

Reformation und Säkularisierung

Zur Kontroverse um die Genese der Moderne
aus dem Geist der Reformation

herausgegeben von
Ingolf U. Dalferth

Mohr Siebeck

soll, also in der Einsicht, dass der Glauben nicht erst dort nötig ist, wo das Wissen an seine Grenzen gelangt, sondern vielmehr schon dort, wo wir überhaupt auf das Wissen vertrauen, ist es unmöglich, den Glauben vom Wissen freizustellen. Er bleibt somit an die Differenziertheit der Welt wie auch an die konstitutive Unterscheidung zwischen Ich und Welt gebunden, so sehr das Ich zur Welt gehört. Also kann das Göttliche, auf das der Glauben seine Hoffnung richtet, nicht mit einer unterschiedslosen Einheit von Person und Welt identisch sein. Denn der Glauben, mit dem sich eine Person als Ganze in die Bresche des Nicht-Wissens wirft, kann nur in etwas seine Ruhe finden, das ihm *als Ganzes gegenüber* steht – und zu dem die Person nur in ihrer Eigenständigkeit gehören kann.

Religion und Individualisierung

Kulturelle Wirkungen des Protestantismus

DETLEF POLLACK

Die Besinnung auf die geschichtlichen Wurzeln der westlichen Moderne ist immer wieder erforderlich, um unsere Gegenwart zu verstehen. Zugleich tragen wir in unsere Beschäftigung mit der Vergangenheit kategorische Gegenwartsanliegen unausweichlich mit hinein. Gerade wenn es um die Identifikation langfristiger Wirkungen und Zusammenhänge geht, wäre es naiv, einfach von den beobachtbaren Phänomenen ausgehen zu wollen. Wir wüssten gar nicht, auf welche Entwicklungslinien in der unübersichtlichen Mannigfaltigkeit historischer Aufbrüche, Abbrüche und Umbrüche wir uns konzentrieren sollten, wenn uns nicht klar wäre, nach welchen Langfristwirkungen und Kontinuitäten wir suchen. Unsere theoretischen Vorannahmen legen fest, was wir historisch zu sehen bekommen und was nicht. Es ist daher notwendig, die theoretischen Leitunterscheidungen, die wissenschaftlichen Interessensgesichtspunkte und Fragestellungen, die unserer Analyse die Richtung geben, offenzulegen.

Was die hier anzustellenden Überlegungen leitet, das ist das Interesse an der Frage nach dem Beitrag von Reformation und Protestantismus für die Heraufkunft der modernen Welt. Auch wenn der Schwerpunkt der Analyse auf dem Verhältnis von Religion und Individualisierung liegt, soll diese Analyse doch in die Behandlung der übergreifenden Frage nach den religiösen Ursprüngen der Moderne eingebettet werden. Ist die Reformation mit ihrer zivilisierten Streit- und Konfliktkultur, mit ihrem Bestehen auf der

Autonomie des gläubigen Subjekts, mit ihrer Bestreitung des Primats des römischen Papstes und ihrer Betonung des Priestertums aller Gläubigen als „Musterbuch der Moderne“ zu lesen? Oder muss man ihre Bedeutung geringer einschätzen und religiöse Ursprünge der Moderne bereits vor ihr ansetzen oder nach ihr oder überhaupt bestreiten? Die Frage nach der Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt hat die Klassiker der Soziologie, allen voran Max Weber und Ernst Troeltsch, ebenso beschäftigt wie Soziologen der Gegenwart, etwa Steve Bruce, David Martin oder Peter L. Berger. Will man sie behandeln, ist es zunächst erforderlich, einen Begriff von Moderne zu entwickeln. Die Klassiker haben das nicht anders gehalten. Sowohl Weber als auch Troeltsch haben ihren genealogischen Untersuchungen zur Herausbildung der Kultur des Kapitalismus und des Rationalismus eine Bestimmung dessen, was die Moderne ausmacht und von der Vormoderne unterscheidet, vorangestellt. Das *Explanandum* – die Moderne – muss klar definiert sein, um das *Explanans* – also die Bestimmungsgründe der Moderne – ausfindig machen zu können. Oder wie Ernst Troeltsch es formuliert hat: Erst die genauere Bestimmung des Begriffs der modernen Welt wird uns „die Fragen an die Hand geben [...], welche wir an den Protestantismus als einen der Väter der modernen Kultur zu stellen haben“¹.

Unter Aufnahme von Arbeiten Niklas Luhmanns, Pierre Bourdieus, Ulrich Becks, Uwe Schimanks und anderer werden hier zur Kennzeichnung moderner Gesellschaften drei Merkmale vorgeschlagen: funktionale Differenzierung, Individualisierung sowie die Einrichtung von sozialen Wettbewerbsarenen. Individualisierung, um die es hier vor allem geht, ist also als ein Kennzeichen der Moderne unter anderen gefasst und muss daher unter steter Bezugnahme auf die anderen beiden Charakteristika der Moderne analysiert werden.

¹ Ernst TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München, Berlin 1911, S. 8.

Funktionale Differenzierung² meint die Ausdifferenzierung unterschiedlicher gesellschaftlicher Bereiche wie Recht, Wirtschaft, Politik, Wissenschaft oder Religion, die unterschiedlichen Funktionslogiken, Semantiken und Leitunterscheidungen folgen. Während vormoderne Gesellschaften, etwa das lateinische Christentum des Mittelalters, hierarchisch gegliedert waren und auf eine Spitze zuliefen, die das Ganze der Gesellschaft zu repräsentieren vermochte, zeichnen sich moderne Gesellschaften durch eine polyzentrische Differenzierungsform aus, in der verschiedene gesellschaftliche Bereiche relativ selbständig nebeneinander stehen und durch Austauschbeziehungen aufeinander bezogen sind, eine gesamtgesellschaftlich verbindliche Interpretation der Gesamtgesellschaft jedoch ausgeschlossen ist.

Individualisierung ist ein Seitenaspekt funktionaler Differenzierung, insofern als in funktional differenzierten Gesellschaften der soziale Ort des Individuums durch die Ordnung der Gesellschaft nicht mehr ein für alle Mal vorgegeben ist. Vielmehr kann der Einzelne aufgrund seiner Verflechtung in unterschiedliche Bereiche der Gesellschaft die Rollen, die er in den verschiedenen Gesellschaftssphären spielt und damit seine Stellung in der Gesellschaft, stärker mitbestimmen. Unter Individualisierung ist mithin zu verstehen, dass der Einzelne sein Leben mehr und mehr selbst zu beeinflussen vermag. Er kann sich aus vorgegebenen Sozialformen wie Stand und Klasse oder Milieu und kommunaler Gemeinschaft zunehmend herauslösen, zu kulturell codierten Wertvorstellungen und Diskursen auf Distanz gehen und ist auch von Obrigkeit und Staat nicht mehr so abhängig wie früher. Individualisierung meint selbstverständlich nicht, dass das Individuum freikommt von der Gesellschaft, wohl aber, dass die Beziehung zwischen Individuum und Staat nicht mehr eine direkte, sondern eine vielfältig vermittelte ist – vermittelt durch Schul- und Ausbildungsangebote, durch

² Zu den hier vorausgesetzten modernitätstheoretischen Bestimmungen vgl. Detlef POLLACK, Modernisierungstheorie – revised: Entwurf einer Theorie moderner Gesellschaften, in: Zeitschrift für Soziologie 45 (2016), S. 219–240.

den Arbeitsmarkt, sozialstaatliche Einrichtungen, durch Öffentlichkeit und Medien; mit der Konsequenz, dass der Einzelne alle gesellschaftlichen Strukturen und Ereignisse zwar auf sich bezieht und sich und seine Bedürfnisse zum Maßstab ihrer Beurteilung macht, aber keine Personen, auch nicht privilegierte Eliten, ihre Ansprüche unvermittelt in der Gesellschaft durchsetzen können.

Mit der Einrichtung von Wettbewerbsforen ist gemeint, dass sich in einzelnen gesellschaftlichen Bereichen Märkte herausbilden, auf denen konkurrierende Leistungsanbieter um Akzeptanz ringen. Angebote können stets von besseren Angeboten überholt werden. Von den Wettbewerbsforen in Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kunst geht eine Wandlungsdynamik aus, die nicht auf ein letztes Ziel zustrebt, sondern prinzipiell ergebnisoffen ist. In der Anwendung moderner Praktiken auf sich selbst liegt das reflexive, selbstkritische Konstitutionsprinzip der Moderne. Voraussetzung der Entstehung moderner Wettbewerbsforen ist die Einrichtung von rechtsstaatlich abgesicherten fairen Wettbewerbsbedingungen. Nur wenn derartige rechtliche Rahmenbedingungen gewährleistet sind, kann sich die Konkurrenz zwischen unterschiedlichen Leistungsanbietern entfalten. Die Pluralisierung der Angebotsstrukturen hat dann wiederum einen Einfluss auf die Prozesse der Individualisierung, denn mit der Verbreiterung der Angebote steigen auch die individuellen Wahlmöglichkeiten.

Wie lässt sich dieses anhand von modernisierungstheoretischen Überlegungen gewonnene heuristische Raster auf die Reformation und ihre Nah- und Fernwirkungen anwenden? Hat der Protestantismus auf die Herausbildung der Moderne einen Einfluss ausgeübt, und wenn ja, welchen? Setzte die Reformation für die Prozesse der funktionalen Differenzierung, der Individualisierung sowie der Errichtung von Wettbewerbsarenen neue Akzente?

Von der Reformation bis heute lassen sich drei herausgehobene Individualisierungsschübe ausmachen, jeweils unterbrochen von retardierenden oder sogar von gegenläufigen Entwicklungstendenzen. Einen ersten Individualisierungsschub bildete die frühe Epoche der Reformation selbst, in der ein *theonomer Individualis-*

mus entstand. Der Individualisierungsschub der evangelischen Bewegung zu Beginn des 16. Jahrhunderts wurde abgelöst durch das sogenannte Konfessionelle Zeitalter, in dem die Objektivität dogmatischer Lehrinhalte stärker in den Vordergrund trat. Vorbereitet durch Pietismus, Aufklärungsphilosophie und eine mystisch-spiritualistische Traditionslinie im literarischen Untergrund folgte auf das Konfessionelle Zeitalter ein zweiter Individualisierungsschub im ausgehenden 18. Jahrhundert, in dem die Vorstellung des *autonomen Individuums* eine zentrale Stellung gewann. Ein dritter Individualisierungsschub lässt sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, insbesondere in den langen 1960er-Jahren, beobachten, in denen sich ein *expressiver Individualismus* herausbildete. Mit der Herausstellung von Individualisierungsschüben wird ein einliniges und kontinuierliches Entwicklungsmodell vermieden, das nicht in der Lage ist, Spannungen, Konflikten und Gegenläufigkeiten der Geschichte gerecht zu werden. Zweifellos können neben den drei hier bezeichneten Individualisierungsschüben weitere Verdichtungen von Individualisierungstendenzen ausfindig gemacht werden. Bezüglich der Identifikation dieser drei Individualisierungsschübe dürfte in den Sozial- und Geschichtswissenschaften indes weitgehende Übereinstimmung bestehen. Ihnen soll im Folgenden genauer nachgegangen werden.

1 Die frühe lutherische Reformation

Mit seiner Rechtfertigungslehre reagierte Luther auf die durch die mittelalterliche Theologie aufgeworfene Frage nach der Heilsgewissheit, die aufgrund der Lehre von der durch die Erbsünde bedingten Verdammung aller zur Hölle ihre besondere Dringlichkeit erhielt.³ Luther beantwortete diese Frage aber nicht wie die theologische Tradition durch Hinweis auf die hierarchische Erlösungsanstalt der Priesterkirche, die die *ex opere operatum* wir-

³ TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus (wie Anm. 1), S. 33.

kenden Sakramente verwaltete, und grenzte sich ebenso von einer auf die Leistung des Menschen setzenden Werkfrömmigkeit ab, wie sie etwa im Werk Gabriel Biels vertreten wurde. Seine reformatorische Entdeckung bestand vielmehr darin, dass Grundlage der Heilszueignung allein die Gnade Gottes sei, die in schroffem Gegensatz zu allen Leistungen des Menschen stehe.⁴ Die theologische Einsicht in den Gnadencharakter des Heils gehörte bereits zu den Grundaussagen Thomas von Aquins und wurde in der mittelalterlichen Theologie von vielen geteilt. Bei Luther spitzte sie sich jedoch zu der Überzeugung zu, dass das Heil allein auf der Gnade Gottes beruhe und der macht- und kraftlose Mensch zur Erlangung des Heils schlichtweg nichts beitragen könne, außer dass er diese Gnade gläubig annehme. Allein im Akt des Glaubens sei das Heil gegenwärtig. „Glaubst du, so hast du. Glaubst du nicht, so hast du nicht“, so heißt es in Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“.⁵ Diesen Glaubensakt verstand Luther als allein von Gott gewirkt. Damit aber waren die Fundamente der mittelalterlichen Soteriologie, die die Beteiligung des Menschen am Heilswerk Christi ebenso betonte wie die sakramentale Vermittlung der Gnade, grundlegend in Frage gestellt.⁶

Noch bevor Luther die Konsequenzen seines theologischen Ansatzes völlig deutlich vor Augen standen, wurde er von Rom in einen Prozess verwickelt, in dem es nicht mehr um die ihn bewegende Frage ging, wie der Mensch das Heil erlangt, sondern darum, inwieweit er mit seinen Thesen die päpstliche Autorität verletzt habe. Von soteriologischen Fragen wurde damit auf die Ekklesiologie umgestellt. In der Leipziger Disputation von 1519 trieb

⁴ Dorothea SATTLER, Volker LEPPIN (Hrsg.), *Reformation 1517–2017: Ökumenische Perspektiven*; für den ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Freiburg im Breisgau, Göttingen 2014, S. 41.

⁵ Martin LUTHER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), in: WA 7, S. 24.

⁶ Dorothea SATTLER und Volker LEPPIN (Hrsg.), *Reformation 1517–2017* (wie Anm. 4), S. 42.

Johannes Eck Martin Luther zu Aussagen, mit denen er nicht nur die Autorität des Papstes, sondern auch die von Konzilen als oberste Instanzen der Gesamtkirche in Zweifel zog. Nicht kirchliche Gremien würden über die christliche Wahrheit entscheiden, sondern allein die Heilige Schrift. Zunächst ungewollt und auch nur im Privaten, dann aber in absichtsvoller polemischer Provokation vollzog Luther den Bruch mit der Papstkirche. Spätestens im Zusammenhang mit der Verbrennung der päpstlichen Bannandrohungsbulle 1520 bezeichnete Luther den Papst nun auch öffentlich als Antichrist. Der Papst stelle sich über die Heilige Schrift, mache sich zum Herrscher über die Kirche, beanspruche die Weltherrschaft sowie den Supremat auch gegenüber Kaisern und Königen und tyrannisiere das Gewissen der Gläubigen. Angesichts der geistlichen Vorherrschaftsansprüche betonte Luther in seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ von 1520 demgegenüber den Eigenwert der weltlichen Obrigkeit.⁷ So führte ihn die Bestreitung des weltlichen Machtanspruchs des Papstes auch zu der Forderung nach einer Trennung von geistlichem und weltlichem Regiment. Der innere und der äußere Mensch, Leib und Seele, seien zu unterscheiden, so Luther in seinem Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. In seinem Innern, seinem Gewissen, gehöre der Christ dem Reiche Gottes an und könne durch äußere Gewalt zu nichts gezwungen werden. Im Reich der Welt wiederum will Luther das geistliche Regiment, das fromm mache, den Glauben wecke und durch die Evangeliumsverkündigung der Ausbreitung des Reiches Gottes diene, und das weltliche Regiment, das angesichts der Macht der Sünde für Ordnung und Frieden zu sorgen habe, getrennt sehen.⁸ Die Evangeliumsverkündigung geschehe ohne Gewaltanwendung,

⁷ Martin LUTHER, *An den christlichen Adel* (1520), in: WA 6, S. 404–469, bes. S. 407–411.

⁸ Vgl. Christoph STROHM, *Calvin und die religiöse Toleranz*, in: 1509 – Johannes Calvin – 2009: *Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft. Essays zum 500. Geburtstag*, hrsg. von Martin Ernst Hirzel und Martin Sallmann, Zürich 2008, S. 219–236, hier S. 223 f.

allein durch das Wort. Das weltliche Handeln aber bediene sich des Schwertes. Es könne sich nur auf den äußeren Menschen beziehen, nicht aber auf Fragen der Gesinnung und des Gewissens.

Aus dieser Ansicht folgte für Luther, dass falsche Lehren nicht durch Anwendung von Gewalt überwunden werden können, sondern allein durch die Verkündigung des Evangeliums, durch das Wort, das die Herzen ergreift. „Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen zerhauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken.“⁹ Im Gegenteil. Wo man mit Gewalt die Irrlehren austreiben wolle, werde man sie nur bestärken. „Willst du Ketzerei vertreiben, so musst du den Griff treffen, dass du sie vor allem aus dem Herzen reissest und [sie] gründlich, mit Zustimmung [des von ihr Befallenen], abwendest. Das wirst du mit Gewalt nicht zu Ende bringen, sondern nur stärken. Was hilft dir denn, wenn du die Ketzerei in dem Herzen stärkst und nur auswendig, auf der Zunge, schwächst und zu lügen nötigst? Gottes Wort aber, das erleuchtet die Herzen; und damit fallen dann von selbst alle Ketzer und Irrtümer aus dem Herzen.“¹⁰

Nach der Exkommunikation Luthers im Jahr 1521 nahmen sich die Landesfürsten und Städte der Reformation an. Dass Luthers Exkommunikation nicht ein Akt individueller Ausgrenzung blieb, sondern historische und soziale Konsequenzen mit sich brachte, hatte mit dieser Politisierung der Reformation zu tun. Nachdem die Fürsten die Reformation zu ihrer Sache gemacht hatten, war sie nicht mehr rückgängig zu machen. Die Politisierung der Reformation hatte allerdings auch zur Folge, dass Luther die in der reformatorischen Frühphase vollzogene klare Trennung von geistlichem und weltlichem Regiment wieder zurücknahm. Schon im Zusammenhang mit den Bauernaufständen, zu deren Eskalation nach Luthers Auffassung die „schwärmerischen“ Lehren Thomas Müntzers maßgeblich beigetragen hatten, sieht Luther die weltliche Obrigkeit in der Verantwortung, gegen die öffentliche Predigt

⁹ Martin LUTHER, Von weltlicher Obrigkeit (1523), in: WA 11, S. 268.

¹⁰ LUTHER, Von weltlicher Obrigkeit (wie Anm. 9), S. 269.

falscher Lehren vorzugehen. In späteren Jahren wird mit der Einführung des landesherrlichen Kirchenregiments die ursprüngliche Trennung von geistlichem und weltlichem Regiment überhaupt aufgehoben. Auch gegenüber den von ihm als bekehrungsunwillig angesehenen Juden nahm Luther sein früheres Insistieren auf Unzuständigkeit des weltlichen Handelns wieder zurück.

Was besagt das nun für unsere Frage nach dem Beitrag der Reformation zur Herausbildung der modernen Welt? Unter Aufnahme der drei entwickelten heuristischen Kriterien zum Verständnis der Moderne seien die Wirkungen der Reformation hier noch einmal kritisch diskutiert.

Hinsichtlich der Individualisierungsdimension sind die von der Reformation ausgehenden innovativen Impulse wohl als am bedeutsamsten einzuschätzen. Zwar gab es auch im Mittelalter, vor allem im Spätmittelalter, immer wieder Stimmen, die auf eine individuelle Gottes- und Christusbeziehung drängten und ihr gegenüber die Heilsvermittlung über die Klerikerkirche und die von ihr verwalteten Sakramente als geringerwertig einstufen. Man denke etwa an die *Devotio moderna* oder auch an die Aussagen mittelalterlicher Mystikerinnen und Mystiker, wie zum Beispiel Hildegard von Bingen.¹¹ Sie nahmen die im Christentum angelegte individuelle Gottesbeziehung beim Wort und entwickelten von der Tradition abweichende Konzeptionen der Unmittelbarkeit zu Gott. Im Vorfeld der Reformation finden sich sogar schon verschiedene Strömungen, die Anspruch auf die Rechtfertigung des Menschen allein durch den Glauben erhoben. Mit seiner Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen, mit seinem Bestehen auf der Freiheit des Gewissens und seiner Abwehr allen äußeren Zwangs in Glaubensfragen sowie mit seiner scharfen Kritik am Gehorsamsanspruch des Papstes nahm Luther in seiner Rechtfertigungstheologie, wie Berndt Hamm herausgearbeitet hat, aber

¹¹ Christel MEIER-STAUACH, Krise und Conversio: Grenzerfahrungen in der biographischen Literatur des Mittelalters. Vorlesung am 17.11.2015 an der Universität Münster.

noch einmal eine „normative Zentrierung“ vor,¹² auf die hin er alle seine theologischen Aussagen ausrichtete. Auch wenn das „sola fide“ bereits Eingang in mittelalterliche Formulierungen gefunden hat, zum Beispiel bei Thomas Bradwardine,¹³ wird es doch erst bei Luther zum systematischen Kern der Theologie. Die Betonung des Glaubens hat eine Depotenzierung der Kirche zur Folge, die im Verhältnis zum Glauben zur nachgeordneten Instanz wird, obschon sie zugleich insofern von Bedeutung ist, als der Glaube nicht aus sich selbst heraus entstehen kann, sondern auf das Hören des Wortes Gottes angewiesen ist.¹⁴ Die Kirche kann aber nicht den Glauben bewirken, der allein das Werk des lebendigen Gottes ist. Sie erstreckt sich nur auf die äußeren Belange der Christenheit und muss sich vom Inhalt der Verkündigung unterscheiden. Insofern wird bei Luther die Unterscheidung zwischen religiösem und säkularem Bereich der Unterscheidung zwischen weltlich und göttlich unterstellt: Kirche und Staat gehören gleichermaßen zur von Gott geschaffenen Schöpfung und sind vom Schöpfer fundamental unterschieden.¹⁵

Gleichwohl wird man aber auch die Grenzen des durch die Reformation ausgelösten Individualisierungsschubs ins Auge

¹² Berndt HAMM, Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert: Beobachtungen zur Religiosität, Theologie und Ikonologie, in: Zeitschrift für Historische Forschung 26 (1999), S. 163–202.

¹³ Thomas BRADWARDINI Archiepiscopi olim Cantuariensis, De Causa Dei, Contra Pelagium et De Virtute Causarum. Libri tres, London 1618. Nachdruck: Frankfurt a. M. 1964.

¹⁴ Vgl. Martin LAUBE, Kirche als „Institution der Freiheit“: Traditionen und Perspektiven protestantischer Ekklesiologie, in: Kirche, hrsg. von Christian Albrecht, Tübingen 2011, S. 131–170, hier S. 131.

¹⁵ Die doppelte Unterscheidung zwischen religiös und säkular sowie göttlich und weltlich liegt dem Prozess der Säkularisierung zugrunde. Darauf macht Ingolf U. Dalferth in der Einleitung zu diesem Band aufmerksam. Indem die Reformation die Unterscheidung zwischen säkular und religiös durch die Differenz zwischen göttlich und weltlich überbietet und in dieser aufhebt und auf diese Weise also auch Klöster, Priester und kirchliche Hierarchien als weltlich behandelt, vollzieht sie einen fundamentalen Schritt hin zur Säkularisierung.

fassen müssen, denn die Wahrheit des christlichen Glaubens ist nach Luther zwar nicht mehr an die kirchliche Lehrautorität gebunden, wohl aber an die Heilige Schrift und damit nach wie vor an ein heteronomes Prinzip. Luther kann sogar behaupten, dass sich die Schrift selbst auslege,¹⁶ und damit auf die Verankerung der christlichen Wahrheit im gläubigen Subjekt verzichten. Die in der lutherischen Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts vollzogene Konzentration auf die dogmatische Lehre und die daraus resultierende Relativierung der subjektiven Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung hat insofern Anhalt an Luther selbst. Erst der Pietismus mit seiner Kritik am reinen Buchstabenglauben besinnt sich dann wieder neu auf die religiöse Kompetenz des frommen Subjekts. Das Beispiel des Pietismus zeigt freilich auch, wie die Impulse der Reformation zwar zunächst nachlassen, als gedankliche und affektive Ressource aber auch weiterwirken und wiederentdeckt werden können.

Die Zwei-Regimenten-Lehre ergibt sich unmittelbar aus Luthers Eintreten für die Freiheit des gläubigen Gewissens. Weder soll der Papst weltliche Macht ausüben und mit äußeren Mitteln auf die Herzen der Gläubigen einzuwirken versuchen, noch soll die weltliche Herrschaft in das Reich des Glaubens übergreifen. Äußeres und Inneres, Weltliches und Geistliches sollen vielmehr getrennt sein. Durch die Politisierung der Reformation wird der Trennungsgrundsatz von Kirche und Staat jedoch innerhalb kürzester Zeit außer Kraft gesetzt. Das landesherrliche Kirchenregiment nimmt sowohl geistliche als auch weltliche Aufgaben wahr. Im Konfessionellen Zeitalter bilden Thron und Altar eine handlungspraktische Einheit. Zur Kennzeichnung ihres Verhältnisses spricht Rudolf Schlögl von „symbiotischer Konkur-

¹⁶ Martin LUTHER, Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum (1521), in: WA 7, S. 91–151, hier S. 97. Vgl. auch Walter MOSTERT, Scriptura sacra sui ipsius interpres, in: Lutherjahrbuch 46 (1979), S. 60–96. Den Hinweis auf die Lutherstelle verdanke ich Matthias Pohl, Münster.

renz¹⁷ und Heinz Schilling von der im Zeichen des Konfessionalismus geschlossenen Allianz der Kirche mit dem aufsteigenden Staat.¹⁸ Im Hinblick auf das moderne Prinzip der funktionalen Differenzierung von Religion und Politik wird man der Reformation also kaum Langfristwirkungen zusprechen können. Allerdings enthält das reformatorische Gedankengut ein Innovationspotential, auf das protestantische Erneuerungsbewegungen, Freikirchen und Dissenters sich immer wieder berufen konnten und auf das sie zur Bestimmung ihres Verhältnisses zum Staat immer wieder zurückgegriffen haben. In den USA hat dieser Impuls eine tiefgehende Wirkung entfaltet, die sich in dem skeptischen Verhältnis der protestantischen Denominationen zum Staat ebenso ausdrückt wie in der scharfen Trennung zwischen Kirche und Staat, die verfassungsrechtlichen Rang erhalten hat. In skandinavischen Ländern dagegen hat stärker das Erbe des konfessionellen Staatskirchentums nachgewirkt und die verfassungsrechtliche Gestalt der lutherischen Kirchen beeinflusst. In Finnland, Dänemark und Norwegen besteht bis heute eine lutherische Staatskirche, in Schweden wurde sie erst im Jahr 2000 abgeschafft.

Auch was die Einrichtung von Arenen des Wettbewerbs, also die Entstehung eines religiösen Marktes angeht, wird man den Einfluss der Reformation eher gering ansetzen müssen. Der junge Luther ging zwar noch davon aus, dass die Bekämpfung von Ketzern nicht in die Zuständigkeit der weltlichen Obrigkeit fällt. Da der Glaube nicht mit äußeren Mitteln erzwungen werden könne, habe die Obrigkeit für die Erweckung des Glaubens keine oder doch nur insofern eine Verantwortung, als sie die freie Predigt des Wortes Gottes sicherzustellen habe, welches allein zum Glauben führen könne. Später aber billigte Luther nicht nur die Verfolgung von Ketzern durch die weltliche Obrigkeit, sondern nahm sogar

¹⁷ Rudolf SCHLÖGL, *Alter Glaube und moderne Welt: Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850*, Frankfurt a. M. 2013, S. 28 ff.

¹⁸ Heinz SCHILLING, *Das konfessionelle Europa*, in: *Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus*, hrsg. von Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpk, Kocku von Stuckrad, Göttingen 2009, S. 289–238, hier S. 311.

den starken Arm der Obrigkeit für die Sache des Evangeliums in Anspruch. Im Grunde war für Luther immer klar, wo die Wahrheit des Evangeliums zu finden ist. Wer von der offenbarten Wahrheit abwich, war im Irrtum und musste von der Wahrheit überzeugt werden. Nicht nur der Papst war der Antichrist, auch die Türken, also die Moslems, bezeichnete er in seinen späten Schriften als Antichrist. Zwar erhöhte sich mit der Reformation der Grad des religiösen Pluralismus auf geradezu dramatische Weise und die nicht intendierte, aber faktisch eingetretene Kirchenspaltung war vielleicht die bedeutsamste Folge der Reformation, denn mit ihr endete die Einheit des durch die römische Kirche kulturell zusammengehaltenen Mittelalters. Die Pluralisierung des religiösen Feldes bedeutete aber gerade nicht die Einrichtung einer Arena des fairen Wettbewerbs, sondern die Entstehung einer feindlichen Konkurrenz. Die Findung eines *modus vivendi*, wie er im Westfälischen Frieden erreicht wurde, wäre dann weniger ein unmittelbares Ergebnis der Reformation als eine moderierende Reaktion auf ihre zerstörerischen Folgen.

2 Der gesellschaftliche und geistige Umbruch im Aufklärungszeitalter

Wenn es nunmehr um den zweiten Individualisierungsschub in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts geht, so sei die außerordentliche Bedeutung, die diesem Schub zukommt, mit Hilfe der Analyse der gravierenden Veränderungen in der dominanten Semantik der protestantischen Theologie und der Philosophie dieser Zeit herausgearbeitet. Dabei soll in idealtypischer Weise das Welt-, Menschen- und Gottesbild in der protestantischen Theologie und Philosophie der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit dem Welt-, Menschen- und Gottesbild der protestantischen Theologie im Konfessionellen Zeitalter, also im 16. und 17. Jahrhundert, verglichen werden. In diesem Zeitraum haben sich die dominanten Vorstellungen von Gott, Mensch und Welt derart

fundamental gewandelt, dass sich die Individualisierungsimpulse des Reformationszeitalters demgegenüber als sekundär erweisen. Im Anschluss an die Arbeiten Heinz Dieter Kittsteiners¹⁹ wollen wir uns in der Auseinandersetzung mit den Weltdeutungsmustern des Protestantismus im 16. und 17. Jahrhundert auf drei Vertreter der lutherischen Orthodoxie konzentrieren: auf Johann Gerhard (1582–1637), Samuel Schelwig (1643–1715) und Justus Georg Schottelius (1612–1676).

Was uns in den Schriften dieser drei lutherischen Theologen entgegentritt, ist ein relativ geschlossenes Weltbild. Gott wird von ihnen dargestellt als ein Gott des Zornes und der Gnade. Die recht-schaffenen Protestanten trifft das Zorngericht Gottes nicht, wohl aber die Sünder und erst recht die Juden, Türken und Heiden sowie natürlich auch die Katholiken.²⁰ Deshalb kommt es darauf an, seine Missetaten zu bereuen, Buße zu tun und zu Gott um-zukehren. Denn helfen kann allein Gott. Durch die Erbsünde in seinem Wesen verdorben, kann der Mensch nur auf die Gnade Gottes hoffen. Diese gewährt Gott allerdings nicht jedem. In Got-tes Zorngericht erfolgt vielmehr die Scheidung der Geister. Das zu erwartende Verhör wird streng sein, der Richtspruch Gottes fürchterlich, denn dem nicht reuigen Sünder droht der ewige Tod in der Hölle,²¹ deren Schrecken bildlich ausgemalt werden.

Mit der auf diese Weise erzeugten Angst vor der Hölle verfolg-ten die lutherischen Theologen einen pädagogischen Zweck. Die Vorstellung vom Zorn Gottes sollte schlechtes Handeln unterbin-

¹⁹ Heinz D. KITTSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a. M. 1995.

²⁰ Samuel SCHELVIG, *Cynosura Conscientia, Oder Leit-Stern Des Ge-wissens*, Frankfurt a. M., Leipzig 1692, S. 486: „Wir nehmen willig an, daß der Jüngste Tag ein Tag des Zornes sey, aber nicht für die gerechtfertigten, sondern für die halsstarrigen Sünder“, zu denen Schelwig die unbelehr-baren Juden, Türken, Heiden, aber auch die Katholiken zählt. Vgl. KITT-STEINER, *Gewissen* (wie Anm. 19), S. 124.

²¹ Joannis GERHARDI, *Loci Theologici: cum pro astruenda veritate*, Leipzig 1875 [1657], Bd. 9, S. 125 f., 205. Vgl. KITTSTEINER, *Gewissen* (wie Anm. 19), S. 121.

den, zum Guten anfeuern und die Sünde besiegen.²² Eine solche Umkehr war umso mehr geboten, als das Ende der Welt – dieses irdischen Jammertales – kurz bevorstand und jederzeit eintreten konnte. Auf dieses Ende sollte der Mensch all seine Hoffnung richten, denn es bedeutete die Erlösung von allen irdischen Plagen. Ein dualistisches Gottesbild, eine pessimistische Anthropologie und Weltdeutung sowie ein exklusiver Konfessionalismus gingen in dieser theologischen Konstruktion der Lutheraner des 17. Jahr-hunderts eine sich wechselseitig bestärkende Verbindung ein.

Politisch und sozial abgestützt war dieses semantische Diffe-rential durch die Interessenallianz von Kirche und sich heraus-bildendem frühneuzeitlichem Staat. Kirchlicher und staatlicher Apparat arbeiteten im 16. und 17. Jahrhundert gemeinsam an der Durchsetzung der kirchlichen Normen. Um der Sünde und um des ewigen Heils willen ist die Obrigkeit eingesetzt. Weil es um das Ganze geht, um das ewige Heil und die Rettung der Seelen, ist es auch gerechtfertigt, harte Mittel einzusetzen, die Ketzer zu verfolgen und die Abweichler zu töten. Gerhard Oestreich spricht von „Sozialdisziplinierung“, um die Einfügung des Einzelnen und gesellschaftlicher Gruppen in den homogen gedachten religiösen Untertanenverband und das Abschleifen von Sonderinteressen zu bezeichnen.²³ Doch nicht nur durch den Aufbau von Steuerungs- und Kontrollkapazitäten, etwa die Kirchengzucht, arbeiteten Kir-che und Staat zusammen an der Durchsetzung von christlichen Normen. Auch durch Predigt und Seelsorge, durch kirchliche Propaganda und Hausbesuche, Andachtsbreviere, Gesangbücher und Gebetsbücher, durch schulische Erziehung und Katechese trugen die Konfessionskirchen zur Einübung von Gehorsam und politischem Wohlverhalten bei. Mit ihren katechetischen und ho-miletischen Mitteln beförderte die Kirche darüber hinaus auch die Erfüllung der Berufspflichten sowie die Unterordnung unter den

²² Vgl. ebd., S. 122, 132.

²³ Gerhard OESTREICH, *Strukturprobleme des deutschen Absolutismus*, in: Ders. (Hrsg.): *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969, S. 179–197, bes. S. 187–196.

Hausherren.²⁴ In gewisser Weise glich die Kirche damit die begrenzten Kapazitäten des administrativen staatlichen Apparats zur Sozialdisziplinierung aus.²⁵ Den normsetzenden Schichten ging es nicht nur um eine Beeinflussung des religiösen Verhaltens, sondern auch um eine Stabilisierung der gesellschaftlichen Ordnung, um eine normative Durchdringung des kommunalen Lebens, um eine sittliche Regulierung von Ehe und Familie, ja um eine normative Bindung der Seelen. Ein konfessionsmonopolistisches System, das die Kommunikationen seiner Mitglieder auf Binnenkontakte zu beschränken versuchte und den Hass auf die jeweils anderen planmäßig schürte, ein System mit einem universellen Geltungsanspruch, sowohl nach innen gegenüber den Angehörigen des eigenen Bekenntnisses als auch nach außen gegenüber den anderen Konfessionen, wurde installiert. In ihm stärkte die weltliche Herrschaft die Kirche, indem sie für die Religionsausübung der herrschenden Konfession Sorge trug, und die Kirche die weltliche Herrschaft, indem sie die Machthaber religiös legitimierte und ihnen gehorsame Untertanen lieferte.

Hundertfünfzig Jahre später hatte sich das Blatt gewendet. Aus dem Gott des Zornes und der unverdienten Gnade war ein liebender Gott geworden, ein Gott der Versöhnung, Weisheit und der Naturgesetze. Der zum ewigen Unheil verdammende Gott war unvorstellbar geworden. Gott liebe seine Geschöpfe, für zeitliche Sünden könne er nicht ewige Höllenstrafen vorsehen, so lautete der Tenor der Aufklärungstheologie. Mit dem Wandel des Gottesbegriffes änderte sich auch das Bild vom Menschen. Dass der Mensch nicht nur zwischen Gut und Böse unterscheiden, sondern

²⁴ Vgl. SCHILLING, Das konfessionelle Europa (wie Anm. 18), S. 318.

²⁵ Vgl. Wolfgang REINHARD, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Zeitschrift für Historische Forschung 10 (1983), S. 257–277, hier S. 276. Kritisch vgl. Kaspar von GREYERZ u. a. (Hrsg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: Neuere Forschungen zur Konfessionalisierungsthese (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 201), Gütersloh 2003.

das Gute auch tun könne, traute die Aufklärungsphilosophie und -theologie dem Menschen zu. In seinem Streben nach Vervollkommnung schreite das Menschengeschlecht von Generation zu Generation voran. Der Fortschritt der Menschheit und das Reich Gottes schlossen einander nicht aus, sondern ein. Von diesem Fortschritt sei niemand exkludiert, auch nicht die Heiden, die in ihrem Herzen oft die besseren Christen seien. Die Welt ändere sich zum Besseren, wobei die weltliche Perfektionierung so gedacht wurde, dass sie bis in die Transzendenz hineinreicht.

Nehmen wir zwei Beispiele: Johann Joachim Spalding und Gotthold Ephraim Lessing. Der Berliner Propst Spalding, der mit seinen Predigten an der St. Nicolai-Kirche die Gebildeten der Zeit anzog und selbst Goethe zu seinen Hörern zählen durfte, – eine Institution im Königreich Friedrich des Großen und zweifellos das Haupt der neologischen Theologie – gab die Vorstellung vom Menschen als eines unabhängig von seinen aktuellen Taten ontologisch zur Sünde bestimmten Wesens auf.²⁶ Die Bestimmung des Menschen sah er nicht in der ewigen Höllenqual, sondern in seiner Unsterblichkeit.²⁷ Der Prediger habe nicht die Aufgabe, „unfruchtbare, speculativische Lehrmeinungen“ zu entfalten, die „auf das Gemüth und Leben“ des Einzelnen keinen Einfluss ausüben;²⁸ sein Bemühen zielen vielmehr auf die „Besserung und Gottseligkeit“ der Menschen ab.²⁹ Die Lehre „von dem angebohrnen Verderben“ des Menschen, wie Spalding die Erbsündenlehre nannte, besitze keinen „begreiflichen Nutzen“ und müsse von den Kanzeln und aus den Katechismuslehren entfernt werden.³⁰ Indem Spalding

²⁶ Johann Joachim SPALDING, Ueber die Nutzbarkeit des Predigamtens und deren Beförderung, in: Ders., Kritische Ausgabe I/3, hrsg. von Tobias Jersak, Tübingen 2002 [1772], S. 193 f.

²⁷ Johann Joachim SPALDING, Die Bestimmung des Menschen, in: Ders., Kritische Ausgabe I/1, hrsg. von Albrecht Beutel, Daniela Kirschkowski und Dennis Prause, Tübingen 2006 [1748].

²⁸ SPALDING, Nutzbarkeit (wie Anm. 26), S. 134.

²⁹ Ebd., S. 130.

³⁰ Ebd., S. 192 f., 197 f.

auf diese Weise die augustinische Erbsündenlehre preisgab, trug er zur „anthropologischen Wende“ bei, die sich zur Mitte des 18. Jahrhunderts vollzog.³¹ Das Menschenbild hellte sich auf und mit ihm auch das Bild Gottes. Der tiefgreifenden Umformung der christlichen Anthropologie durch die Aufklärungstheologie gab Spalding freilich insofern eine besondere Pointe, als er „den christologischen Erlösungsgedanken unmittelbar in das aufklärerische Perfektibilitätskonzept einzeichnete und die ‚Erlösung Christi‘ schlicht auf ‚ein beständiges Hinaufsteigen der Kräfte und Vollkommenheiten‘ und näherhin darauf abzuwecken ließ, ‚die Seele aus der ersten bloß animalischen Sinnlichkeit zu dem höheren Zustande des Nachdenkens, der Moralität und der Religion zu erheben“³². Damit machte Spalding das christliche Erlösungsgeschehen zu einem Bestandteil des menschlichen Vervollkommnungstrebens. Tugend und Glaube wurden verschränkt. Das tugendhafte Handeln fasste er als eine Folge des Glaubens, und die Religion definierte er als eine „Tugend um Gottes Willen“³³. Die schon von Luther vorgenommene Schwerpunktverlagerung von der Objektivität der theologischen Dogmatik und der kirchlichen Institution hin zum gläubigen Subjekt wurde von Spalding radikalisiert. War Luthers Subjektivitätstheologischer Ansatz noch verschränkt mit seiner Ekklesiologie, insofern das religiöse Individuum auf das Hören des lebendigen Wortes Gottes in der Predigt angewiesen blieb, so traten bei Spalding die soziale Gestalt der Kirche und die individuelle Religionsausübung auseinander. Wie in der Theologie Johann Salomo Semlers überlagerte auch in der Theologie Spaldings die Orientierung am religiösen Subjekt das

³¹ Auf ältere Wurzeln der anthropologischen Wende verweist Anselm SCHUBERT, *Das Ende der Sünde: Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung*, Göttingen 2002.

³² Albrecht BEUTEL, *Elastische Identität: Die aufklärerische Aktualisierung reformatorischer Basisimpulse bei Johann Joachim Spalding*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 111 (2014), S. 1–27, hier S. 18.

³³ SPALDING, *Nutzbarkeit* (wie Anm. 26), S. 70.

Interesse an der kirchlichen Sozietätswahrung.³⁴ Das Bestehen auf der Autonomie der Privatreligion und das Drängen auf ihren Schutz vor kirchlicher Bevormundung und Kontrolle hinderten Spalding daran, die Angewiesenheit des subjektiven Glaubens auf die kirchliche Institution und ihre Vollzüge in den Blick zu nehmen.³⁵

Strukturell ähnlich argumentiert Lessing. In seiner Schrift „Leibniz von den ewigen Strafen“ (1773) verteidigt er öffentlich zwar noch die Vorstellung von den ewigen Höllenstrafen (die freilich vor allem der Besserung des Menschen dienen sollten).³⁶ In einem Brief an seinen Bruder Karl bestreitet er jedoch, dass es überhaupt eine Hölle gebe.³⁷ Jeder habe seine Hölle in sich. Zwar werde jeder Mensch seine Hölle auch noch im Himmel haben. Das Voranschreiten der Menschheit zur Vollkommenheit aber beginne bereits in diesem Leben. Jeder Einzelne müsse die Bahn, auf der das Menschengeschlecht zu seiner Vollkommenheit gelange, durchlaufen, der eine früher, der andere später, so heißt es in der „Erziehung des Menschengeschlechts“.³⁸ Den Weg zur Vollkommenheit könne der Einzelne aber nicht in einem einzigen

³⁴ BEUTEL, *Elastische Identität* (wie Anm. 32), S. 26.

³⁵ Martin LAUBE, *Institution und Individuum – aus theologischer Sicht*, in: *Religionsverfassungsrechtliche Spannungsfelder*, hrsg. von Hans Michael Heinig und Christian Walter, Göttingen 2015, S. 79–94, hier S. 83 f. Trotz der Betonung des religiösen Gefühls als einer nicht auf Wissen und Moral zurückführbaren subjektiven Fakultät findet sich bei Schleiermacher ein stärkeres Bemühen um die Verknüpfung der Autonomie des religiösen Subjekts mit dem kirchlichen Handeln. Vgl. etwa die vierte seiner Reden über die Religion: Friedrich SCHLEIERMACHER, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hrsg. von Günter Meckenstock, Berlin 1999.

³⁶ Gotthold Ephraim LESSING, *Leibniz von den ewigen Strafen*, in: Ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. von Paul Rilla, Bd. 7, Berlin 1956, S. 454–488.

³⁷ Gotthold Ephraim LESSING, *An Karl Lessing*, in: Ders., *Gesammelte Werke* (wie Anm. 36), Bd. 9, Berlin 1957, S. 480–482.

³⁸ Gotthold Ephraim LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: Ders., *Gesammelte Werke* (wie Anm. 36), Bd. 8, Berlin 1956, S. 590–615, § 92 (614).

Leben bewältigen. Deshalb führt Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ den Gedanken der Seelenwanderung ein. In seiner wiederholten Rückkehr auf die Erde häufe der Mensch so viele Kenntnisse und Fertigkeiten an, als er zu erlangen geschickt sei.³⁹

Die Vorstellung von der Seelenwanderung erlaubt es Lessing, den Lauf des individuellen Lebens ins Unendliche auszudehnen und dem individuellen Streben nach sittlicher Vervollkommenung ein ins Unendliche ausgreifendes Potential zuzusprechen. Damit ist das diesseitige Leben des Menschen und der Menschheit heilsgeschichtlich aufgewertet und bis ins Jenseits verlängert.

Ein sich dem Jenseitigen annäherndes Perfektionspotential besitzen aber nicht etwa nur die Christen, sondern die Juden und Muslime gleichermaßen. In ihrem Streben nach Seelenheil und Wahrheit sind alle Religionen einander gleich. Niemand könne sagen, welche der drei großen Religionen die wahre sei, so drückt es Lessing im „Nathan“ aus. Ihre Wahrheit entscheide sich vielmehr am sittlichen Handeln ihrer Anhänger.

Aus dem durch die Erbsünde zum Bösen bestimmten Menschen ist der zur Verbesserung fähige Mensch geworden, aus dem irdischen Jammertal ein Ort der Vervollkommenung, der gleich mehrfach durchschritten wird, aus dem erwarteten Bruch der Menschheitsgeschichte ein ins Unendliche gehendes Fortschreiten des Menschengeschlechts. Göttliche Vorsehung und menschliches Bestreben werden bei Lessing als vereinbar gedacht.⁴⁰ Mit

³⁹ Ebd., § 98 (615).

⁴⁰ Im 17./18. Jahrhundert lassen sich zwei philosophische Traditionslinien beobachten. Diese Beobachtung verdanke ich Matthias Pohligh, Münster. Eine von Spinoza ausgehende, über Lessing bis Hegel reichende Denktradition ist auf eine Aussöhnung von Diesseits und Jenseits, Gott und Mensch bedacht. Der anderen, die das Denken von Bayle bis Kant umspannt, geht es stärker um die Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen der kognitiven Begrenztheit und moralischen Unvollkommenheit des menschlichen Handelns auf der einen und der Unzugänglichkeit und Souveränität Gottes auf der anderen Seite. Für Spinoza und seine Nachfolger bis hin zu Hegel ist die menschliche Vernunft, soweit

der Verzeitlichung des Perfektionsideals – ein Ausdruck Reinhart Kosellecks⁴¹ – wird die apokalyptische Endzeiterwartung jedoch fallengelassen und das Diesseits freigegeben für einen weit ausgreifenden menschlichen Gestaltungsoptimismus.

Immanuel Kant⁴² – die Jahrhundertgestalt, an der man bei einer Betrachtung der Veränderungen des Menschen- und Weltbildes im 18. Jahrhundert nicht vorbeikommt – geht auf diesem Weg noch einen Schritt weiter. Ihm kommt es auf die gedankliche Begründung der Autonomie des sittlich handelnden Individuums an. Der Mensch als freies Wesen bedürfe keiner „Idee eines anderen Wesens über (sich), um seine Pflicht zu erkennen“.⁴³ Was gut und böse sei, könne er selbst beurteilen. Aber er bedürfe der Idee Gottes nicht nur nicht; vielmehr sei er als ein an Grenzen gebundenes Wesen auch gar nicht in der Lage, diesen Gott zu begreifen. „Denn wir sehen doch nichts vor uns, das uns von unserem Schicksal in einer zukünftigen Welt jetzt schon belehren könnte.“⁴⁴ Es sei „gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiß, im Ernst glauben könne, er habe nur nöthig, die Botschaft einer für ihn geleisteten Genugthuung zu glauben, [...] um seine Schuld als getilgt anzusehen.“⁴⁵ Gebete und Sakramentsempfang wie überhaupt „alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig

sie sich auf ihren Ursprung besinnt, selbst göttlich. Kant unterscheidet die menschliche Vernunft nicht nur von Gott, sondern traut ihr auch die Fähigkeit zu, den Ansprüchen Gottes auf das Bewusstsein des Menschen die Grenzen zuzuweisen und es damit auf sich selbst zu stellen.

⁴¹ Reinhart KOSELLECK, „Neuzeit“. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: Ders. (Hrsg.), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989, S. 300–348, hier S. 320 f.

⁴² Ich folge hier der Argumentation von Heinz D. KITTSTEINER, *Gewissen* (wie Anm. 19), S. 267 ff.

⁴³ Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademieausgabe, Bd. VI, S. 3.

⁴⁴ Immanuel KANT, *Das Ende aller Dinge*, Akademieausgabe, Bd. VIII, S. 330.

⁴⁵ KANT, *Religion* (wie Anm. 43), S. 116.

zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.⁴⁶ Die an die Priestervorschriften sich haltenden Religionspraktiken verletzen das menschliche Gewissen ebenso wie der gehorsame Glaube an das Wort, denn die einzige Maxime des Gewissens sei, „nichts zu glauben als das, was von der eigenen Vernunft geprüft werden kann“⁴⁷.

Auf dem Weg zum sittlichen Handeln weiß der Mensch sich zusammengeschlossen mit allen anderen in einer „unsichtbaren Kirche“⁴⁸. Daher sei es die Pflicht des Einzelnen, „nach einer Maxime zu handeln, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten könne“⁴⁹. Der Gehalt des Kategorischen Imperativs bestehe in der Identität von Einzelem und Allgemeinem und beschreibe so die ideale Gestalt einer zu errichtenden Gesellschaft.

Doch warum sollte der Mensch dem Sittengesetz folgen, wenn er zu moralischem Handeln nicht mehr durch die Vorstellung eines strafenden Gottes angetrieben wird? Es ist die Selbstachtung, so Kant, die ihn zu moralischem Handeln bewegt.⁵⁰ Sie stellt sich ein, wenn der Mensch seine sinnlichen Neigungen und seine Eigenliebe überwunden hat und das Gute, das er eingesehen hat, auch tut. Der ideale Bürger der Aufklärung nähert sich Gott nicht mehr als unveränderlicher Sünder, der passiv die rechtfertigende Gnade empfängt. Eine solche Vorstellung behandelt den Menschen als ein heteronomes Wesen, das aus sich heraus nichts vermag. Für Kant aber stellt die Autonomie des Menschen die Grundlage seiner Würde dar. Anstelle des erlösenden Opfers Christi tritt bei Kant das mit sich selbst versöhnende Opfer in eigener Person, das es ihm erlaubt, über sich selbst und seine Sinnlichkeit zu triumphieren. Erlösung ist zu einem Akt im Innern des Menschen

⁴⁶ Ebd., S. 170.

⁴⁷ KITTSTEINER, Gewissen (wie Anm. 19), S. 269 mit Bezug auf KANT, Religion (wie Anm. 42), S. 188 f.

⁴⁸ Ebd., S. 270.

⁴⁹ Immanuel KANT, Metaphysik der Sitten, Akademieausgabe, Bd. VI, S. 225.

⁵⁰ Wiederum folge ich KITTSTEINER, Gewissen (wie Anm. 19), S. 275 ff.

geworden. Die Tugend ist nicht das Resultat der Gnade, vielmehr schreitet die Tugend zur Begnadigung fort.⁵¹ Mit dem Sieg, den das Ich über sich selbst errungen hat, ist die Voraussetzung für die Versöhnung von Einzelem und Allgemeinem und damit für die Verwirklichung einer idealen Gesellschaft geschaffen.

Die Frage, warum der dominante Diskurs innerhalb von 150 Jahren von Pessimismus auf Optimismus, von Heteronomie auf Autonomie, von apokalyptischer Endzeiterwartung auf die Perfektibilität der Welt umgestellt werden konnte, lässt sich im hier gegebenen Rahmen natürlich nicht beantworten. Vier Hypothesen sollen jedoch zumindest andeuten, in welche Richtung die Überlegungen gehen könnten.

1. Im 17./18. Jahrhundert traten die kirchliche und weltliche Ordnung, die im Konfessionellen Zeitalter noch eng verklammert waren, zunehmend auseinander. Aufgrund der Mobilität der Bevölkerung, der Konversion von Fürsten und der Gewährung religionsrechtlicher Ausnahmegestaltungen hatte die konfessionelle Einheit der politischen Einheiten immer weniger Bestand. Die Staatszwecklehre änderte sich. Lag es früher im Aufgabenbereich der weltlichen Herrschaft, für die rechte Religionsausübung zu sorgen, so trat nunmehr an die Stelle der religiösen Zweckbestimmung des Staates die Ausrichtung des staatlichen Handelns auf das Wohl und den Nutzen politischer Herrschaft.⁵² Dies zunächst in der Theorie, zunehmend aber auch in der Praxis. Der Staat existiere nicht um der Kirche willen, er habe – so wollten es die Naturrechtslehren von Pufendorf, Pfaff, Böhmer und anderen – sein Ziel vielmehr in der Sicherung der öffentlichen Ordnung. Zwar blieb die staatliche Religionsaufsicht erhalten. Trotz staatlicher Kirchenhoheit unterstützte der Staat die Kirche jedoch nicht mehr bei der Umsetzung kirchlich verhängter Strafen. Die Kirchenzucht war damit faktisch abgeschafft. Durch die partielle Auflösung der

⁵¹ Ernst TROELTSCH, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, S. 927.

⁵² Emil SEHLING, Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung, Leipzig, Berlin 1914, S. 35.

Koalition von neuzeitlichem Staat und Konfessionalismus kam es zu einer Art *Entriegelung*, sodass bislang gesamtgesellschaftlich sekundäre Kräfte und Modernisierungspotentiale zur Wirkung kommen konnten.⁵³ Zunächst traf dies auf schon ausdifferenzierte Bereiche wie das neuzeitliche Rechtsdenken, naturwissenschaftliche und medizinische Diskurse oder die politische Theorie zu. Aber auch Schule, Bildung und Universität, die bislang unter konfessioneller Kontrolle gestanden hatten, gewannen an Selbständigkeit,⁵⁴ ebenso auch wie Moral und Poesie.

2. Aufgrund der funktionalen Entriegelung und der damit verbundenen Lockerung des staatlichen Zugriffs auf den Einzelnen bildete sich, so Lucian Hölscher,⁵⁵ im 18. Jahrhundert aber auch eine neue urbane Kommunikations- und Freizeitkultur heraus. Die Entstehung dieser neuen Unterhaltungs- und Diskussionskultur mit wachsendem literarischem Markt, neuen Geselligkeitsformen wie Kaffeehäusern, Fahrten ins Grüne, literarischen Zirkeln, Tee-Gesellschaften und Tanzveranstaltungen bedeutete nicht nur eine Aufwertung von Genuss, Lebensfreude, Bildung und Geselligkeit; die neue Freizeit- und Kommunikationskultur trat auch in direkte Konkurrenz zum Gottesdienst, der bislang das geistige und soziale Zentrum der städtischen Gesellschaft gebildet hatte.

3. Eine gewichtige Rolle für die semantischen Veränderungen im 18. Jahrhundert dürfte auch die für diese Zeit nachgewiesene Beschleunigung des sozialen, wirtschaftlichen und technischen Wandels gespielt haben. Aufgrund verbesserter landwirtschaftlicher Anbaumethoden, der Erhöhung der landwirtschaftlichen Nutzfläche, der Einführung neuer Kulturpflanzen sowie der Ent-

⁵³ Vgl. auch SCHILLING, Das konfessionelle Europa (wie Anm. 18), S. 327.

⁵⁴ Vgl. Thomas NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, S. 56 ff.

⁵⁵ Lucian HÖLSCHER, Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 250 (1967), S. 595–630, hier S. 603; DERS., Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005, S. 95–100.

wicklung der öffentlichen und privaten Hygiene stieg die Lebenserwartung an.⁵⁶ Infolge des beschleunigten sozialen und technologischen Wandels sowie der höheren Lebenserwartung wurde das Tempo des sozialen und technologischen Wandels erstmals innerhalb einer Lebensspanne erfahrbar.⁵⁷ Zukunft trat dem Einzelnen dadurch als etwas Andersartiges entgegen und insofern auch als etwas Gestaltbares. Die aus der Veränderung der Erfahrungswelt des Einzelnen resultierende Dynamisierung der Zeitvorstellung könnte zu einer Öffnung des Zukunftshorizontes, zu einem Verlassen der Endzeiterwartungen und einer Umkehr der Blickrichtung vom Jenseits auf das Diesseits beigetragen haben. Mit der Erweiterung der technologischen und wirtschaftlichen Gestaltungskapazitäten stieg auch das Zutrauen des Menschen in seine eigenen Handlungsmöglichkeiten.

4. Durch die Entriegelung der konfessionell eingehegten Sozial- und Herrschaftsverhältnisse erhöhte sich aber auch die Wahrscheinlichkeit, dass bislang an den Rand gedrängte Denklinien, wie etwa die durchaus auch von Luther inspirierte mystisch-spiritualistische Traditionslinie von Sebastian Franck, Jakob Böhme, Gottfried Arnold, Johann Christian Edelmann bis hin zu Friedrich Christoph Oetinger, Johann Caspar Lavater und Johann Gottfried Herder, an Einfluss gewannen. Hinzu kommen die Wirkungen der Herzensfrömmigkeit des Pietismus sowie die individualisierenden Tendenzen innerhalb der lutherischen Orthodoxie mit ihrer Be-

⁵⁶ Vgl. Edward A. WRIGLEY, Bevölkerungsstruktur im Wandel. Methoden und Ergebnisse der Demographie, München 1969; Peter MAR-SCHALCK, Die Bevölkerungsgeschichte Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1984.

⁵⁷ Wie Jan Assmann und Reinhart Koselleck vermuten, vermag das kommunikative soziale Gedächtnis nicht mehr als 80 bis 100 Jahre zu umfassen. Die Wahrnehmung von Veränderung wäre dann, so schlussfolgert Hartmut Rosa, daran gebunden, dass sich signifikante Wandlungsprozesse innerhalb von drei bis vier Generationen vollziehen, vgl. Hartmut ROSA, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a. M. 2005, S. 177 f.

tonung von Selbsterforschung, sittlich verantwortlicher Lebensführung und religiöser Innerlichkeit.⁵⁸

Blicken wir von hier aus auf die ausgemachten drei Merkmale der Moderne zurück, dann erkennen wir, dass in der Umbruchzeit des 18. Jahrhunderts Prozesse der funktionalen Differenzierung, der Individualisierung und der weltanschaulich-religiösen Pluralisierung eine enge Verbindung eingingen. Die Entriegelung der Allianz von Kirche und Staat setzte Individualisierungsprozesse frei, so wie diese die Vielfalt unterschiedlicher Weltdeutungsangebote bereicherten. Mit der Auflösung des Absolutismus und der ständischen Ordnung im 18. Jahrhundert kam es zum Durchbruch zur Moderne. Zugleich zeichnet sich ab, dass es zwar durchaus einige, hier allerdings nur angedeutete, Traditionslinien von der Reformation bis zu den Umbrüchen des 18. Jahrhunderts gab, dass aber, nicht zuletzt in der protestantischen Theologie selbst, die Diskontinuitäten überwogen.

3 Expressiver Individualismus in der Hochmoderne

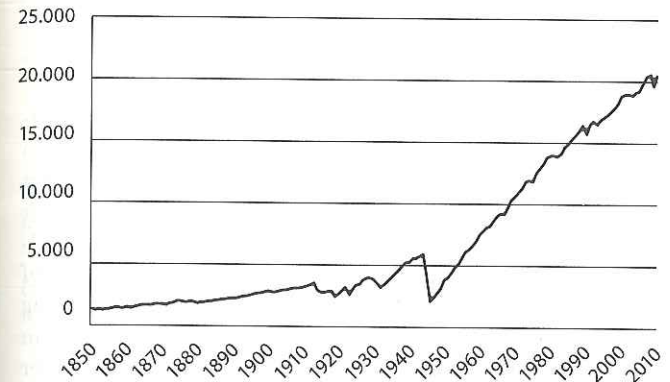
Ein dritter Individualisierungsschub nach den Veränderungen, die die Reformation und die Aufklärung in der Stellung und im Selbstverständnis des Individuums gebracht hatten, fiel in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. Nach dem Zweiten Weltkrieg erlebten die westeuropäischen Staaten einen wirtschaftlichen Aufschwung, der seinesgleichen sucht. In Deutschland stieg das Bruttoinlandsprodukt zum Beispiel pro Kopf in den vier Jahrzehnten zwischen 1950 und 1989 13 Mal so schnell an wie in den 50 Jahren zuvor und um ein Mehrfaches stärker als in den vorangegangenen anderthalb Jahrhunderten.⁵⁹ In absoluten Zahlen war allein der Anstieg in den

⁵⁸ SCHILLING, Das konfessionelle Europa (wie Anm. 18), S. 320.

⁵⁹ Rainer GEISSLER, Die Sozialstruktur Deutschlands: Zur gesellschaftlichen Entwicklung mit einer Bilanz zur Vereinigung, Wiesbaden 2008, S. 69 f.

1950er-Jahren doppelt so hoch wie zwischen 1800 und 1950.⁶⁰ In Deutschland sowie in Österreich sprach man von einem „Wirtschaftswunder“, um diese exzeptionellen wirtschaftlichen Zuwächse zu bezeichnen, in Frankreich von den „Trente Glorieuses“, in Italien vom „Miracolo economico Italiana“, in Spanien vom „Milagro Español“.

Grafik 1: Bruttoinlandsprodukt pro Kopf, Deutschland 1850–2010 (in 1990 Int. GK\$)



Quelle: Maddison Historical GDP Data, heruntergeladen von <http://www.worlddeconomics.com/Data/MadisonHistoricalGDP/Madison%20Historical%20GDP%20Data.efp> (28.02.2014).

Die Erhöhung der ökonomischen Leistung hatte Auswirkungen auf alle Bereiche der Gesellschaft. Aufgrund der gewachsenen Wirtschaftskraft konnte das Bildungssystem ausgebaut werden, wodurch sich nicht nur das Bildungsniveau breiter Bevölkerungsschichten, sondern auch das Interesse an politischen Fragen und die Bereitschaft zur Beteiligung am öffentlichen und politischen

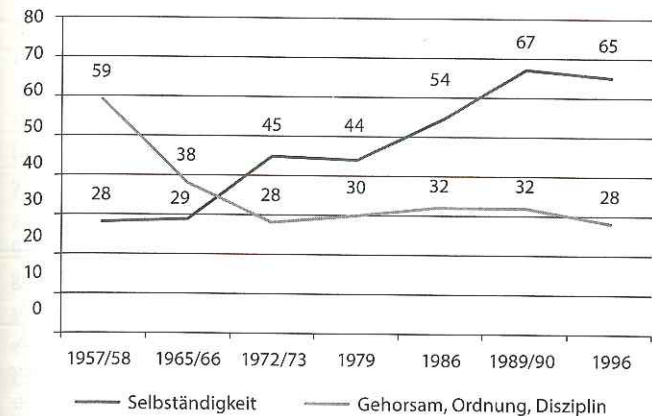
⁶⁰ Meinhard MIEGEL, Die verkannte Revolution, Einkommen und Vermögen der privaten Haushalte, Stuttgart 1983, S. 176 ff.

Leben erhöhten. Auch das Gesundheitswesen und das soziale Sicherungssystem konnten von der gestiegenen wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit profitieren. Mit dem wirtschaftlichen Wachstum erhöhte sich das Volumen an verfügbarer Freizeit und verringerte sich der Anteil harter körperlicher Arbeit. Wie seit Ronald Ingleharts bahnbrechenden Arbeiten immer wieder nachgewiesen wurde, kam es mit der Erhöhung des Lebensstandards in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts zu einem grundlegenden Wertewandel von materiellen zu postmaterialistischen Orientierungen, der sich im Konsumverhalten, in den Freizeitaktivitäten, den Lebensstilpräferenzen, in der Geschlechterordnung und vielem anderem niederschlug.⁶¹ Die Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg waren durch ein materielles Wohlstandsniveau charakterisiert, welches die Ausrichtung auf die Befriedigung elementarer ökonomischer Grundbedürfnisse zurücktreten ließ und stattdessen ein wachsendes Bedürfnis nach individueller Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung weckte. Eine Kultur des *expressiven Individualismus* entstand, in der auf individuelle Autonomie, auf Lebensgenuss, auf Horizonterweiterung, auf Selbsterfahrung, Reisen, aber auch auf politische Mitbestimmung und soziale Einflussnahme Wert gelegt wurde.⁶² Unter anderem drückte sich dieser Wertewandel auch in der Umorientierung der dominanten Erziehungsziele von Gehorsam, Ordnung, Disziplin und Fleiß auf Selbstständigkeit und freien Willen aus (vgl. Grafik 2).

⁶¹ Ronald INGLEHART, *Culture Shift in Advanced Industrial Societies*, Princeton 1990.

⁶² Der Wertewandel lässt sich nicht nur als ein Wandel von materialistischen Werten wie Disziplin, Sparsamkeit, Fleiß, Ordnung, Gehorsam hin zu postmaterialistischen Werten wie Freiheit, Selbstbestimmung und Lebensgenuss beschreiben. Vielmehr nimmt auch die Bedeutung von Partizipations-, Vertrauens- und Solidaritätswerten zu, vgl. dazu Christian WELZEL, *Freedom Rising: Human Empowerment and the Quest for Emancipation*, Cambridge 2013, S. 203 ff.

Grafik 2: Wertewandel in Westdeutschland 1957–1996 (in %)



Frage: „Auf welche Eigenschaften sollte die Erziehung der Kinder vor allem hinzielen: Gehorsam und Unterordnung, Ordnungsliebe und Fleiß oder Selbstständigkeit und freien Willen?“

Quellen: Emnid-Informationen, Meulemann 1996: 76; Gensicke 1996: 10; Allbus 1996.

Mit den Veränderungen im wirtschaftlichen Bereich, in der Freizeitkultur und in den Werthaltungen hängen auch Veränderungen in den familialen Strukturen zusammen. In den 1960er-Jahren sank die Erstverheiratsrate, erhöhte sich die Scheidungsziffer, fiel die Geburtenrate und stieg die Rate der nicht ehelichen Kinder. Das kleinbürgerliche Familienmuster mit verheirateten Ehepartnern und Kindern verlor an Akzeptanz. Nicht mehr das Bedürfnis nach Ordnung und Sicherheit bestimmte das Lebensgefühl, sondern das Interesse am Aufbrechen institutioneller Hierarchien und eingefahrener Gewohnheiten. In der unmittelbaren Nachkriegszeit nach den Erfahrungen von Zerstörung, wirtschaftlicher Not und Knappheit sehnten sich die Menschen zunächst vor allem nach der Wiederherstellung von „Normalität“, nach geordneten

politischen und sozialen Verhältnissen.⁶³ Ihre Situation war von der Angst vor einem neuen Weltkrieg, vor Preissteigerungen und ökonomischen Krisen bestimmt.⁶⁴ Im Laufe der Jahre aber trat die Sorge um die Sicherung der materiellen Existenz mehr und mehr zurück. Die Menschen begriffen ihre Zeit als eine Epoche des Fortschritts, als eine Epoche neuer Selbstverwirklichungs- und Gestaltungsmöglichkeiten, ja als eine „glückliche Zeit“⁶⁵. Ordnung und Sicherheit sowie das damit zusammenhängende kleinbürgerliche Familienideal verloren an Bedeutung.

Ebenso hatten die ökonomischen, politischen und familialen Wandlungsprozesse sowie die Veränderungen in der Werthaltung und im Lebensgefühl der Menschen Auswirkungen auf das religiöse Feld. Die Beteiligung am Leben der Kirche ging deutlich zurück. Die Kirchenaustrittsraten schnellten in die Höhe. Und auch der Gottesglaube schwächte sich ab. Dabei wurden die Kirchenaustritte überproportional häufig von Höhergebildeten, Männern, Städtern und sozial Bessergestellten vollzogen,⁶⁶ also vor allem von den Trägern der Individualisierung und der Modernisierung. Dies verweist auf den engen Zusammenhang der religiös-kirchlichen Abbruchstendenzen mit den sich in dieser Zeit vollziehenden Prozessen der Urbanisierung, der Bildungsexpansion, der Individua-

⁶³ Dagmar HERZOG, *Desperately Seeking Normality. Sex and Marriage in the Wake of the War*, in: *Life after Death. Approaches to a Cultural and Social History of Europe During the 1940s and 1950s*, hrsg. von Richard Bessel und Dirk Schumann, Cambridge 2003, S. 161–192; Axel SCHILDT, Detlef SIEGFRIED (Hrsg.), *Deutsche Kulturgeschichte. Die Bundesrepublik von 1945 bis zur Gegenwart*, München 2009, S. 95 ff.

⁶⁴ Elisabeth NOELLE, Erich Peter NEUMANN (Hrsg.), *Jahrbuch der öffentlichen Meinung 1947–1955*, Allensbach 1956, S. 117; Dies., *Jahrbuch der öffentlichen Meinung 1958–1964*, Allensbach 1965, S. 193.

⁶⁵ Elisabeth NOELLE, Erich Peter NEUMAN (Hrsg.), *Jahrbuch der öffentlichen Meinung 1968–1973*, Allensbach 1974, S. 125; Elisabeth NOELLE-NEUMANN, Edgar PIEL (Hrsg.), *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1978–1983*, München 1983, S. 25.

⁶⁶ Armin KUPHAL, *Abschied von der Kirche. Traditionsabbruch in der Volkskirche*, Gelnhausen 1979, S. 56–107.

lisierung und der Wohlstandsanhhebung.⁶⁷ Diese Veränderungen spielten sich damals nicht nur in Westdeutschland ab, sondern in allen westeuropäischen Gesellschaften.

Parallel zur Abschwächung der religiös-kirchlichen Bindungen vollzog sich die Ausbreitung nichtchristlicher, alternativer Religionsformen wie New Age, Zen-Meditation, Esoterik oder Yoga. Das religiöse Feld pluralisierte sich, und die Religionsformen nahmen einen stärker individuell bestimmten Charakter an, nicht nur außerhalb der Kirchen, sondern auch innerhalb von ihnen. Religiöse Angebote wurden nicht mehr aufgrund der Autorität der sie vermittelnden Institution oder ihrer Verankerung in der Tradition akzeptiert. Vielmehr machte sich das Individuum mehr und mehr selbst zum Subjekt seiner Religiosität. Damit wurde Religiosität nicht nur flüssiger und diffuser, sondern auch bunter. An die Stelle institutionalisierter Religion trat in wachsenden Gruppen eine Patchwork-Religiosität, in der der Einzelne zunehmend selbst darüber bestimmte, welchen religiösen Traditionen er folgen wollte und welchen nicht.⁶⁸

Zur Abschwächung kirchlicher Bindungen und zur gleichzeitigen Individualisierung des Religiösen trugen nicht nur die Erhöhung der Wirtschaftskraft und die damit zusammenhängenden kulturellen Öffnungsprozesse bei, sondern auch die Tendenzen der funktionalen Differenzierung, wie sie sich seit den 1960er-Jahren abzeichneten. Waren die Kirchen in der Nachkriegszeit noch unmittelbar in den antitotalitären, demokratischen Grundkonsens der westlichen Gesellschaften eingelassen und bestimmten sie in

⁶⁷ Wie statistische Analysen zeigen, stehen städtische Wohnlage, höhere Bildung, Bejahung von Individualisierungs- und Postmaterialismuskriterien sowie höheres Netto-Einkommen in einem negativen Zusammenhang mit Kirchenmitgliedschaft, Kirchgang, Wichtigkeit des Gottesglaubens und subjektiver Religiosität. Vgl. Detlef POLLACK, Gergely ROSTA, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M., New York 2015, S. 162.

⁶⁸ Thomas GROSSBÖLTING, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013.

dieser Zeit noch, gestützt auf eine breite öffentliche Wertschätzung, maßgeblich die politischen Debatten und nahmen damit erheblichen Einfluss auf die Gestaltung des Erziehungswesens und des Sozialsystems sowie auf die Ausbildung gesellschaftlich prägender Ordnungsvorstellungen, so traten in den 1960er-Jahren die einzelnen gesellschaftlichen Sphären mehr und mehr auseinander. Die Kirchen konnten weder das Schulwesen noch die Wertvorstellungen der Bevölkerung durchdringen und verloren auch an Einfluss auf die programmatische Ausrichtung der Parteien. Die politische Öffentlichkeit gewann eine Eigendynamik, die sich nicht selten sogar gegen die Kirche richtete. Ebenso nahmen Kunst, Literatur und Theater einen rein säkularen bzw. antiklerikalen Charakter an. Aufgrund der ablaufenden Prozesse der funktionalen Differenzierung konnten Religion und Kirche immer weniger als das einigende Band der Gesellschaft und als gesamtgesellschaftliche Integrationsinstitutionen verstanden werden.⁶⁹

Funktionale Differenzierung, weltanschauliche Pluralisierung, Individualisierung und Entinstitutionalisierung wirkten zusammen und trugen dazu bei, Religion zu einem Gegenstand subjektiven Entscheidens zu machen und ihr die traditionell verbürgte und institutionell abgestützte Autorität zu nehmen. Die religiösen Institutionen wurden den Menschen vielfach fremd und erschienen ihnen teilweise sogar als unglaubwürdig. Der mit dem Schub der Individualisierung verbundene Entkirchigungsprozess veränderte die religiöse Landschaft nachhaltig. Selbst die katholische Kirche bekannte sich im Zweiten Vatikanischen Konzil zur Religionsfreiheit und damit zu einem Prinzip der Moderne, das sie noch wenige Jahre zuvor verurteilt hatte. Sowohl die evangelische als auch die katholische Kirche vollzogen eine anthropologische Wende. Der Mensch bezog seine Würde nicht mehr aus der Befolgung der Gebote Gottes; das Recht auf religiöse Freiheit wurde vielmehr auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet (*Dignitatis humanae*). Die Bejahung des modernen Prinzips der

⁶⁹ POLLACK, ROSTA, Religion (wie Anm. 67), S. 227 ff.

Religionsfreiheit bedeutete insofern sowohl eine Anerkennung der Vielfalt religiöser Orientierungen als auch eine Anerkennung des unableitbaren Selbstbestimmungsrechts des Individuums. Der Druck, der von dem Erfolg des westlichen Gesellschaftsmodells auf die Kirchen ausging, führte nicht nur zu einer kirchlichen Bejahung moderner Prinzipien wie Freiheit, individuelle Selbstbestimmung, Demokratie und Liberalismus. Diese Prinzipien hielten vielmehr in das Innere der Kirchen selber Einzug und bestimmten mehr und mehr die Verkündigungs- und Seelsorgeformen der Kirchen sowie das theologische Denken. Trutz Rendtorff sah in der historisch, soziologisch und psychologisch unableitbaren religiösen Subjektivität den ermöglichenden Grund der neuzeitlichen Gesellschaft⁷⁰ und machte das religiöse Subjekt so zum unverzichtbaren Platzhalter des Unbedingten, zum „Platzhalter Gottes“ in der Moderne.⁷¹ Johann Baptist Metz erkannte in der Empfindsamkeit für das Leid des andern das „Weltprogramm des Christentums“.⁷² Und die Ökumene ging von dem Grundsatz aus, dass die Welt der Kirche die Themen vorgebe. Jedes Mal richten nicht Kirche und Theologie Kriterien auf, an denen die Welt und das Handeln des Menschen gemessen und auf ihre Gottgefälligkeit geprüft werden. Umgekehrt. Der Maßstab des kirchlichen Handelns ist seine Lebensdienlichkeit und Menschenfreundlichkeit. Natürlich legitimierten die Kirchen ihre anthropologische Wende als Konsequenz theologischer Impulse. Tatsächlich sind die Tendenzen der Anpassung an eine als übermächtig erlebte Gesellschaft unübersehbar. Der evangelischen Kirche fiel die Anpassung

⁷⁰ Trutz RENDTORFF, Die Religion in der Moderne – die Moderne in der Religion. Zur religiösen Dimension der Neuzeit, in: Theologische Literaturzeitung 110 (1985), S. 561–574, hier S. 571 f.

⁷¹ Trutz RENDTORFF, Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse (Luhmann/Habermas), München 1975, S. 48, 75.

⁷² Johann Baptist METZ, Die Autorität der Leidenden. Compassion – Vorschlag zu einem Weltprogramm des Christentums, in: Süddeutsche Zeitung 24./25./26. Dezember 1997, Nr. 296, S. 57.

an die kulturellen Wandlungsprozesse der 1960er-Jahre leichter als der katholischen Kirche. Dafür erreichte sie in ihr auch ein höheres Maß. Zugleich ging die Integrationsfähigkeit der evangelischen Kirche noch stärker zurück als die der katholischen.

Es dürfte keinen Zweifel daran geben, dass für die Abschwächung der kirchlich-religiösen Bindungen die als Merkmale der Moderne gefassten Prozesse der funktionalen Differenzierung, der Individualisierung und der Pluralisierung eine maßgebliche Rolle spielten. Mit der Ausdifferenzierung religiös unabhängiger gesellschaftlicher Sphären und ihrer eigendynamischen Komplexitätssteigerung wurden die Menschen mehr und mehr von der Konzentration auf religiöse Fragen und Praktiken, sei es das Gebet, der Gottesdienstbesuch oder die fromme Einkehr, abgezogen. Mit der Individualisierung des Weltverhältnisses wandten sich die Menschen zunehmend von den als autoritär empfundenen kirchlichen Institutionen ab. Mit der religiösen Pluralisierung verlor der Einzelne immer mehr das Vertrauen, in eine selbstverständlich gültige religiöse Weltinterpretation eingebettet zu sein.

Auch wenn die Reformation nicht unerheblich zur Autonomisierung des Individuums beigetragen hat, blieben ihre Impulse aufgrund des heteronomen Charakters der von ihr initiierten Individualisierung begrenzt. Der Durchbruch zur Moderne vollzog sich im 18. und 19. Jahrhundert im Gefolge von Aufklärung, Industrialisierung und Liberalisierung. In dieser Zeit fand die entscheidende Wende zum autonomen Individuum statt, damals noch durchaus in kritischer Auseinandersetzung mit der religiösen Weltsicht und in affirmativer und abgrenzender Bezugnahme auf sie. In der Moderne sind die religiösen und kirchlichen Bindungen der Wirkung der Individualisierungsprozesse weitgehend reaktiv ausgesetzt. Es spricht für den eingeschränkten Geltungsanspruch von Religion und Kirche in der Gegenwart, dass religiöse Relevanz inzwischen vielfach nur noch für den sozial unberührbaren Innenbereich individueller Erfahrungen reklamiert wird.

Die Moderne im Lichte des reformatorischen Erbes¹

EILERT HERMS

Die Behandlung des komplexen Themas erfolgt wegen der Enge des vorgegebenen Zeitrahmens in der zusammengedrückten Form von vier Thesen mit folgender Erläuterung.²

These 1: Das Erbe der reformatorischen Theologie ist ihre Beschreibung des christlichen Glaubens als Leben in der Ergriffenheit vom Lebenszeugnis Jesu und in der Hingegebenheit an die dadurch erschlossene Wahrheit über die universalen Bedingungen des Menschseins, des menschlichen Zusammenlebens und der menschlichen Geschichte. Im Lichte dieser kategorialen Einsich-

¹ Zur Pointe der Themaformulierung siehe unten Anm. 17 und 18.

² Der Vortrag vom 28. November 2015 wird hier nur wenig erweitert, im Wesentlichen aber unverändert wiedergegeben. Die anschließende Diskussion erwies, dass die entscheidenden Pointen des Textes *ohne* Anmerkungen gut verstanden werden konnten und wurden. Der Versuch, alle impliziten und expliziten Behauptungen in Anmerkungen zu belegen, würde ins Uferlose führen. Ebenso der Versuch, alle theologisch-philosophischen Einsichten offenzulegen, die hinter der Begrifflichkeit des Vortrags stehen. Für diese Einsichten verweise ich summarisch auf: Eilert HERMS, Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: in Wahrheit und aus Gnade leben, Tübingen 2017. Die Anmerkungen beschränken sich darauf, hier und dort eine Pointe zu verdeutlichen, verweisen gelegentlich auf frühere eigene Veröffentlichungen, in denen das in vorliegendem Vortrag kurz Angesprochene schon detaillierter behandelt ist, und benennen hin und wieder einzelne Werke, denen ich besonders nachhaltige Anregungen verdanke.