die zeitlichen und systematischen Zusammenhänge untersucht, in und mit denen Kollektive sich selbst beschreiben.⁸⁷ Denn Beschreibungen sind Erkenntnisvorgänge und damit selektiv wie produktiv. Sie bilden die Wahrnehmung nicht ab, sondern

⁷⁹ Vgl. ebd., 112.

⁸⁰ Gilles DELEUZE / Félix GUATTARI: *Was ist Philosophie?*, 6. Aufl., Frankfurt a. M. 2014 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1483), 151.

⁸¹ LANDWEHR, *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit* (wie Anm. 62), 196.

⁸² Heiko A. OBERMAN: *Die Reformation*. Von Wittenberg nach Genf, Göttingen 1986, 20f.

⁸³ DEUSER, *Kleine Einführung in die Systematische Theologie* (wie Anm. 63), 36f.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ LEPPIN: „Auf der Grenze – auf einem weiten Raum“ (wie Anm. 68), 112.

⁸⁶ Vgl. LANDWEHR, *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit* (wie Anm. 62), 133f.

⁸⁷ Vgl. ebd., 142f.

bringen eine bestimmte Form des Welt- und Selbstbezugs hervor.⁸⁸ Wirklichkeiten sind daher nicht universal, sondern partikular, so dass sich im „Fortschreiten vom Partikularen zum Partikularen“ die eigene Erfahrung in „eine[r] Landschaft des Möglichen“⁸⁹ zu orientieren hat und diese systematisiert. Es geht nicht darum, die Komplexität der Wirklichkeit zu reduzieren, sondern „eine besser verständliche Komplexität an die Stelle einer weniger verständlichen zu setzen“⁹⁰. Das impliziert eine Konkurrenz von Wahrheits- und Geltungsansprüchen, die dann erkenntnis- und einheitsfördernd wird, wenn die unterschiedlichen Deutungsmodelle wechselseitig ihre geschichtlichen Potentiale kritisch rezipieren.⁹¹ Kath. Reformationsforschung, so Johannes Brosseder, analysiert also reformatorische Ideen, ob sie „als eine *eigene* (d. h. *katholische*) Möglichkeit theol. Denkens und Existierens zu begreifen“ sind und darin die kath. Kirche „zu einer größeren Möglichkeit ihrer selbst“⁹² (Brosseder, IaEv⁹³ 130f) führen. Die Konfessionalität der Reformationsforschung trägt der Komplexität der Wirklichkeit dann Rechnung, wenn ihre historisch-theol. Hermeneutik die ekklesiale Selbstbeschreibung vor einer konfessionell abschließenden Komplexitätsreduktion bewahrt. Ekklesiale Identitätsprozesse drängen deshalb in einen ökumenischen Horizont, um die Wirklichkeiten – besonders auch historische Wirklichkeiten wie die Reformation – transkonfessionell zu erschließen.

d) Konfessionelle Ökumene

Die Geschichte prägt mit der kirchlichen Identität auch deren ökumenische Ausrichtung, die sich nicht nur auf die gegenwärtig existierenden Konfessionen beziehen darf, sondern „eine Ökumene der unterschiedlichen historischen Formationen“⁹⁴ sein muss. Denn im ekklesialen Identitätsprozess entsteht ein genetisches Selbstbild bzw. eine Tradition, die sowohl historische Erkenntnisse als auch systematische Urteile prägt. Kollektive bilden also Eigenzeiten aus, die als vielfältige, nicht willkürliche Gleichzeitigkeiten das Narrativ des Nacheinanders der Geschichte aufbrechen.⁹⁵ Die gegenseitige Rezeption historischer Erkenntnisse bildet die Voraussetzung, auch die theol. Urteile der jeweils anderen Konfession rekonstruktiv nachvollziehen zu können, was wiederum auf die ekklesialen Identitätsprozesse zurückwirkt. Diese trans- und interkonfessionelle Perspektive bestimmt die Reformationsforschung dahingehend, dass sie über die Entstehung von Identitäten hinaus auch die Überlieferungszeiträume und jeweiligen Traditionsbildungen in den Blick zu nehmen hat. Besonders die disparate Rezeptionsgeschichte der Reformation illustriert die Ambiguität historischer Ereignisse, da Ursprung, Überlieferung und erinnernde Gegenwart mit jeweils spezifischen Interessen verbunden sind. Die Beziehungen zwischen diesen temporalen Ebenen verändern sich zudem ständig und zwingen zur Erneuerung historischen Arbeitens, so dass „das Historische niemals einfach nur *ist*,

⁸⁸ Vgl. Peter KLOTZ: *Beschreiben*. Grundzüge einer Deskriptologie, Berlin 2013, 15f.

⁸⁹ LANDWEHR: *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit* (wie Anm. 62), 229.

⁹⁰ Claude LÉVI-STRAUSS: *Das wilde Denken*, Frankfurt a. M. 1973 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 14), 285.

⁹¹ Vgl. LEPPIN: „Auf der Grenze – auf einem weiten Raum“ (wie Anm. 68), 108.

⁹² Der Titel *Luther im Urteil der gegenwärtigen katholischen Theologie* des Beitrages von Johannes Brosseder (IaEv 126–131) führt dahingehend in die Irre, dass sich das „gegenwärtig“ auf das Jahr 1983 bezieht.

⁹³ *In alle Ewigkeit verdammt*. Zum Konflikt zwischen Luther und Papst nach 500 Jahren. Eine Stellungnahme des Altenberger Ökumenischen Gesprächskreises, hg. v. Hans-Georg LINK / Josef WOHLMUTH. – Ostfildern/Göttingen: Matthias Grünewald/Vandenhoeck & Ruprecht 2021. 2. erw. Aufl., 222 S., brosch. € 22,00 ISBN: 978-3-7867-3288-4/978-3-525-50186-3.

⁹⁴ LEPPIN: „Auf der Grenze – auf einem weiten Raum“ (wie Anm. 68), 108.

⁹⁵ Vgl. LANDWEHR: *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit* (wie Anm. 62), 156f.

sondern beständig *wird*.⁹⁶ Die Mehrdeutigkeit historischer Wirklichkeiten nimmt vergangenen Ereignissen nicht ihre Endgültigkeit. Diese Endgültigkeit betrifft jedoch nicht die Beschreibung, da deren „Bedeutung [...] derselben Welt der Erfahrung an[gehört], zu der auch diese Beschreibung gehört.“⁹⁷ Zwischen vergangenem Ereignis und Beschreibung besteht eine qualitative Differenz, die eine Wahrheit im Sinne der Korrespondenz zwischen der Vergangenheit und ihrer Beschreibung kategorisch ausschließt. Die historische Wahrheit im Sinne einer wahren Beschreibung historischer Ereignisse findet nicht in der Vergangenheit ihr Referenzobjekt, sondern an anderen historischen Beschreibungen. Die historische Wahrheit konstituiert sich in Konkurrenz zu alternativen Varianten der Geschichtsschreibung.⁹⁸ Wahrheit darf daher nicht absolut gesetzt werden, sondern bleibt kontextuell und relational, da Wahrheitsansprüche verantwortet nur in räumlichen, zeitlichen und kollektiven Zusammenhängen reklamiert werden können.⁹⁹ Die Suche nach historischer Wahrheit führt die Reformationsforschung immer auch zu „(noch) nicht eingelösten Möglichkeiten.“¹⁰⁰ Dadurch stellt sie historisch gewachsene Selbstverständlichkeiten in Frage und betont die Relevanz von Diskontinuitäten, nicht zuletzt, um die Vorstellung von historischer Kausalität und geschichtlicher Irreversibilität zu überwinden.¹⁰¹

Während die konfessionelle Perspektive der Reformationsforschung die Kollektive als Wirklichkeitsträger in den Blick nimmt, verpflichtet sich die ökumenische bzw. transkonfessionelle Ausrichtung der kommunikativen Wahrheitsfindung. Historisch hat das zur Folge, dass die Bezugnahme auf abwesende Zeiten als unabschließbar zu verstehen ist und somit zu keinem endgültigen Erkenntnisstand führen kann. Die ökumenisch orientierte Untersuchung der reformatorischen Entwicklungen findet keinen Abschluss, da eine veränderte Gegenwart wieder neue Fragen an die Vergangenheit stellt. Reformationsforschung stellt also weniger die Historizität bestimmter Ereignisse zur Disposition – abgesehen von der Diskussion um Martin Luthers Thesenanschlag –, sondern untersucht vielmehr, welche Bedeutung ein Ereignis in der jeweiligen geschichtlichen Entwicklung der Kollektive entfaltet und ausgehend davon welchen Sinn es für die Gegenwart generiert. Darin formt sich ein systematisch-theol. Anliegen, da untersucht wird, wie und wozu es zu einer bestimmten Kopplung zwischen Gegenwart und Vergangenheit kommt. Ökumenische Reformationsforschung im Sinne historischer Wahrheitsfindung zielt einerseits darauf, die interkonfessionelle Plausibilität theol. Urteile und ekklesialer Lehrentscheidungen zu erhöhen sowie andererseits im Kontext empirischer Wissenschaften die theol. Dimension und die geschichtsmächtige Wirksamkeit des Glaubens gerechtfertigt vertreten zu können.

7. Perspektiven heutiger Forschung

Eine aktuelle, historisch verantwortete Hermeneutik kath. Reformationsforschung beruht auf einer Verzahnung von historischer und systematischer Theol., die historische Alternativität in den ekklesialen Identitätsprozess integrieren kann, ohne dass eine Kirche auf ihre Wahrheits- und Geltungsansprüche verzichten muss. Dazu gehört ein konfessionell getragenes

⁹⁶ Ebd., 70.

⁹⁷ George MEAD: *Philosophie der Sozialität*. Aufsätze zur Erkenntnisanthropologie, Frankfurt a. M. 1969, S. 231.

⁹⁸ Vgl. Leon J. GOLDSTEIN: *The what and the why of history*. Philosophical essays, Leiden 1996 (Philosophy of history and culture, 15), 117f.

⁹⁹ Vgl. LANDWEHR: *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit* (wie Anm. 62), 207f.

¹⁰⁰ Ebd., 262.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 156f.

Wirklichkeitsverständnis, das in einen transkonfessionellen bzw. ökumenischen kommunikativen Wahrheitsprozess drängt. Anhand dieser Struktur wird nach neuen Impulsen für die Reformationsforschung gefragt, indem fünf aktuelle Veröffentlichungen zu reformationsgeschichtlichen und ökumenischen Themen untersucht werden, die in interkonfessioneller Zusammenarbeit entstanden sind, sich aber konzeptionell unterscheiden. Kath. Reformationsforschung wird nicht im konfessionell abgeschlossenen Sinne gesucht, sondern ausgehend von konfessionsübergreifenden theol. Kooperationen verstanden.¹⁰²

Die von Jennifer Wasmuth und Frank Zeeb hg. Festschrift *Ökumenische Herausforderungen der Lutherforschung* (ÖHL) versucht eine hermeneutische Einordnung aktueller Lutherforschung. Die von Hans-Georg Link und Josef Wohlmuth hg. kommentierte Stellungnahme des Altenberger Ökumenischen Gesprächskreises *In alle Ewigkeit verdammt? Zum Konflikt zwischen Luther und Papst nach 500 Jahren* (IaEv) ist eine ökumenisch-praktische und damit auch kirchenpolitische Schrift, deren Entstehungskontext sich in gelebter Ökumene findet. Die ‚*Confessio Augustana*‘ im ökumenischen Gespräch (CAÖ)¹⁰³, hg. von Günter Frank, Volker Leppin und Tobias Licht, widmet sich dem kirchlichen Bekenntnis aus historischer, rezeptionsgeschichtlicher und systematisch-ökumenischer Perspektive. Michael Basse und Marcel Nieden verfolgen mit ihrem Buch *Cajetan und Luther. Rekonstruktion einer Begegnung* (CL)¹⁰⁴ eine theol. Ereignishistoriographie. Das von Frank, Leppin, Herman Selderhuis und Klaus Unterburger hg. Buch *Totus noster? Augustinus zwischen den Konfessionen* (TnA)¹⁰⁵ setzt an der Rezeptionsgeschichte der Autorität Augustins an, um nach gegenseitigen Beeinflussungen der konfessionellen Perspektiven zu fragen.

a) Historische Pluralität

Die Altenberger Erklärung – eine Stellungnahme zur interkonfessionellen Versöhnung im Gedenkjahr der Exkommunikation Luthers – irritiert mit ihrem Plädoyer,

die damaligen Worte und Taten, die zur Exkommunikation Luthers und zum Antichrist-Verdikt gegen den Papst geführt haben, aus dem Gedächtnis der Kirche [zu] tilgen (IaEv 34).

Vergessen macht „die Trennungsgeschichte nicht ungeschehen“ (Kurt Koch, Martin Junge, IaEv 211). Dagegen legt die Erinnerung, und zwar historisch wie theologisch, das Fundament, dass „die Trennungsgeschichte [...] Teil unserer Versöhnungsgeschichte“ (Koch, Junge, IaEv 211) werden kann. Aktuelle Reformationsforschung sieht sich einer solchen Versöhnungsgeschichte verpflichtet. Sie wird aber weniger mittels kirchenpolitischer Handlungsoptionen aktuell – wozu ökumenische Theol. neigt (Dorothea Sattler, IaEv 141; Hans-Georg Link, IaEv 152) – als vielmehr mit differenzierten historischen

¹⁰² Aufgrund dieser Perspektive finden die gesammelten reformationsgeschichtlichen Studien von Johannes Schlageter in der folgenden Untersuchung keine Beachtung: *Vermittlungsversuche. Franziskanische Theologie in der Begegnung mit der frühen Reformation*, hg. v. Cornelius BOHL / Bernd SCHMIES. – Münster: Aschendorff 2022. (XVIII) 669 S. (Franziskanische Forschungen 55; FS Johannes Karl Schlageter OFM), geb. € 78,00 ISBN: 978-3-402-18691-6.

¹⁰³ *Die „Confessio Augustana“ im ökumenischen Gespräch*, hg. v. Günter FRANK / Volker LEPPIN / Tobias LICHT. – Berlin / Boston: Walter de Gruyter 2022. (XXXII) 452 S., geb. € 39,95 ISBN: 978-3-11-068376-9.

¹⁰⁴ *Cajetan und Luther. Rekonstruktion einer Begegnung*, hg. v. Michael BASSE / Marcel NIEDEN. – Tübingen: Mohr Siebeck 2021. (XIV) 336 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation/Studies in the Late Middle Ages, Humanism, and the Reformation, 124), geb. € 134,00 ISBN: 978-3-16-160826-1.

¹⁰⁵ *Totus noster? Augustinus zwischen den Konfessionen*, hg. v. Günter FRANK / Volker LEPPIN / Herman J. SELDERHUIS / Klaus UNTERBURGER. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023. 280 S. (ReFo 500 Academic Studies, 93), geb. € 120,00 ISBN: 978-3-525-57352-5.

Analysen reformatorischer Problemlagen und ihrer systematisch-theol. Rezeption. Die Priorität des historischen Zugangs verpflichtet systematisch-theol. Theorien auf geschichtliche Vorgänge, angesichts derer sie sich zu plausibilisieren haben. Systematische Deutungen müssen ihren historischen Haftpunkt aufweisen, um geschichtliche Ereignisse „in ihren Wurzeln als ein theologisches Ereignis“ (Berndt Hamm, CL 281) erläutern zu können. Theol. Theorie wird so zur Ergänzung bzw. zur partiellen Korrektur historischer Betrachtung und verankert sich dadurch geschichtlich. Indem sie ihre Problemanalysen an historische Fragestellungen bindet, finden selbst systematische Spekulationen eine geschichtliche Verortung und kontextuelle Zuordnung.

Die Priorität des historischen Zugangs vor einer systematisch-theol. Entfaltung wird konkret in der historischen Problemorientierung. So bindet *Friederike Nüssel* die Reflexionen zur Gabe-Theol. im Denken Martin Luthers an seine Messopferkritik, und zwar „als kriteriologische Anwendung seiner Rechtfertigungslehre“ (Nüssel, ÖHL 49). Dadurch bietet sich ein historischer Ansatzpunkt für die Problematik der „Relationalität von Empfangen und Gegengabe“ (Nüssel, ÖHL 48). Ist ein Sakrament für Luther „nicht *beneficium acceptum, sed datum*“ (Nüssel, ÖHL 51), kommt die Priorität der Gabe gegenüber dem Empfang im Glauben zum Ausdruck. Dennoch stellt das ungleiche Verhältnis zwischen Gott und Mensch „gabe-logisch die Frage der Reziprozität“, die Luther durch „die reziproke Kommunikation von Gottheit und Menschheit in der Person Jesu Christi“ (Nüssel, ÖHL 58f.) eingelöst sieht, aber christologisch nicht expliziert. Die Rezeption dieses Problems in der lutherischen Theol. des 17. Jh. löst dieses Desiderat ein: Die Person Christi lässt die „menschliche Natur so an sich partizipieren [...], dass sie in dieser Gemeinschaft selbst aktiv wird.“ (Nüssel, ÖHL 60) In der Beziehung der Glaubenden zu Christus „wiederholt sich strukturell die reziproke Kommunikation, die das Personsein Jesu Christi [...] kennzeichnet“ (Nüssel, ÖHL 61). Glaube ist also kein fixes Sein in Christus, sondern „ein kommunikatives Verhältnis“, das Vertrauen in verdienstlose Gegengabe transformiert. Die „Art der Gabe, die Vertrauen zu stiften vermag“ (Nüssel, ÖHL 61), zielt auf Kommunikation nicht auf Gegenleistung. *Bo Kristian Holm* begründet die Bedeutung der „*fides* für das Verständnis des Verhältnisses von Reziprozität und Rechtfertigungsgeschehen“ (Holm, ÖHL 32) trinitätstheol. Das trinitarische Liebesgeschehen konstituiert nämlich eine Reziprozität, die sich nicht in Ökonomie verwandelt, sondern als wechselseitige Selbsthingabe vollzieht. Die Integration des Menschen in die innertrinitarische Wechselseitigkeit, und damit die Rechtfertigung des Menschen, fragt nach einer „Vergöttlichung“ des Menschen“ (Holm, ÖHL 43), die Holms spekulativer Ansatz christologisch nicht einholt, während Nüssels historisch geleitetes Problembewusstsein eine christologische Explikation bietet. Der historische Rückbezug verpflichtet die systematischen Theorien auf konkrete Problemstellungen, derer sie sich nicht durch großzügige Systematisierungen entledigen können. Zugleich öffnet sich der Blick für rezeptionsgeschichtliche Lösungspotentiale, die moderne spekulative Theorien plausibilisieren können. Da ein Denken dann Relevanz entfaltet, wenn es auf Probleme Antworten findet, führt die Orientierung an konkreten Problemen die Reformationsforschung zu neuer Aktualität und bietet die historische Voraussetzung sowie die thematische Brücke, auch moderne Theorien, z. B. Harmut Rosas Resonanztheorie, ins Gespräch zu bringen (*Martin Wendte*, ÖHL 77).

Wie die Problemorientierung den aktuellen Haftpunkt historisch lokalisiert, so bewahrt die Kontextualisierung vor einer thematischen Abstraktion samt Legendenbildung. Die Priorität des Historischen wird konkret in der Frage nach den „Denk-, Lebens- und Glaubenszusammenhängen“ auf der Suche nach „Verständnis- oder auch Missverständnisgewinn“ (CL VII). Die Begegnung

zwischen Luther und Cajetan in Augsburg „zu einer archetypischen Szene der Begegnung von Thomismus und Reformation“ zu stilisieren, ignoriert z. B. die spezifische Situation des Verhörs, die keinen „herrschaftsfreien Diskurs zwischen zwei großen Theologen“ (*Theodor Dieter*, CL 213) zulässt. Außerdem stellt die persönliche Erinnerung als „schlüpfriger Grund für historische Rekonstruktionen“ (Leppin, CL 265) vor die Herausforderung, das „Ineinander von subjektiven und objektiven Elementen“ (Leppin, CL 280) zu ordnen sowie den individuellen situativen Bezug zu den „je eigenen Systemen und Denkformen“ (Dieter, CL 214) zu berücksichtigen. Entgegen Luthers Selbstzeugnis, die „theologischen Anfänge der Reformation [...] in einer einmaligen ‚Wende‘“ zu lokalisieren, kommt eine kontextuelle historisch-theol. Betrachtung eher dazu, einen „allmähliche[n] Emergenzvorgang eines grundlegenden Umbaus der Theologie mit Schüben“ (Hamm, CL 320) anzunehmen. Luthers Neuorientierung bleibt darin einflussreich, evoziert aber keine teleologischen Zusammenhänge. Die Auflösung solcher theol. Unilinearität öffnet auch systematische Theorien für die Vielfalt und Freiheit, die jede Geschichte trägt. Geschichte wird nur „als vollwertige Wirklichkeit“ (Wohlmuth, IaEv 176) theol. relevant, was die Autonomie aller Akteur:innen und die Pluralität ihrer Deutung impliziert.

Die Hermeneutik der Reformationsforschung im Sinne historischer Theol. geht vom „konstellativen Zusammenfall von [...] historischen und theologischen Figuren“ (Wohlmuth, IaEv 176) aus, wodurch historische Vorgänge theol. Funktionen erfüllen und dadurch Vorgänge von historischer Bedeutung werden. Normativität und Autorität sind also auch historische Größen und damit kontextuell. Augustinus stellt zwar für alle Parteien eine Autorität dar, führt aber zu keinem abschließenden Konsens, da ihre jeweiligen Bezugnahmen „supported their own views“ (*Amy Nelson Burnett*, TnA 77). Noch deutlicher zeigt die *Confessio Augustana* die Historizität normativer Gebilde. Die Transformation der CA von einem Dokument zur „Rechenschaft über Glauben und Lehre [...] gekoppelt mit dem Versuch [...] zu einem Konsens mit der römischen Kirche“ hin zu einer innerreformatorischen identitätsbildenden Bekenntnisautorität führt zu einer „Bekenntnishistoriographie“ (Dingel, CAÖ 15.21), mittels der Veränderungen bis in die Textgestalt legitimiert wurden.

b) Dogmatische Pluralität

Die CA und ihre Bekenntnishistorie sind eine Anfrage an kath.-dogmatische Uniformitätsansprüche, die auch textlich einer „theologia perennis“ (*Christian Witt*, CAÖ 156) Ausdruck verleihen möchten. Die Historisierung ihrer Normativität bringt die situativen Interessen und konfliktären Abgrenzungen zum Vorschein, die sich in der CA und ihrer Geschichte spiegeln. Darin bezeugt sich eine konfessionelle Pluralitätssteigerung, die sich nicht in einer dogmatischen Uniformität domestizieren lässt. Die Zunahme an Deutungsmöglichkeiten stellt die „institutionenstabilisierende Funktion“ in Frage, die dem Bekenntnis als „Artikulationsmedium des eigenen, konfessionell-religiös spezifischen Wahrheitsbegriffs“ (Witt, CAÖ 133) zukommt. Diese Stabilisierungsleistung führt zu einer Transzendierung von Bekenntnistexten. Das Bekenntnis verdankt sich zwar einem bestimmaren geschichtlichen Anlass, „transportiert aber eine von diesem Anlass letztlich unbedingte übergeschichtliche, nur situativ in Lehrsätze überführte Wahrheit“. Die aus der „konfessionellen Pluralität resultierende dogmatische Partikularität“ (Witt, CAÖ 134) kollidiert also mit dem artikulierten Geltungsanspruch. Der kath. Rekurs auf die CA mildert die Kollision weniger durch die Erinnerung an die weitreichenden Einigungsversuche ab, als durch die Einsicht, dass

die definitive Abgrenzung auf grundsätzlichem theologischen und ekklesiologischen Gebiet [...] spät erfolgte und historisch kontingent ist und deshalb nicht zum Profil des Christlichen der eigenen Konfession gehören kann (Unterburger, CAÖ 104).

Denn während im 20. Jh. die Ekklesiologie die entscheidende Demarkationslinie zwischen den Konfessionen markiert, wäre eine heilsentscheidende Aufladung ekklesiologischer Fragen für das 16. Jh. höchst anachronistisch. Dass auch theol. Differenzen eine Entwicklungsgeschichte haben, wird letztlich zur Warnung, konfessionelle Profilierung auf Abgrenzung zu gründen. Stattdessen sollte, ausgehend von einer positiven Würdigung vorfindlicher Pluralität, das Gemeinsame erarbeitet werden, ohne damit schon das Bewusstsein des Trennenden aufzuheben.

Dazu hat die historische Betrachtung einerseits die abgelehnten bzw. „spannungsreich verarbeiteten und [...] konkurrierenden Sinnsetzungen“ (Witt, CAÖ 135) sichtbar zu machen. Andererseits führt die kontextuelle Reformationsforschung die Differenzen wie die Kohärenzen theologischer Einzelfragen auf ihr ekklesiologisches Fundament zurück, so dass sich das Problem der Gnadenvermittlung an der Rolle der Kirche entzündet: „Gegenüber der lutherischen Trennung von *forum ecclesiae* und *forum Dei* verteidigt Cajetan die Forenkorrespondenz“ (Marcel Nieden, CL 92). Luther versucht zu klären, „dass und wie die eine geschichtliche Heilstat Christi in der sich weiter erstreckenden Zeit wirksam wird“ (Martin Ohst, CL 123). Die mit der Ablasskritik verbundene „Neufassung jener Basisannahmen christlicher Religion“ (Ohst, CL 126) bringt demnach die Kirche in ihrer Grundfunktion als Heilsvermittlerin unter einen Rechtfertigungszwang, unter dem sie heute genauso steht. Nicht nur der interkonfessionelle Dialog, sondern auch das intrakonfessionelle Reformstreben profitieren von der historischen Kontextualisierung der Konflikte, die zu einer Umkehr der Streitperspektive führt. Die Neujustierung ordnet die verschiedenen Probleme und verpflichtet zur gemeinsamen Arbeit am ekklesialen Fundament, um zu einer verantworteten Rede von Sünde, Buße und Vergebung zu kommen. Dadurch wird an einem ekklesiologischen Raster gebaut, das inhaltliche theol. Kohärenzen zu rekognoszieren vermag, ohne dabei die unterschiedlichen hermeneutischen Zugänge samt deren dogmatischen Folgen zu übersehen. Wenn bspw. die historische Untersuchung der Begegnung zwischen Luther und Cajetan im Sakramentsverständnis eine „erstaunliche Nähe“ von „Luthers *promissio*-Verständnis [...] zum sakramentalen kath. Denken“ findet, dann lässt sich eine Kongruenz inhaltlicher Art als „effektives Verständnis der Absolution“ (Dieter, CL 215f) konstatieren. Ein solches Beispiel für systematisch-theol. Kohärenz stellt dogmatisch die hochaktuelle Frage nach der regulativen Relevanz dieser Art von historischer Übereinstimmung, v. a., wenn sie zu ekklesiologisch diametralen Folgen führt, die sich als ekklesiale Differenzen verstetigen.

c) Konfessionalität angesichts historischer und dogmatischer Pluralität

Die Entwicklung der Glaubenslehre macht die konfessionelle Perspektive der Reformationsforschung unverzichtbar für ihre aktuelle Einordnung. Paradigmatisch dafür steht das Bischofsamt, das in reformatorischen Kontroversen weniger ein theol., sondern eher ein jurisdiktionelles Problem darstellt. Die Gleichsetzung von Bischofs- und Pfarramt in CA 28 beruft sich auf eine theol. Tradition, die „aber auch die historisch aus der veränderten theologischen Deutung heraus erwachsenen strukturellen wie organisatorischen Differenzen“ mittragen muss. Die „grundlegende Prinzipienverschiebung der kath. Ekklesiologie [...], die ihrerseits das Thema einer neuen (auch ökumenischen) Brisanz zuführt“ (Johanna Rahner, CAÖ 283), stellt bzgl. der Amtstheol. vor die

hermeneutische Herausforderung, einen „legitimen geschichtlichen Wandel“ anzuerkennen, und zwar angesichts „der theologischen Begründung [...] der Kirche *divina institutione*“ (Rahner, CAÖ 284). Die Legitimation aufgrund göttlicher Einsetzung „tut sich naturgemäß schwer, Veränderung und Veränderbarkeit, geschichtliche Entwicklung, gar Fehl-Entwicklungen als Teile der eigenen Identität ekklesiologisch wahr- und ernst zu nehmen“ (Rahner, CAÖ 287f). Dagegen steigert ein Bewusstsein für die historische Wandelbarkeit zentraler theol. Themen die Sensibilität für konfessionsimmanente Probleme und Desiderate. Das konfessionelle Problembewusstsein macht nämlich transparent, dass in ökumenischen Diskussionen, wie z.B. um die episcopale Verfassung der Kirche, sich Desiderate innerkath. Klärung spiegeln. Die Amtsfrage ist z.B. vorrangig ein konfessionelles ekklesiologisches Problem und erst sekundär eine ökumenische Frage. Der konfessionelle Zuschnitt der Reformationsforschung bildet die Voraussetzung eines solchen Problembewusstseins samt der Erkenntnis, dass ein innerkonfessionelles Problem sich zwar im ökumenischen Diskurs wiederfindet, aber dort nicht seinen Ursprung hat. Eine antiökumenische Abgrenzung bzw. ein Rückzug im Sinne einer Exkulpierungsstrategie löst konfessionelle Schwierigkeiten genauso wenig wie eine fraglose Übernahme externer Optionen. Stattdessen eröffnet diese Sensibilität den Freiraum, zur Lösung eines konfessionellen Problems auch ökumenische Impulse und ekklesiologische Alternativen zu integrieren, da interkonfessionelle Kontroversen sowohl zur Problemschärfung führen als auch neue Perspektiven in die Selbstreflexion einschreiben können.

Die Konfessionalität der Reformationsforschung hinterfragt konfessionelle Selbstverständlichkeiten und hebt konfessionelle Besitzansprüche auf. Selbst ein Bekenntnis, das sich in den reformatorischen Konflikten „zu einer theologischen Identitätsaussage mit langfristig konfessionsbildender Wirkung“ entwickelte und in dem „die Inanspruchnahme höchster religiöser Wahrheit schriftliche Gestalt“ gewann, ist eine Standortbestimmung, durch die man „die eigene Position [...] situierte“ (Dingel, ÖHL 138), und zwar in konkreten sozialen wie religiösen Zusammenhängen, wie die Bekenntnishistoriographie der CA illustriert. Darin liegt keine „Beliebigkeit“, sondern ein Zeugnis dafür, dass die

unverzichtbaren Kerninhalte evangelischen Glaubens unter unterschiedlichen Bedingungen bis in den Bekenntnistext hinein unterschiedlicher Formulierungen bedürfen (Leppin, CAÖ 62).

Angesichts ihrer Variabilität und ihrer verschiedenen Textfassungen sperrt sich die CA gegen jede Konfessionalität als Besitzstandswahrung. Gerade die historische Rückbindung der Reformationsforschung formt die Konfessionalität, da selbst Schriften mit hoher konfessioneller Lehrautorität keine einseitigen Lehrentscheidungen darstellen, sondern aus Konflikten um theol. Themen entstanden sind, die durch eine bestimmte Formulierung definitive Klärung finden sollten. Entsprechend entschärfen sich konfessionelle Grenzziehungen ausgehend von mehr oder weniger verbindlichen Lehrformulierungen, da sie aufgrund ihres Entstehungsprozesses interkonfessionelle Bezüge in sich tragen. Die Normativität lehramtlicher Texte und Bekenntnisse hat sich demnach durch eine Aktualisierung der situativen Bezüge auszuweisen. Dazu gehört eine ökumenische Hermeneutik, die im Horizont der Gegenwart nach dem „unverzichtbare[n] Grund und Gegenstand des Glaubens“ sucht und sich vor einem „hohe[n] Maß an Gemeinsamkeit“ (Leppin, CAÖ 62) zwischen den Konfessionen nicht fürchtet.

d) Ökumene aus konfessioneller Pluralität

Eine ökumenische Hermeneutik mit dem hehren Ziel der sichtbaren Einheit des Christentums birgt die Gefahr, ihr Geschichtsverständnis teleologisch zu fassen und in ihren historischen Einordnungen unilinear zu werden. Dagegen bildet die konfessionelle Perspektive ein Korrektiv, da der historische Theoriehorizont der verschiedenen Streitparteien primär dissoziierend zur Sprache kommt. Ein interkonfessionelles Verständnis der Reformationsforschung vereinigt in ihrer historischen Kontextualität zwei sich gegenseitig korrigierende Bewegungen. Mittels dieser Reziprozität kann die Reformationsforschung in der Geschichte die abgelehnten Potentiale in ihrer assoziierenden Potenz bewerten, ohne vorschnelle Harmonisierungen durch Assoziationen oder Äquivokationen als ökumenische Lösungsstrategien zu proklamieren. So bedeutet, „Luther ausdrücklich von vornherein einlinig auf eine Rolle als systemimmanenter Kirchenreformer“ (Ohst, CL 107) festzulegen, seine Bußtheol. allein als Reaktion missbräuchlicher Ablasspraxis zu deuten und dadurch seinen „Überschritt auf eine neuartige Ebene [...] des theologischen Denkens“ (Ohst, CL 113) zu nivellieren. Entsprechend begründet *Michael Basse*s differenzierte Analyse die Inkompatibilität des lutherischen Glaubensbegriffs mit dem thomistischen Glaubensverständnis. Luthers Identifizierung der Glaubensgewissheit (*credulitas*) mit „rechtfertigende[m] Vertrauen (*fiducia iustificatrix*)“ beruht für Cajetan auf einer „Äquivokation“ (Basse, CL 175.178) und führt zum Verrat apostolischer Lehre, so dass hier nicht nur ein reziprokes konzeptuelles Missverständnis vorliegt, wie es Otto Hermann Pesch annahm. Angesichts solcher Beispiele verbietet sich ein nostalgischer Blick in ein verlorenes Paradies reformatorischer Anfänge. Die historische Entwicklung der verschiedenen Konflikte bekommt so eine neue Dignität und kann nicht einfach als Irrtums- oder Verfallsgeschichte abgetan werden. Vielmehr zeugt sie von konfessionellen Versuchen, die Glaubenslehre zu verschiedenen Zeiten zu aktualisieren und damit in unterschiedlichen Situationen normativ zum Ausdruck zu bringen. Einer interkonfessionellen Reflexion der konfessionellen Rezeptionsgeschichten bieten sich vielfältige Ansätze dogmatischen Lehrens und diverse theol. Anknüpfungspunkte, wodurch eine ökumenische Hermeneutik in die Entwicklung der Glaubenslehre auch die Freiheit und Pluralität der Geschichte integrieren kann. Wird so der historische Charakter des Glaubens theol. ernst genommen, müssen die „unverzichtbaren Bedingungen für die Einheit der Kirche“ (*Eva-Maria Faber*, CAÖ 307) nicht dem gesamten Lehrgebäude einer Konfessionskirche entsprechen und auf eine Rückkehrökumene zulaufen.

Die Differenzierung und historische Sensibilisierung ökumenischer Intentionalität konkretisieren sich in der Frage, „welchen Konflikt man eigentlich löst, wenn man auf einen konfliktträchtigen Text der Geschichte zurückgeht“ (Dieter, CAÖ 201). Das Bezugsobjekt prägt gerade die Art des Bezugs und damit die ökumenische Hermeneutik, wie die Diskussion um eine kath. Anerkennung der CA belegt. Die Bekenntnishaftigkeit und die Rezeptionsgeschichte der CA führen zu einer Anerkennung im ökumenischen Horizont, die sich nicht im Rückbezug auf ein historisches Dokument in einer bestimmten geschichtlichen Situation erschöpft, sondern an der Autorität des Bekenntnisses selbst in situativer oder konflikthafter Veränderung festhält. Die CA als Objekt der Anerkennung verpflichtet somit die Anerkennung zu „Offenheit und [...] Weiterentwicklung“ (Dieter, CAÖ 211), so dass sie „nicht [als] ein einseitiger Vorgang, sondern nur [als] ein wechselseitiger“ (Dieter, CAÖ 216) verstanden werden darf, der auch die lehrmäßige Weiterentwicklung der CA als rechtmäßig würdigen kann. Die Anerkennung der CA als „ein legitimer Ausdruck des gemeinsamen kath. Glaubens“ (Dieter, CAÖ 217) impliziert also auch die Anerkennung der unterschiedlichen

konfessionellen Entwicklung des als kath. Geglauten, da die „Veränderung des Subjekts der Anerkennung [...] auch deren Objekt“ (Dieter, CAÖ 219) und damit die CA affiziert.

Im theol. Anerkennungs-begriff spiegelt sich diese ökumenische Dimension. Die historische Rückfrage nach den Ursprüngen von Anerkennung in theol. Zusammenhängen bewahrt hermeneutisch vor einem rein assoziativen Zugriff auf moderne Anerkennungskonzepte. Stattdessen führt die geschichtliche Rückbindung zum Begriff der *agnitio* – als Bezeichnung einer „performative[n] Veränderung“. Wenn Vorgänge „wie *agnitio Dei*, *agnitio Christi*, *agnitio veritatis* usw. nicht nur epistemische Kundgebungen“ sein sollen, dann führen sie zu einer Wandlung „im erkennenden Subjekt“, also zu einer „*metanoia*, Neuorientierung und Konversion, die im Subjekt eine Transformation verursacht“ (Risto Saarinen, CAÖ 371.373). In den Dokumenten des II. Vaticanums kommt „der alte lateinische Agnitiobegriff zum Vorschein“. So zielt Anerkennung im Ökumenismusdekret nicht auf „förmliche Rechtsakte, sondern [...] auf] geistlich-theologische Wirklichkeiten, die durch die ökumenische Offenheit erkannt und anerkannt werden können“ (Saarinen, CAÖ 373f.). Diese geistliche Anerkennung wird zur ekklesiologischen Verpflichtung, die sich als konfessionelle Selbsterkenntnis und Selbstkritik vollzieht, selbst aber noch „keine Einheitsvorstellung“ darstellt, sondern die „Alterität des Anderen ernst[nimmt]“ (Saarinen, CAÖ 378). Die CA „als einen legitimen Ausdruck des gemeinsamen kath. Glaubens“ anzuerkennen, initiiert, so Kurt Koch, einen „wechselseitige[n] Vorgang und [...] spirituelle[n] Prozess“ (Koch, CAÖ 397), der mit der gegenseitigen Annahme als Kirche einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur sichtbaren kirchlichen Einheit machen würde.

8. Kath. Reformationsforschung auf der Spur

Die Suche nach Spuren kath. Reformationsforschung in aktuellen reformatorischen Forschungskontexten bringt zum Vorschein, wie sehr sich ihre veränderte Situation in ihrer methodischen Form und ihrem theol. Charakter widerspiegelt. Indem Reformationsforschung verantwortet nur in konfessionsübergreifender Zusammenarbeit betrieben werden kann, bewahrt die kath. Gestalt ihr Proprium nicht durch konfessionellen Kontrast oder gar antiökumenische Abgrenzung. Die ekklesiale Selbstreflexion im Horizont der Reformationsgeschichte führt zu einer konfessionellen Perspektive, die ein spezifisches, auf die eigene Normativität bezogenes Problembewusstsein zum Ausdruck bringt, das sich nicht exklusiv, sondern integrativ in die interkonfessionelle Wahrheitsfindung einschreibt. Statt also zu einem teleologischen Geschichtsverständnis zu führen, öffnet die ökumenische Zielsetzung ihre systematisch-theol. Explikation für die Freiheit der Geschichte. Die ursprüngliche Verbindung von historischer Wirklichkeit und kollektiver bzw. konfessioneller Identität führt in der kath. Reformationsforschung zu einer Hermeneutik, die historische Vielfalt mit legitimen Wahrheits- und Geltungsansprüchen vereinen kann, womit sie die kath. Systematik vielleicht auch in anderen Themen auf eine neue Spur bringt.

Über den Autor:

Johannes Elberskirch, Dr. Dr., Lehrstuhlvertreter am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg (johannes.elberskirch@ur.de)