

Bernward Schmidt

Reformation, Revolution, Freiheit

Zu einem „missing link“ in der Reformationsdeutung

In der Vorbereitung des Reformationsjubiläums 2017 wurden bereits die unterschiedlichsten Aspekte und Geschichtsbilder hervorgebracht, evoziert, analysiert und interpretiert. Ökumenische Arbeitskreise arbeiteten an Geschichtsdeutungen, die für evangelische und katholische Christen gleichermaßen annehmbar sind¹. Gremien der EKD versuchten ihrerseits eine innerevangelische Verständigung über die Reformation, wobei vor allem das Grundlagenpapier „Rechtfertigung und Freiheit“² kritische Aufmerksamkeit auf sich zog.

Mancher Vorwurf ließ sich rasch entkräften, wie etwa derjenige des Berliner Allgemeinhistorikers Heinz Schilling und des Göttinger Kirchenhistorikers Thomas Kaufmann, der Text reduziere aufgrund einer heilsgeschichtlichen Programmatik die Reformation auf ein rein religiöses Geschehen, oder die Kritik von Kardinal Walter Kasper an fehlenden expliziten Bezugnahmen auf die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre³. Während die Ökumeniker Walter Kasper und Wolfgang Thönissen die Schrift als antikatholisch und als Absage an die ökumenischen Gespräche bezeichneten⁴, wurde sie von Ulrich Ruh, Chefredakteur der „Herder Korrespondenz“, und dem Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet in einer Reaktion auf Kasper, Thönissen und den Fuldaer Bischof Heinz Josef Algermissen engagiert verteidigt⁵. Neben der Rechtfertigungslehre stehen insbesondere die Exklusivpartikel und das Bemühen um deren ökumenisches Verständnis im Fokus der Diskussion⁶.

Kühne Sprünge

Weniger berücksichtigt wurde hingegen der in den EKD-Texten hergestellte Zusammenhang zwischen Reformation und modernen Freiheitsrechten. Für die Diskussion gilt ebenso wie für den Grundlagentext „Rechtfertigung und Freiheit“, dass die Differenz zwischen reformatorischem und neuzeitlichem Freiheitsverständnis zwar als evident markiert, aber weder die Differenz selbst noch ihre Bedeutung für das Reformationsgedenken diskutiert wird⁷. Stattdessen ist die enge Verbindung von

Luthers Reformation und moderner Staatlichkeit charakteristisch für grundlegende Texte der EKD:

„Luthers grundsätzlicher theologischer Überzeugung entspricht die moderne Verfassungsgestalt des demokratischen Rechtsstaates; sie lebt fort in der Einsicht, dass das Gewissen des Menschen unabhängig von seinen Inhalten nicht durch andere Menschen reguliert werden kann und darf.“⁸

Dass diese Einsicht nicht zuletzt auch aus der Leidensgeschichte des Täuferturns erwachsen ist, wird ausgeblendet. Ein für ein breites Publikum gedachter theseartiger Text⁹ zur Bedeutung der Reformation wird noch plastischer und drastischer:

„Das Verständnis der Kirche als einer unhierarchischen Gemeinschaft ihrer Glieder war für die Reformation, abgesehen von einigen Gruppen an ihren Rändern, kein allgemeingesellschaftliches, politisches Modell, ja, es stieß als solches sogar auf Widerstand. Doch, einmal für die Kirche proklamiert, wurde der Gedanke einer radikalen Gleichheit in der Politik ein entscheidendes Movens auf dem Weg zur Demokratie, die sich nicht zufällig in zahlreichen protestantisch geprägten Staaten (Niederlande, Schweiz, Dänemark/Norwegen/Island, Schweden/Finnland, Großbritannien, USA) auf *evolutionärem* Weg entwickelte.“¹⁰

Von der Reformation führt demzufolge also ein direkter Weg, eine beinahe zwangsläufige evolutionäre Entwicklung, zu moderner Rechtsstaatlichkeit und Demokratie – dieses Geschichtsbild legen die Texte nahe. Ist es angesichts derartiger historischer Sprünge notwendig, deren Kritikern zu unterstellen, sie hätten ihren Frieden mit moderner Demokratie und ihren Freiheitsrechten noch nicht gemacht¹¹?

Der direkte Schritt von der Reformation zur modernen Demokratie übergeht freilich Zentrales in der europäischen Geschichte, das auch für die Deutung der Reformation von wesentlicher Bedeutung war: die Französische Revolution und ihren Kontext. Mit einer um 1800 allgemein akzeptierten Reformationsdeutung ist ein *missing link* gegeben, der zumindest die Motivlage für den Sprung nachvollziehbarer macht. Reformation wurde häufig als Revolution beschrieben bzw. umgekehrt das Revolutionsphänomen anhand der Reformation erläutert¹².

Reformationsdeutung im Kontext der Französischen Revolution

Ein Blick in die Geschichte des Revolutionsbegriffs zeigt seine deutliche Politisierung und Prägung durch die Deutungen der „Glorious Revolution“ in England 1688, die ihrerseits eine starke konfessionspolitische Komponente hatte¹³. Entsprechend differierten die Bewertungen je nach Perspektive, wobei insbesondere protestanti-

sche Autoren die religiöse und die politische Dimension verknüpften und sich mit ihren Darstellungen der Ereignisse gegen „popery“ und französische Hegemonie gleichermaßen wandten; katholische Autoren sahen die Revolution dagegen als gesetzwidrigen Umsturz und argumentierten weitaus weniger auf der religiösen Ebene¹⁴. Eine Deutung der Reformation als Revolution kommt in diesem Kontext freilich kaum vor.

Im Deutschland des 18. Jahrhunderts wurden der Reformations- und der Revolutionsbegriff zunächst in einem recht weiten Sinn gebraucht. Revolution konnte ganz allgemein für politische Veränderung stehen, beide Begriffe konnten aber auch – wie bereits im 16. Jahrhundert – Änderungen im Policywesen bezeichnen¹⁵. Eine Beschreibung der Reformation als Revolution, wie sie um 1800 erfolgen sollte, setzte jedoch einerseits das Auseinanderfallen von „Reform“ und „Revolution“¹⁶, andererseits die Unterscheidung bzw. Abtrennung von theologischer und praktischer Dimension der Reformation voraus, die im Bereich der protestantischen Aufklärungstheologie vorgenommen werden sollte¹⁷. Damit verbinden sich der Gedanke einer Notwendigkeit von Reformation im äußeren Bereich, wo die Kirche des Spätmittelalters versagt habe¹⁸, und die Betonung der praktischen bzw. moralischen Seite von Religion bei gleichzeitiger Ausblendung der lehrmäßigen Differenzen.

Ablehnung des zeitgenössischen Katholizismus ist daher zum Beispiel für Johann Georg Walch (1693-1765) in dessen Schädlichkeit für Staat und Gesellschaft begründet, nicht in falscher Lehre¹⁹; ihm folgt in dieser Hinsicht Johann Salomo Semler (1725-1791), der Reformation in dreifacher Hinsicht als grundlegende Veränderung ansieht²⁰: Im geistigen und politischen Bereich sei sie in Gestalt von Freiheit des Denkens und des Gewissens sowie von papstfreien Landeskirchen bereits vollzogen, eine „heilige neue moralische Ordnung der Menschen“ stehe aber noch aus²¹. Der Gedanke der Freiheit ist ein Charakteristikum der aufklärerischen Reformationsdeutung. Die von Semler als Folgen der Reformation postulierten individuellen Freiheiten werden zwar nicht direkt auf das Verhältnis des Einzelnen zum Staat appliziert, doch bilden sie ein Element für die Funktion der Reformationsgeschichte als „historischer Legitimation eines umfassenden Aufklärungsprozesses“²².

Die für die Aufklärungstheologie typische Abspaltung theologischer Problemlagen von den ins Zentrum gerückten Fragen nach geistigen Impulsen, wirkenden Kräften und Faktoren des Fortschritts findet sich auch bei Johann Gottfried Herder (1744-1803), auf den eine der wirkmächtigsten Interpretationen der Reformation zurückgeht. Ihr liegt zunächst das Konzept einer evolutiv und als Kontinuum verlaufenden Geschichte zugrunde, in dem Revolutionen nicht als Brüche, sondern als Triebfedern für historische Entwicklung gelten²³. Dabei ist das Phänomen der Revolution nicht rational erklärbar, sondern als „Gang Gottes durch die Geschichte“ unberechenbar²⁴. Auf diese Weise soll – nicht zuletzt am Beispiel der Reformation – auch Revolution als hochkomplexer, aus verschiedenen Teilprozessen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen zusammengesetzter Vorgang sichtbar

werden. Doch setzte Herder in unterschiedlichen Lebensphasen offensichtlich die Akzente je anders: Während er in Bückeburg (1771-1776) die plötzlich auftretende Veränderung betonte, vermied er im konservativeren Weimar der Revolutionsjahre (1776-1805) Deutungen der Reformation als gewaltsamer Umbruch und objektive Veränderung der Gesellschaft. In seiner durchaus entpolitisierten Geschichtsdarstellung wurde die Evolution zur Norm, Revolution bedeutete Rückschritt. Damit formulierte Herder gerade angesichts der Französischen Revolution eine Gegenposition zu gängigen Deutungsmustern seiner Zeit²⁵. Wirksam aber wurde die Beschreibung von Reformation als revolutionärer Prozess: Eine Reformation ohne Revolution sei nicht sinnvoll,

„weil so ein stiller Fortgang des menschlichen Geistes zur Verbeßerung der Welt kaum etwas anders als Phantom unsrer Köpfe, nie Gang Gottes durch die Natur ist.“²⁶

Gerade auch das anschließende Bild vom Aufbrechen des Samenkorns unter dem Einfluss der Sonne, mit dem Herder das Aufbrechen der schon lange im Spätmittelalter angelegten Reformation illustriert, zeigt die Spannung zwischen historischer Entwicklung und Zäsur, die von Berndt Hamm jüngst im Begriff „Emergenz“ gefasst wurde²⁷.

Mit den genannten Autoren ist gewissermaßen das Terrain für die Reformationsdeutungen unter dem Eindruck der Französischen Revolution bereitet. Den Auftakt dazu bildet die just 1789 publizierte „Ehrenrettung der lutherischen Reformation“ des zum Protestantismus konvertierten Jenaer Professors Karl Leonhard Reinhold (1757-1823)²⁸. Die Vokabel „Revolution“ dient ihm bereits im säkularisierten Sinne zur Beschreibung von Reformation als politisch-gesellschaftlicher Prozess²⁹, doch scheint er nicht vollständig vom Nutzen einer Analogie beider Begriffe überzeugt. Diese nämlich implizierte fundamentale theologische Veränderungen³⁰, die aber in Reinholds Reformationsdeutung – im Sinne der protestantischen Aufklärung – keine große Rolle spielen würden. Insofern ist Reformation für Reinhold am Vorabend der Französischen Revolution als ein durchaus weltliches Befreiungsgeschehen beschreibbar, das durch freien Vernunftgebrauch insbesondere gegen die Machtstellung des Papsttums gerichtet ist. Gerade darin aber zeige sich Luthers Reformation als Vorläuferin und Wegbereiterin einer ganz anderen kirchlichen Revolution, nämlich derjenigen Josephs II. (1741-1790) in Österreich³¹.

Insbesondere der Begriff der Revolution und das Bild vom auf freiem Vernunftgebrauch aufbauenden und daher toleranten Protestantismus wurden im späten 18. Jahrhundert zur Beschreibung der Reformation herangezogen. Zumindest der Revolutionsbegriff findet sich als Interpretament auch bei einem der führenden katholischen Historiker der Zeit, Michael Ignaz Schmidt (1736-1794)³², wurde also konfessionsübergreifend verwendet; Schmidt jedoch wertete die reformatorische Revolution im Gesamt der europäischen Geschichte als retardierendes Moment,

da sie vor allem bezüglich des Papsttums zu Verhärtungen und Reformunwillen geführt habe³³.

Einen anderen Akzent setzte in den Jahren 1793/94 der Naturforscher und Jakobiner Georg Forster (1754-1794), der die Reformation heranzog, um die eigene revolutionäre Gegenwart zu deuten. Er beschreibt beide Ereignisse in Analogie, denn so wie im 16. Jahrhundert die Deutschen die Last der Reformation zugunsten aller Völker Europas getragen und so den Fortschritt zur Freiheit gefördert hätten, so trügen nun die Franzosen zugunsten anderer die Last der Revolution³⁴. Mit Blick auf den Katholizismus ist die Revolution in Frankreich für ihn auch Fortschreibung und Vollendung der Reformation:

„Man hat es gar nicht nöthig gehabt, durch ein Dekret die Pflege des Altars vom Staate zu trennen; der Aberglaube hatte so wenig Nahrung, daß er von selbst, wie ein verglommes Licht, ausgegangen ist. [...] was die Reformation in Deutschland bisher nicht hatte bewirken können, das echte, anspruchlose Christenthum des Herzens und des Geistes, ohne alle Ceremonie, ohne alle Meisterschaft, ohne Dogmen und Gedächtnißkram, ohne Heilige und Legenden, ohne Schwärmerei und Intoleranz, als eine praktische Moralphilosophie mit den Palmen einer frohen Ahndung, wird anfangen aufzukeimen.“³⁵

Reformationsdeutung im napoleonischen Frankreich

Diese Deutungen von Reformation und Revolution liegen auch einer Preisfrage zugrunde, die das Institut National de France im Jahr 1802 zur Bearbeitung ausschrieb: Welchen Einfluss hatte Luthers Reformation auf die Aufklärung und die politische Situation der verschiedenen Staaten Europas?³⁶ Eine stattliche Anzahl Gelehrter beteiligte sich mit Schriften, die teilweise noch etliche Jahre später nachgedruckt und ins Deutsche übersetzt wurden. Die größte Resonanz erfuhr dabei das heute wenig bekannte Werk des Charles de Villers (1765-1815), das mit dem Preis des Institut National ausgezeichnet wurde³⁷. Der Katholik Villers hatte seine wissenschaftliche Prägung nicht zuletzt durch das 1796 in Göttingen aufgenommene Studium erhalten³⁸. Im Jahr 1811 wurde er – wohl nicht zuletzt aufgrund seiner intensiven Beschäftigung mit Kant – selbst Professor für Philosophie in Göttingen. Villers' „Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther“ darf als paradigmatisch für zeitgenössische Bewertungen der Reformation gelten, die sich nicht dem katholischen Lehramt verpflichtet fühlten.

Der Fragestellung des Institut National entsprechend muss Villers' Reformationsbild als Interpretation seiner eigenen Gegenwart gesehen werden. Spätmittelalter und Ancien Régime sind in einer Art Dekadenzmodell als Zeiten beschrieben, die beinahe notwendig auf eine produktive Krise – die Reformation bzw. die Französische Revolution – hinführen, in der manches zerstört wird, aus der heraus aber

auch eine Neuordnung Europas entsteht³⁹. „Revolution“ ist auch bei Villers selbstverständlicher Begriff und Deutungskategorie für die Reformation⁴⁰. Es überrascht daher wenig, dass Theologie und Frömmigkeit des späten Mittelalters bei ihm wenig differenziert dargestellt werden und nur punktuell eine Rolle spielen. So gehören „Cultus“ und „Religion“ gewissermaßen zu den nationalen Charakteristika von Italienern und Sachsen⁴¹, die Reformation ist Reinigung des Gottesdienstes von überflüssigem Zeremoniell und Reinigung der Theologie von verschrobener Scholastik. Letzteres ist bei Villers Teil eines umfassenden mit der Reformation verbundenen Aufklärungsprozesses, der neben der Abkehr von der Scholastik in Philosophie und Theologie auch das Aufkommen des Buchdrucks mit der Entstehung einer neuen Öffentlichkeit und die erneuerte wissenschaftliche Beschäftigung mit alten Sprachen und philologischer Kritik umfasst⁴². Doch ist Reformation für Villers nicht nur Aufklärungs-, sondern auch politischer Freiheitsprozess, wobei sich die Befreiung gegen das Papsttum in Rom und gegen den habsburgischen Kaiser richtet. In dieser Optik werden die Ursachen der Reformation auf politische Faktoren reduziert, Machterhalt und Machtbrechung zum entscheidenden Handlungsmotiv⁴³. Die Reformation aktualisierend als Aufstand gegen Österreich und den Dreißigjährigen Krieg als Freiheitskampf zu beschreiben, ist dann nur konsequent⁴⁴. Diese Verbindung von Protestantismus und politischer Freiheit wird in der Folge ebenso für Preußen, Großbritannien, die Schweiz, die Niederlande und die Vereinigten Staaten von Amerika durchexerziert. Insofern kann auch die Revolution in Frankreich auf Protestanten zurückgeführt werden, nämlich die Hugenotten, bei denen die Nation den (republikanischen) Geist der Freiheit im Jahr 1788 wiedergefunden habe⁴⁵.

Das aktualisierende Interesse wird noch deutlicher, wo Villers von den Wirkungen der Reformation auf die Aufklärung handelt. Sein weiter Aufklärungsbegriff, der beinahe jede Art von wissenschaftlichem und kulturellem Fortschritt umfasst, führt hier zu einer deutlichen und undifferenzierten Opposition von Protestantismus und Katholizismus – auch wenn er damit keine Schuldzuweisung an die katholische Kirche seiner Gegenwart verbunden wissen will⁴⁶. Dennoch stellt er der protestantischen Freiheit in Wissenschaft und Künsten die katholische Unfreiheit durch Inquisition, Zensur und enge Theologie gegenüber, die ihrerseits mit dem Vorurteil blinder Autoritätshörigkeit behaftet ist⁴⁷. Mit diesen Bildern greift Villers in der Frühen Neuzeit gängige Topoi der Konfessionspolemik auf, die nicht zuletzt in den Diskursen um die römische Buchzensur eine Rolle spielten⁴⁸.

Dem katholischen Frankreich kommt in Villers' Darstellung naturgemäß eine Sonderrolle zu, da hier nicht nur die Unabhängigkeit von der römischen Kurie im Sinne des Gallikanismus erklärte politische Linie war, sondern durch den Janse- nismus auch eine besondere – mit den Protestanten gemeinsame – Gegnerschaft zu den Jesuiten herrschte. Insofern ließ sich eine der Reformation gewogene Geschichtsschreibung durchaus auch im nationalen Interesse Frankreichs betreiben. Dies gilt insbesondere vor dem Hintergrund der französischen Innenpolitik des

beginnenden 19. Jahrhunderts: Unter Napoleon waren die katholischen Kräfte wieder erstarkt, das Konkordat von 1801 hatte die Beziehungen zwischen Kirche und nachrevolutionärem Staat auf eine feste rechtliche Grundlage gestellt. Einen neuerlichen katholischen Einfluss wollten die Anhänger der Revolution jedoch von vornherein zurückgedrängt sehen und suchten daher zumindest auf intellektueller Ebene den Schulterschluss mit der protestantischen Seite⁴⁹. Diese Situation dürfte als Hintergrund sowohl für die bereits mit einer gewissen Tendenz gestellte Preisfrage des Institut National wie auch für die Preisschrift von Charles de Villers nicht zu vernachlässigen sein. Zugleich äußert sich Villers jedoch auch unzufrieden mit einem unter Napoleon herrschenden rein mechanistischen Menschenbild, dem das protestantische deutlich überlegen sei⁵⁰.

In der Deutung Hegels

Das bisher Dargestellte ergibt auch ein Bild vom Hintergrund der Reformationsdeutung Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770-1831), die trotz des zeitlichen Abstandes stärker in den „revolutionären“ Diskursen verankert ist, als es in der Literatur teilweise den Anschein hat. Denn auch der erklärte Lutheraner Hegel setzt die Reformation als Vorläuferin explizit in Bezug zur Französischen Revolution. Er fragt dabei nicht nur nach den Ursachen für den Umschwung der Revolution in die „terreur“, sondern auch,

„wie denn ein Staat bzw. eine Gesellschaft aussehen müssten, die die Ideale der Revolution in stabiler Weise verwirklichten, ohne in den Gesinnungsterror umzuschlagen.“⁵¹

Es geht bei Hegel also weitaus weniger um eine „Assimilation“ der Reformation an andere historische Vorgänge als um ihre analytische und philosophische Betrachtung, um Geschichte und Entwicklung zu verstehen; daher stehen auch bei Hegel die philosophische und politische Komponente von Reformation im Vordergrund, weniger religiöse und theologische. Gleichwohl versucht er, alle diese Aspekte in einer Gesamtschau zusammenzubinden, wobei ihm seine Konzepte von Subjektivität und Freiheit die entsprechenden Brücken boten. Die Verbindung (nicht Gleichsetzung!) von Reformation und Revolution ist bei Hegel nun eingebettet in ein Gesamtkonzept von Geschichte, das vor allem am „Funktionieren“ des Staates interessiert ist⁵². In dem Maße, wie die Reformation den „göttlichen Geist“ als etwas dem Menschen Immanentes konzipierte und erfahrbar machte, so Hegel, wurden auch Heiligkeit und Sittlichkeit vom „Außen“ der Gebote, Vorschriften und religiösen Praktiken ins „Innen“ einer ethisch guten Lebensführung verlegt⁵³. Aus dieser intrinsischen Motivation entspringt ein enormer Vorteil für den Staat: Seine Bürger verhalten sich nicht aufgrund außen aufgezwungener Vorschriften sittlich,

sondern aus freiem Willen. Hierin besteht für Hegel das eigentliche Freiheitsgeschehen der Reformation; die rein äußerliche Freiheit von päpstlicher Autorität und despotischen Herrschern oder auch die Gedankenfreiheit sind für ihn nicht mehr und nicht weniger als die logische Konsequenz aus dieser ersten „subjektiven“ Befreiung. Insofern bildet Religion (als moralische Norm) die Grundlage nicht nur für die Sittlichkeit des Individuums, sondern auch für das Zusammenleben im Staat; und insofern haben protestantische Staaten weder despotische Gesetzgebungen noch Revolutionen dagegen nötig. Vor diesem Hintergrund wird erst Hegels immer wieder zitiertes Diktum verständlich, es sei

„ein falsches Princip, daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne“⁵⁴ – eine deutliche Kritik der „terreur“ unter Robespierre.

Mit Hegel ist auch der Weg in die Reformationsdeutungen des 19. Jahrhunderts angedeutet, die Linien zum Thema „Reformation als Revolution“ ließen sich über die Linkshegelianer, Friedrich Engels und Karl Marx bis zur linksgerichteten und zur DDR-Historiografie weiterverfolgen, womit das vertraute Terrain der Lehrbücher zur Reformation erreicht wäre⁵⁵: Hier wird man beim Stichwort „Revolution“ in der Regel auf die marxistischen Interpretationen der Epoche einschließlich ihrer Neuakzentuierung als „frühbürgerliche Revolution“ in der DDR-Historiografie der 1980er-Jahre verwiesen⁵⁶. Doch auch in den jüngsten EKD-Papieren scheint Hegel noch nachzuwirken.

Reformationsdeutungen vor 2017

Wenn eine direkte Brücke zwischen Reformation und modernen Freiheitsrechten geschlagen oder kritisiert wird, fehlt im Diskurs gewissermaßen ein Brückenpfeiler, der solche Deutungen verständlicher macht. Erst durch aufklärerische Kontexte, in denen moderne Freiheitsrechte gedacht wurden, konnten derartige Reformationsdeutungen aufkommen und an Bedeutung gewinnen, insbesondere natürlich im späten 18. und beginnenden 19. Jahrhundert. Die eingangs zitierte These etwa, dass sich die Demokratie in zahlreichen protestantischen Staaten auf evolutionärem Weg entwickelt habe, impliziert, dass in katholischen Staaten gewaltsame Revolutionen nötig gewesen seien, und nimmt unausgesprochen, aber direkt Bezug auf die Ansichten Hegels. Bekannt und häufig erwähnt ist auch, dass Martin Luther nicht nur Gewissensfreiheit forderte bzw. für sich und seine Anhänger in Anspruch nahm, sondern eben diese Gewissensfreiheit seinen Gegnern verschiedenster Couleur ab sprach⁵⁷: den Anhängern des alten Glaubens ebenso wie Bauern und Täufern⁵⁸. Schließlich mündete auch die Französische Revolution nicht in den in der Euphorie

des Anfangs erhofften paradisischen Zustand, sondern in die „terreur“, in der Gewissensfreiheit zugunsten einer von Robespierre definierten Tugend negiert wurde⁵⁹.

Die aktuellen katholischen Abwehrhaltungen gegen die in den EKD-Papieren formulierten Ansichten scheinen vor diesem Hintergrund etwas verständlicher, ist den hier exemplarisch angeführten Interpretationen doch *auch* ein antikatholisches Moment inhärent. Zugleich schmerzt es zahlreiche Katholiken, wie spät ihre Kirche die modernen Freiheitsrechte offiziell anerkannt und gewürdigt hat. Aus diesen Gründen werden Lesarten der Reformation, die sie zu unmittelbar mit modernen Freiheitsrechten verknüpfen, zu Fallstricken im ökumenischen Gespräch. Und es gilt eben auch, was in „Rechtfertigung und Freiheit“ festgehalten wird:

„Jubiläen rekonstruieren nicht einfach Gewesenes, sondern schreiben es in allgemeine Erzählungen ein, die aktuelle Relevanz beanspruchen dürfen.“⁶⁰

Gerade dann aber, wenn die Erzählung von wesentlichen Gesprächspartnern bestritten wird, ist historische Forschung gefragt. Ihre Aufgabe muss es sein, in kritischer Zeitgenossenschaft solche Fallstricke zu benennen und so den Gesprächspartnern zu helfen, Grenzen zu respektieren und „vom Konflikt zur Gemeinschaft“ voranzuschreiten.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der lutherisch / römisch-katholischen Kommission für die Einheit. Leipzig 2013; Volker Leppin / Dorothea Sattler (Hg.), Reformation 1517-2017. Ökumenische Perspektiven. Freiburg 2014.

² Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Gütersloh 2014.

³ Vgl. Volker Leppin, 2017 – ökumenische Chance oder Desaster? Zu Dokumenten kirchlicher und ökumenischer Gremien im Vorfeld des Reformationsjubiläums, in: *Catholica* 69 (2015) 112-117. – Zur Diskussion auch: Christian Geyer, So hat sich Luther das nicht vorgestellt, in: *FAZ*, 18. 11. 2014, 11; Thomas Söding, Reformation auf dem Prüfstand. Die ökumenische Debatte vor 2017 – aus katholischer Sicht, in: *Catholica* 69 (2015) 1-13.

⁴ Wolfgang Thönissen, Antikatholische Grundsätze; <www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/antikatholische-grundsätze> (abgerufen am 23. 10. 2015). – Die Äußerungen von Kardinal Kasper brachte Radio Vatikan am 24. 6. 2014; <de.radiovaticana.va/storico/2014/06/24/kardinal_kasper_%E2%80%9Eentt%C3%A4uscht%E2%80%9C_und_%E2%80%9Eentsetzt%E2%80%9C_%C3%BCber_ekd-papier/ted-808944>. (abgerufen am 23. 10. 2015).

⁵ Ulrich Ruh, Klug: Die EKD äußert sich in einem Grundlagentext zum Reformationsjubiläum, in: *HerKorr* 68 (2014) 274 f.; Magnus Striet, Aufschlussreiche Aufregung, in: *HerKorr* 68 (2014) 443-447.

⁶ Vgl. Söding (Anm. 3) 9-12.

⁷ Vgl. ebd. 10.

⁸ Rechtfertigung und Freiheit (Anm. 2) 102.

⁹ Geschäftsstelle der EKD in Wittenberg (Hg.), Perspektiven für das Reformationsjubiläum. Wittenberg o. J.; www.luther2017.de/fileadmin/luther2017/material/grundlagen/perspektiven_luther2017_de.pdf (abgerufen am 3. 6. 2015).

¹⁰ Ebd. These 16 (Hervorhebung B. S.).

¹¹ So vermutet Striet (Anm. 5) 446.

¹² Um den Rahmen des Beitrags nicht zu sprengen, beschränken sich die folgenden Ausführungen auf die deutschen Diskurse.

¹³ Vgl. Karl-Heinz Bender, Der politische Revolutionsbegriff in Frankreich zwischen Mittelalter und Glorreicher Revolution, in: Helmut Reinalter (Hg.), Revolution und Gesellschaft. Zur Entwicklung des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs. Innsbruck 1980, 47-50.

¹⁴ Bender (Anm. 13) 48.

¹⁵ Johann Heinrich Zedler, Großes vollständiges Universal-Lexicon. Bd. 30. Leipzig 1741, Sp. 1676; vgl. Reinhart Koselleck, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff als geschichtliche Kategorie, in: Helmut Reinalter (Anm. 13) 26.

¹⁶ Vgl. Christof Dipper, Réforme, in: Rolf Reichardt (Hg.), Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820. H. 19/20. München 2000, 115-139, bes. 127-129.

¹⁷ Immer noch gut, weil quellennah: Ernst Walter Zeeden, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit. 2 Bde. Freiburg 1950-1952; Heinrich Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart. Göttingen 1970; Winfried Becker, Reformation und Revolution. Münster 1974.

¹⁸ Zeeden (Anm. 17) Bd. 1, 130 ff.

¹⁹ Vgl. ebd. 223 f.

²⁰ Vgl. Georg Raatz, Auf dem Weg zur kritischen Identität des Protestantismus. Johann Salomo Semlers Lutherdeutung, in: Christian Danz / Rochus Leonhardt (Hg.), Erinnerung Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert. Berlin 2008, 5-39. – Zur Freiheit als „wahrem Vorteil Lutheri“ 27 f.

²¹ Vgl. Zeeden (Anm. 17) Bd. 1, 243; Bd. 2, 272-276 (Quellenzitat).

²² Raatz (Anm. 20) 38.

²³ Vgl. Christian Albrecht, Art. Revolution I, in: TRE 29, 113; Bornkamm (Anm. 17) 24-26; Karl Griewank, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung. Weimar 1955, 222-229.

²⁴ Insofern bezieht Herder Position gegen das säkularisierte Geschichtsverständnis Voltaires.

²⁵ Vgl. Michael Embach, Das Lutherbild Johann Gottfried Herders. Frankfurt 1987, 245-251.

²⁶ Johann Gottfried Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts (1774), in: ders., Sämtliche Werke. Bd. 5. Hildesheim 1967, 532.

²⁷ Vgl. Berndt Hamm, Die Emergenz der Reformation, in: ders. / Michael Welker, Die Reformation – Potentiale der Freiheit. Tübingen 2008, 1-27.

²⁸ Zum Kontext siehe Klaus Unterburger, Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern. Münster 2015, 10 f.

²⁹ Vgl. Karl Leonhard Reinhold, Ehrenrettung der lutherischen Reformation gegen zwey Kapitel in des K. K. Hofraths Herrn J. M. Schmidts Geschichte der Teutschen. Jena 1789, 2.

³⁰ Ebd. 57: „Wir wollen einmahl annehmen, *ohne es je zu behaupten*, Luther und seine Mitarbeiter hätten den ihrer nicht unwürdigen Gedanken gefaßt, eine Revolution unter den religiösen Begriffen, wie die Gegenwärtige vorzubereiten ...“ (Hervorhebung B. S.).

³¹ Ebd. 11: „Einige scheuten sich nicht, öffentlich einzugestehen, Luther habe dem großen Joseph die Bahn gebrochen. [...] Sie hatten damit nicht eben zu viel behauptet.“ – Vgl. Bornkamm (Anm. 17) 19.

³² Vgl. Michael Ignaz Schmidt, *Geschichte der Deutschen*. Bd. 4. Ulm 1781, 407, 595, 616; Bd. 5. Ulm 1783, 52, 456; Johann Ferdinand Gaum, *Luther und die Reformation*. Aus Michael Ignaz Schmidts [...] *Geschichte der Deutschen*, o. O. 1783, 12, 54.

³³ Vgl. Bornkamm (Anm. 17) 19.

³⁴ Georg Forster, *Parisische Umriss*. Nr. 2, in: ders., *Werke in vier Bänden*. Bd. 3, Leipzig 1971, 737 f.: „Die Reihe ist jetzt nicht an Deutschland, durch eine Revolution erschüttert zu werden; es hat die Unkosten der Lutherischen Reformation getragen, so wie Holland und England, jedes zu seiner Zeit, den Schritt, den sie zur sittlichen und bürgerlichen Freiheit vorwärts thaten, mit einem blutigen Jahrhundert haben erkaufen müssen.“; <www.zeno.org/Literatur/M/Forster,+Georg/Essays+und+Reden/Parisische+Umriss/2/> (abgerufen am 9. 7. 2015).

³⁵ Ders., *Parisische Umriss*. Nr. 3, in: ders. (Anm. 34) 743 f.; <www.zeno.org/Literatur/M/Forster,+Georg/Essays+und+Reden/Parisische+Umriss/3/> (abgerufen am 9. 7. 2015).

³⁶ „Quelle a été l'influence de la Réformation de Luther, sur les lumières et la situation politique des différents États de l'Europe?“

³⁷ Das belegen nicht nur die Neuauflagen und Übersetzungen ins Deutsche, sondern auch die Rezeption in Zeitschriften. Ausführliche Besprechungen brachten die *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung*, Nr. 124, 24. 5. 1804, und die *Neue Leipziger Literaturzeitung*, 98. Stück, 31. 7. 1805, Sp. 1556-1564. – Vgl. Monique Bernard, *Charles de Villers et l'Allemagne. Contribution à l'étude du préromantisme européen*. Montpellier 1976, 119-128; <<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00981985/document>> (abgerufen am 17. 7. 2015). – Angekündigt ist: Catherine Juillard, *Charles de Villers et son Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther (1803): une vision kantienne de l'histoire?*, in: *Un homme, deux cultures. Charles de Villers entre France et Allemagne 1765-1815* (Kolloquium in Metz, 25. – 26. 6. 2015).

³⁸ Unter anderem prägte ihn wohl auch die Konfessionspolemik Friedrich Heinrich Jacobis: vgl. Bernard (Anm. 37) 123.

³⁹ Charles de Villers, *Darstellung der Reformation Luthers. Ihres Geistes und ihrer Wirkungen*. O. O. 1819, 17, 70-73, 90. ⁴⁰ Ebd. 27.

⁴¹ Ebd. 44-47. – Der Sachse Luther wird darüber hinaus mit Arminius verglichen (ebd. 50). Zum deutschen „Nationalismus“ im 18. Jh. siehe auch Tim C. W. Blanning, *Das Alte Europa 1660-1789. Kultur der Macht und Macht der Kultur*. Darmstadt 2006, 224-248.

⁴² Ebd. 20 f., 39-43. ⁴³ Ebd. 23, 35-38. ⁴⁴ Ebd. 52. ⁴⁵ Ebd. 125. ⁴⁶ Vgl. ebd. 26.

⁴⁷ Villers (Anm. 39) 146-195. – Beispiele protestantischer Lehrzucht- oder Zensurverfahren wurden in solchen Kontexten geflissentlich übergangen, vgl. etwa Albrecht Beutel, *Zensur im protestantischen Deutschland der Frühen Neuzeit*, in: Hubert Wolf (Hg.), *Inquisitionen und Buchzensur im Zeitalter der Aufklärung*. Paderborn 2011, 195-206.

⁴⁸ Vgl. Bernward Schmidt, „Wie ein Hund, der den Stein beißt, weil er den Werfer nicht mehr fangen kann“. Überlegungen zu einer Rezeptionsgeschichte des *Index librorum prohibitorum*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 28 (2009) 23-37; Ursula Paintner, „Mio Dio! meno di questo preteso lume, e più fede“ – Kritik und Rechtfertigung des *Index* im 18. Jahrhundert, in: Wolf (Anm. 47) 43-65.

⁴⁹ Vgl. Bernard Plongeron (Hg.), *Aufklärung, Revolution, Restauration 1750-1830* (Die Geschichte des Christentums. 10.) Freiburg 2000, 470-477.

⁵⁰ Vgl. Peter Winterling, *Rückzug aus der Revolution. Eine Untersuchung zum Deutschlandbild und zur Literaturtheorie bei Madame de Staël und Charles de Villers*. Rheinfelden 1985, 147.

⁵¹ Peter Henrici, *Die Säkularisierung der Apokalyptik in der neueren deutschen Philosophie*, in: ders., *Hegel für Theologen*. Fribourg 2009, 142.

⁵² Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in: ders., *Werke*. Bd. 10. Frankfurt 1970, 356 f.; Martin Gessmann, *Hegel*. Freiburg 2004, 130-137.