

AUS POLITIK UND ZEITGESCHICHTE

Reformation

Frieder Otto Wolf

WAS GEHT MICH DAS AN?
ARBEITSTHESEN FÜR EINE
ÜBERFÄLLIGE KRITIK DES
REFORMATIONSJUBILÄUMS

Thomas Kaufmann

VON DEN 95 THESEN
ZUM AUGSBURGER
RELIGIONSFRIEDEN

Luise Schorn-Schütte

KLEINE HISTORIOGRAFIE-
GESCHICHTE DER
REFORMATION

Dorothea Wendebourg

REFORMATIONSJUBILÄEN
UND LUTHERBILDER

Hubert Wolf

DIE REFORMIERBARE – VON
DEN VIELFÄLTIGEN OPTIONEN
DER KATHOLISCHEN KIRCHE

Friedrich Wilhelm Graf

„ISLAMISCHE REFORMATION“:
EIN MODERNER RELIGIONS-
KULTURELLER DISKURS

Ulrich Willems

HERAUSFORDERUNG
RELIGIÖSE VIELFALT

APuZ

ZEITSCHRIFT DER BUNDESZENTRALE
FÜR POLITISCHE BILDUNG

Beilage zur Wochenzeitung Das **Parlament**

Reformation

APuZ 52/2016

FRIEDER OTTO WOLF

**WAS GEHT MICH DAS AN?
ARBEITSTHESEN FÜR EINE ÜBERFÄLLIGE KRITIK
DES REFORMATIONSJUBILÄUMS**

Die Gegenwartsbedeutung jedes Jubiläums muss sich daran messen lassen, was es wirklich für die „Selbstverständigung“ dieser Gegenwart beitragen oder sogar leisten kann. Mit Blick auf das Reformationsjubiläum 2017 drängen sich diesbezüglich einige Fragen auf.

Seite 04–07

THOMAS KAUFMANN

**VON DEN 95 THESEN ZUM AUGSBURGER
RELIGIONSFRIEDEN**

Martin Luther war mit seinen 95 Thesen nicht der Erste, der den Ablasshandel angriff. Seiner Kritik war jedoch eine beispiellose Wirkung beschieden. In dem Beitrag werden die großen Linien der Reformationsgeschichte zwischen 1517 und 1555 nachgezeichnet.

Seite 08–14

LUISE SCHORN-SCHÜTTE

**KLEINE HISTORIOGRAFIEGESCHICHTE
DER REFORMATION**

Seit fast 500 Jahren wird die Geschichte „der“ Reformation geschrieben, umgeschrieben, fortgeschrieben. Die Zeitbindungen dieser Darstellungen sind unbestreitbar. Eine abschließende Darstellung des „eigentlichen“ reformatorischen Geschehens kann es nicht geben.

Seite 15–21

DOROTHEA WENDEBOURG

REFORMATIONSJUBILÄEN UND LUTHERBILDER

Das kulturelle Gedächtnis von Gesellschaften haftet besonders an Personen. So bildete auch die Erinnerung an die Reformatoren von Beginn an einen wesentlichen Teil der reformatorischen Jubiläumskultur. Keiner wurde so sehr gefeiert wie Martin Luther.

Seite 22–27

HUBERT WOLF

**DIE REFORMIERBARE – VON DEN VIELFÄLTIGEN
OPTIONEN DER KATHOLISCHEN KIRCHE**

Während die Reformatoren der Menschheit den Weg in die Moderne bahnten, verharrte die katholische Kirche im Mittelalter – so lautet das Klischee. Die historischen Fakten widerlegen diese Erzählung und zeigen mögliche Wege für die Zukunft auf.

Seite 28–33

FRIEDRICH WILHELM GRAF

**„ISLAMISCHE REFORMATION“:
EIN MODERNER RELIGIONSKULTURELLER
DISKURS**

Um die elementaren kognitiven Dissonanzen zwischen altem Glauben und moderner pluralistischer Gesellschaft überwinden zu können, müsse „der Islam“ eine Reformation und eine Aufklärung durchlaufen, lautet eine häufige Forderung. Dieser Ruf greift zu kurz.

Seite 34–40

ULRICH WILLEMS

HERAUSFORDERUNG RELIGIÖSE VIELFALT

Seit den 1960er Jahren ist die religiöse Landschaft Europas pluraler und diverser geworden. Zahl und Intensität der Konflikte über den Umgang mit der gewachsenen religiösen Vielfalt haben zugenommen. In dem Beitrag werden die Gründe dafür für den deutschen Kontext diskutiert.

Seite 41–46

EDITORIAL

Der Beginn der Reformation jährt sich zum 500. Mal: 1517 brachte der Bettelmönch Martin Luther 95 Thesen gegen den päpstlichen Ablasshandel in Umlauf. Zwar war er nicht der erste Kritiker dieser Praxis, die das Seelenheil scheinbar käuflich machte. Aber sein Protest, den er anschließend in heftigen Auseinandersetzungen mit anderen Gelehrten und der römischen Papstkirche zu einer theologischen Lehre ausformulierte, in deren Mittelpunkt der Einzelne in seinem persönlichen Verhältnis zu einem gnädigen Gott stand, wurde zum medialen Großereignis und erwies sich bald als zündender Funke für eine Entwicklung, die das Christentum spalten und die hergebrachte Ordnung in Europa erschüttern sollte.

Selten hat ein Jahrestag einen so langen Schatten vorausgeworfen. Seit Jahren ist Luther als Sachbuchthema, Spielzeugfigur oder Zierde für Merchandising-Artikel allgegenwärtig. Eine „Lutherdekade“ hat sich in einzelnen Themenjahren mit hunderten Tagungen, Vorträgen und Ausstellungen dem Einfluss der Reformation auf zentrale Aspekte der „westlichen“ Moderne wie Bildung, Freiheit und Toleranz gewidmet. Der Deutsche Bundestag hat das Reformationsjubiläum zum „Ereignis von Weltrang“ erklärt und beachtliche Mittel bereitgestellt. 2017 wird der Reformationstag am 31. Oktober einmalig als bundesweiter Feiertag begangen.

Jenseits der Fokussierung auf die Person Martin Luther und schwer nachweisbare Langzeitwirkungen der Reformation mit Blick auf Demokratie, Kapitalismus und Menschenrechte sind im Vorfeld des Jubiläums zahlreiche beteiligte Akteure mit unterschiedlichen Interessenlagen auszumachen. Auch 2017 dürfte es auf die zentrale Frage, die (Kirchen-)Historiker und Theologen seit Langem umtreibt, mehr als eine Antwort geben: Wofür steht „die“ Reformation?

Anne-Sophie Friedel

ESSAY

WAS GEHT MICH DAS AN?

Arbeitsthesen für eine überfällige Kritik des Reformationsjubiläums

Frieder Otto Wolf

Für einen diesseitig orientierten Menschen haben Jahrestage keinerlei mythische oder mystische Qualität mehr. Dennoch kann man die Frage im Titel dieses Textes produktiv beantworten: Historische Jubiläen bilden Anreiz und Gelegenheit dafür, geschichtliche Ereignisse oder Entwicklungen in dem doppelten Sinne zu „vergegenwärtigen“, dass einerseits ihrer gedacht, also ein Andenken gepflegt beziehungsweise eine Traditionslinie kultiviert sowie andererseits die Frage untersucht und geklärt wird, was sie heute bedeuten und wie sie aktualisiert werden können. Dabei hängen beide Seiten in der jeweiligen Gegenwart deutlich zusammen: Traditionslinien sind immer erst herauszuarbeiten und oft geradezu auch zu „erfinden“. Zugleich sind alle Vergegenwärtigungen entscheidend dadurch bestimmt, wie versucht wird, die jeweilige Gegenwart zu begreifen und zu artikulieren.⁰¹

Dabei muss sich die Gegenwartsbedeutung jedes derartigen Jubiläums daran messen lassen, was es wirklich für die „Selbstverständigung“ dieser Gegenwart beitragen oder sogar leisten kann. Mit Blick auf das Reformationsjubiläum 2017 und die seit 2008 zur „angemessenen Vorbereitung und Hinführung auf das Jubiläumsjahr“⁰² laufende „Lutherdekade“ wirkt es befremdlich, in der aktuellen Lage einer globalen Komplexkrise⁰³ und eines Bedeutungsverlustes im globalen Maßstab, wie er sich für Deutschland und Europa, aber auch für die Vereinigten Staaten, also den sogenannten Westen, abzeichnet, auf ein primär deutsches, bei gutem Willen nordwesteuropäisches Ereignis zu kaprizieren. Und selbst wenn wir mit guten Gründen davon ausgehen, dass die Ereignisse und Entwicklungen, durch die sich die europäische Neuzeit als solche konstituieren sollte, von Anfang an global ausgriffen und bis zum 19. und 20. Jahrhundert im Weltmaßstab imperial prägend wurden,

bleibt die Frage offen, warum wir in dieser Hinsicht im Jubiläum gerade auf das Thema „Martin Luther und die Reformation“ abstellen.

Denn nicht nur vernachlässigen wir damit die anderen Reformatoren – bekanntlich waren etwa Johannes Calvin, Ulrich Zwingli, Martin Bucer, Thomas Müntzer und William Tyndale durchaus eigenständig – und sehen auch von den sich etwas später durchsetzenden Modernisierungsprozessen der katholischen „Restkirche“ ab.⁰⁴ Vielmehr verlieren wir etwa bei allzu locker gehandhabten historischen Periodisierungen auch die großen historischen Linien aus den Augen, die beim Umbruch zur Neuzeit eine vermutlich noch viel wichtigere Rolle gespielt haben als die Reformation.⁰⁵ Denn beim Bezug auf ein „Reformationszeitalter“ gilt zwar der historische Prozess der Reformation als hegemonial, aber allerlei andere Entwicklungen werden selbstverständlich einbegriffen, die als solche nicht zur Reformation gehörten.

So waren etwa die Ausbreitung von Schriftkundigkeit, Buchdruck, „Kolportage“ und Lesekreisen Teil des allgemeinen Hintergrunds dieser Zeit und damit auch ein einsetzender Prozess der Aufklärung durch die Verbreitung neuen Wissens und das Hinterfragen von Traditionen und Autoritäten. Selbst die Tendenzen zur Subjektivierung und Individualisierung auch der religiösen Massenkultur und damit der Kirchen lassen sich nicht auf die eigentlichen Reformations- und Gegenreformationsprozesse reduzieren, in denen sie damals ihren zugespitzten Ausdruck fanden. Ähnliches gilt für die Etablierung des souveränen Territorialstaates als vorherrschendes politisches Gebilde oder gar für die Durchsetzung eines sich auf eigener Grundlage entfaltenden Verhältnisses von Lohnarbeit und Kapital.⁰⁶

Aber auch wenn wir uns auf das Thema „Luther und die Reformation“⁰⁷ einlassen, stellt sich

sofort eine ganze Reihe kritischer Fragen. Einige für Nichtchristen ausschließlich historische Fragen zum Stellenwert der lutherschen Theologie sind hier schwer zu vermeiden und sollen für jene, die nicht aus der Binnenperspektive des deutschen Protestantismus denken, kurz umrissen werden. Wichtiger sind jedoch die Fragen zur Aktualität dieses Bezugspunktes: Können wir Martin Luther und seine Dimension der Reformation heute wirklich zu einem sinnvollen Ausgangspunkt von Debatten machen, die signifikant dazu beitragen sollen, auf Herausforderungen der Gegenwart tragfähige und belastbare Antworten zu finden?

WARUM DER HISTORISCHE STELLENWERT ZU RELATIVIEREN IST

Die Begrenztheit und zum Teil auch Problematik der Bedeutung des historischen Martin Luther lässt sich beispielhaft an drei Punkten verdeutlichen: *Erstens* an der von Luther erneuerten und zugespitzten These von der „Gnadenwahl“ durch einen fremden, an nichts Menschliches gebundenen Gott, wonach es allein in Gottes vollkommen grundloser Deziision liegt, ob jemand Gnade erfährt oder verdammt wird. Diese These geht auf den Kirchenlehrer Augustinus (354–430) zurück und ist historisch also in der Phase des Untergangs des Römischen Reiches zu verorten. Aus dieser ging in Westeuropa eine „Reichskirche“ hervor, die sich gegenüber den sich bildenden Einzelreichen verselbstständigte. Luther greift die These in einer historischen Phase auf, in der der Untergang des alten, feudal geprägten Europa bereits unumkehrbar im Gange ist, aber die neuen Strukturen des europäischen Systems der absolutistischen Monar-

chien allenfalls angelegt sind.⁰⁸ Er verbindet also in dieser These den Eindruck des Sinnverlustes der Lebenswelt mit dem Gedanken, jeglichen Sinnengewinn und damit auch jegliche Alternative aus dieser Welt hinaus zu verlegen, statt im Hier und Jetzt schon nach dem „Reich Gottes“ zu streben, wozu etwa die eschatologischen Theologen wie Thomas Müntzer und seine revolutionären Anhänger aufrufen. Damit löst Luther die Betonung des göttlichen Willens aus allen differenzierenden Überlegungen heraus, die in der kirchlichen Tradition entwickelt wurden, und spitzt sie auf ihren voluntaristischen Kern zu: die absolute Willkür Gottes.

Als *zweites* Argument lassen sich die Aporien anführen, in die das von Luther propagierte Prinzip *sola scriptura*, wonach der Mensch allein durch die Schrift, sprich durch die Bibel, Gottes Wort empfängt und dafür keiner Auslegung und Vermittlung durch eine zwischengeschaltete Instanz bedarf, die Interpretationslehre geführt hat. Die Verwirklichung dieses Prinzips konnte sich zwar auf die neuen Möglichkeiten der Verbreitung der Bibel stützen, die die noch junge Technologie des Buchdrucks und den neuen Wirtschaftszweig des Verlagswesens damals eröffneten. Doch stellte es als Lektüreauffassung und -praxis insofern keinen wirklichen Fortschritt dar, als es die vielfältigen mündlichen Prozesse, die für eine produktive Lektüre Voraussetzung bleiben, als solche nicht adäquat artikulieren konnte. So sehr es auch einleuchtet, den Dogmatismus der tradierten Interpretation immer wieder „am Text“ zu hinterfragen, muss eine Beschränkung auf die je individuell erlebten Evidenzen zu neuen Dogmatismen führen, die nicht mehr intersubjektiv, historisierend und interkulturell aufgelöst werden können. Es war daher auch kein Zufall, dass diese von Lu-

01 Siehe auch den Beitrag von Dorothea Wendebourg in dieser Ausgabe (*Anm. d. Red.*).

02 Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt – Staatliche Geschäftsstelle „Luther 2017“, Lutherdekade, o.D., www.luther2017.de/de/2017/lutherdekade.

03 Vgl. die zusammenfassende Skizze von Lutz Brangsch/Judith Dellheim/Joachim Spangenberg/Frieder Otto Wolf, *Den Krisen entkommen. Sozialökologische Transformation*, Berlin 2012.

04 Vgl. die plastische Darstellung durch Henri Petiot (gen. Daniel Rops), *L'Église de la Renaissance et de la Réforme*, 2 Bde., Paris 1955 sowie die jüngeren akademischen Aufarbeitungen der Debatte durch Dieter J. Weiss, *Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick*, Darmstadt 2005 und Rolf Decot, *Katholische Reform*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 6, Stuttgart–Weimar 2007, Sp. 454–461.

05 Nach heutigem Stand der methodologischen Debatte zu Fragen der Periodisierung der Geschichte ist diese unhaltbar, weil sie den realen historischen Prozess nur einseitig und damit verzerrend betrachtet. Vgl. jüngst Jacques Le Goff, *Geschichte ohne Epochen*, Darmstadt 2016.

06 Vgl. kritisch dazu Hubert Cancik, *Mythos Reformation*, in: Frieder Otto Wolf (Hrsg.), *Humanismus – Reformation – Aufklärung. Forderungen und Vorschläge zur Luther-Dekade*, Berlin 2013, S. 23–34.

07 Die psychohistorische Kontextualisierung und damit auch Depotenzenierung Martin Luthers hat Lyndal Roper überzeugend geleistet: *Der Mensch Martin Luther. Die Biographie*, Frankfurt/M. 2016.

08 Zum historischen Kontext, in dem Luther agiert, vgl. Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation: Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1979², S. 99–103.

ther ausgehende Lesepraxis schließlich in eine „Hermeneutik“ mündete, deren Offenheit zugleich immer auch auf vorhandene dogmatische Festlegungen verwies, anstatt in einem offenen Lektüreprozess alle Potenziale der behandelten Texte ans Licht zu bringen und kritisch diskutierbar zu machen.⁰⁹

Drittens muss die Konzentration auf die lutherische Reformation im Hinblick auf eine adäquate Thematisierung des Übergangs zur europäischen Moderne zu einem „germanozentrischen Tunnelblick“ führen.¹⁰ In der Tat hat Luther nachträglich immer wieder als Projektionsfläche für nationalistische Aufladungen gedient. Gleiches gilt für seinen unbestreitbaren und auch in den Maßstäben seiner Zeit schrecklichen Antisemitismus und der Maßlosigkeit des von ihm geschürten Hasses. Wer immer in der weiteren deutschen Geschichte auf Identitätsbildung und Schaffung von Gruppengefolgschaft durch Hass setzte, fand hierfür bei Luther nicht nur Material, sondern auch klar ausgearbeitete Diskursmodelle.

Nun kann ein moderner Protestant oder eine moderne Protestantin einräumen, dass es derartige problematische Aspekte bei Luther zwar gegeben habe, diese historische Seite aber eben nicht diejenige sein könne, an die heute wieder anzuknüpfen sei – vielmehr gehe es darum, andere, wirklich moderne Seiten Luthers entsprechend zu aktualisieren.

WARUM DIE AKTUALISIERUNG NICHT GELINGT

Zwar sind Martin Luther und seine Dimension der Reformation unbestreitbar ein Bestandteil des Übergangs zur europäischen Moderne – wenngleich insbesondere der in der geschichtswissenschaftlichen Deutung nach wie vor vorhandene Überlagerungseffekt, der das Weiterwirken humanistischer und „spätscholastischer“ Strömungen in und vor allem auch neben dieser Reformation in den Hintergrund gedrängt hat, dringend einer Korrektur bedarf. Doch ist mit guten Grün-

den anzufechten, dass sich heute mit Luther als Ausgangspunkt ein tragfähiger kritischer Zugang zu dieser Moderne gewinnen lässt. Selbst diejenigen Momente bei Luther, die auf den ersten Blick als geradezu elementare Bestimmungen von Modernität erscheinen und vermeintlich zu einer selbstkritischen Perspektive auf die Widersprüche der Moderne und dem heute erneut notwendigen öffentlichen Umdenken beitragen könnten, erweisen sich bei näherem Hinsehen als nicht unproblematisch.

So ist etwa Luthers Betonung der „Priesterschaft aller Gläubigen“ nicht geradewegs als Vorläufer eines demokratischen Postulats zu interpretieren, wonach alle Menschen gleich und frei an politischen Entscheidungen zu beteiligen sind: Die Gläubigen sind hier eine durch die „Gnadenwahl“ eines fremden Gottes konstituierte Minderheit von Auserwählten, und ihre Priesterschaft ist weniger als freie Subjektivität zu begreifen denn als vollständige Abhängigkeit von der göttlichen Willkür.

Auch Luthers unerschütterliche Überzeugung von der unmittelbaren Evidenz der eigenen Lektüre, wie sie sich in seinem Konzept der Klarheit der Schrift ausdrückt, lässt sich nicht wirklich in das moderne Postulat übersetzen, dass jedes Subjekt selber prüfen und beurteilen muss, was es letztlich zu glauben bereit ist. Denn Luther lässt hier keinerlei Spielraum für Skepsis und damit für eine ernsthafte kritische Prüfung: Für Luther bedeutete Zweifel schlicht „Sünde und ewiger Tod“.¹¹

Wer dennoch bei Luther die Vorbereitung der demokratischen Prinzipien der kritischen Urteilsfähigkeit und der zu respektierenden Gleichheit und Freiheit aller Menschen im Entscheidungsfindungsprozess sehen will, sei auf dessen Lehren von der gebundenen „Freiheit eines Christenmenschen“ und von dem gebotenen unbedingten Gehorsam gegenüber der jeweils gegebenen christlichen „Obrigkeit“ verwiesen und herausgefordert, bei Luther etwa Kriterien dafür zu finden, diejenigen zutiefst antidemokratischen Interpretationen seiner politischen Theologie argumentativ auszuschließen, wie sie im 20. Jahrhundert zum Beispiel bei den nationalsozialistischen Deutschen Christen zu finden waren.

⁰⁹ Vgl. Gerhard Ebeling, „Sola scriptura“ und das Problem der Tradition, in: ders., *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen 1966², S. 91–143.

¹⁰ Vgl. die Eingangsthese Herfried Münklers in seiner Rezension des Bandes von Volker Press/Dieter Stievermann (Hrsg.), *Martin Luther. Probleme seiner Zeit*, Stuttgart 1986, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15. 1. 1987, S. 9.

¹¹ Frieder Otto Wolf, *Zweifel*, in: ders./Hubert Cancik/Horst Groschopp, *Humanismus: Grundbegriffe*, Berlin–Boston 2016, S. 419.

GRENZEN VON JUBILÄEN

Gemeinwesen können ihren Zusammenhalt nicht allein durch das Begehen entsprechender Jubiläen reproduzieren. Das ist ein komplexerer Prozess, in den Lebensperspektiven und materielle Interessen durchaus gewichtiger eingehen als die traditionale oder auch gegenwärtige Weitergabe und Verbreitung vorherrschender Deutungsmuster. Vermutlich wird es im Zuge der Lutherdekade allem staatlich geförderten Aufwand zum Trotz nicht einmal gelingen, durch eine *top down* organisierte Aktualisierung Luthers und der Reformation den schwächelnden protestantischen Kirchen in Deutschland eine neue Vitalität einzuhauchen, geschweige denn ihnen eine erneute Expansion in den Bevölkerungsschichten oder auch Regionen zu ermöglichen, die den christlichen Kirchen verlorengegangen sind. Auch die vielen und durchaus eindrucksvollen Veranstaltungen des Jubiläumsjahres 2017 werden in dieser Hinsicht nicht mehr leisten können, als den längst vollzogenen Abschied von der kulturellen Hegemonie des Protestantismus in großen Teilen Deutschlands noch einmal fulminant zu illuminieren.

Und es ist, nüchtern betrachtet, auch keineswegs schade darum: Denn erst angesichts der letztlich zu relativierenden Bedeutung „Luthers und der Reformation“ für die europäische Moderne einerseits und seiner Nachtseite mit ihrem Potenzial gerade für die schwarzen Linien der deutschen Geschichte andererseits wird überhaupt der Raum dafür frei, ernsthaft die Frage zu stellen, was wir heute aus der Aufarbeitung der europäischen Moderne für Kultur, Politik und Orientierungen einer globalisiert vernetzten Menschheit gewinnen können. Und für die Überwindung der vermeintlichen Alternative zwischen einem naiv liberalen Verständnis von Freiheit und einer einseitigen Betonung der Eingebundenheit moderner Subjektivitäten ist von Luther und der Reformation bestenfalls bedingt etwas zu lernen.

Noch einmal deutlich zusammengefasst: Vielleicht gibt es gute Gründe dafür, mit dem Reformationsjubiläum 2017 den Beginn der Moderne zu feiern. Aber Martin Luther war weder ein eindeutiger Pionier der Moderne noch der in ihr durchaus widersprüchlich angelegten Befreiungsperspektiven. Nichtprotestanten hat dieses Jubiläum daher nichts zu sagen. Selbst nichtlutheri-

schen Protestanten wird durch die Feierlichkeiten eine irreführende Zentralperspektive aufgedrängt. Und die dringenden Probleme unserer Gegenwart würden auch durch eine „Reformation der Reformation“ nicht einmal angegangen – also weder die globale ökologische Krise noch die neoliberale Zerstörung der westlichen Wohlfahrtsstaaten oder gar die Durchlöcherung der Weltfriedensordnung.

Etwa 500 Jahre nach dem Beginn der europäischen Moderne wäre es vielmehr geboten, zu reflektieren, welche Zerstörungen global und innerhalb der „westlichen“ Gesellschaften mit dieser Moderne einhergegangen sind und wie sie überwunden werden können. Es gibt protestantische Befreiungstheologen, die an diesen Fragen arbeiten und dabei Anknüpfungspunkte bei Luther finden.¹² Das ist letztlich – trotz aller Gegenargumente, wie sie sich aus einer historischen Untersuchung Luthers und seiner Dimension der Reformation ableiten lassen – eine Sache ihres Glaubens, die nicht von außen überprüfbar ist. Aber daraus lässt sich nicht begründen, heute eine Selbstverständigung unserer Zeit über die gegenwärtige Lage und die aus ihr zu gewinnenden Perspektiven im Rahmen eines Jubiläums der lutherischen Reformation zu artikulieren.

Deswegen lässt sich die Lutherdekade eben nicht als eine wirksame Aktualisierung der historischen Beiträge Luthers und der Reformation begreifen, für die er historisch steht – sondern eben nur als eine weitere Gelegenheit zum Diskurs. Und hier kann darauf vertraut werden, dass sich zwar große ideologische Apparate immer auch durch ihre materielle Ausstattung als solche reproduzieren können, dass sich aber Hegemonie für Diskurspositionen eben nicht durch Mitteleinsatz erreichen lässt: Sofern sie überhaupt Zugang zu öffentlichen Diskursräumen finden, entfaltet sich immer wieder die Kraft der guten Argumente.

FRIEDER OTTO WOLF

ist Honorarprofessor für Philosophie an der Freien Universität Berlin und Präsident des Humanistischen Verbandes Deutschland sowie der Humanistischen Akademie Deutschland.
fow@snaflu.de

¹² So etwa Ulrich Duchrow et al., *Die Reformation radikalieren*, 5 Bde., Münster 2015. Vgl. auch meine Rezension in: *Das Argument* 317/2016, S. 415–421.

VON DEN 95 THESEN ZUM AUGSBURGER RELIGIONSFRIEDEN

Meilensteine der Reformation

Thomas Kaufmann

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts bildete das westliche Europa einen kulturellen Raum, der von verbindenden Traditionen geprägt war – allen voran die lateinische Sprache, die in der transnationalen und gelehrten Kommunikation dominierte, die christliche Religion, damit einhergehend das päpstlich approbierte Kirchenrecht (*ius canonicum*) sowie die Universitäten.⁰¹ Auch einige religiöse Praktiken waren exklusiv in der westlich-lateinischen Christenheit verwurzelt, etwa die Kreuzzüge, der Pflichtzölibat der Priester, der rechtsverbindlich geforderte Gehorsam gegenüber dem Bischof von Rom oder das Bußwesen, das bestimmte Vergehen mit exakt tarifierten Kompensationsleistungen belegte.

Dasselbe galt für den Ablass. Bei diesem seit dem Hochmittelalter ausgebauten Heilsinstitut handelte es sich um eine Verkürzung oder gar gänzliche Aufhebung zeitlicher Sündenstrafen, die, sofern sie nicht zu Lebzeiten abgetragen wurden, vor der Erlösung im Fegefeuer gebüßt werden mussten. Die attraktiven Plenarablässe, die in der Regel gegen Geldzahlungen die totale Sündenvergebung (*plena remissio peccatorum*) gewährten, konnte nur der Papst spenden und wurden in großen Kampagnen europaweit und seit der Erfindung des Buchdrucks Mitte des 15. Jahrhunderts weithin einheitlich propagiert. Diese Praxis war gleichsam ein Spiegel ihrer Zeit, die stark religiös geprägt war und in der Glaubensfragen den Alltag durchdrangen: Es herrschte eine allgemeine Gerichtsangst, man fürchtete sich vor der Prüfung des Lebenswerks durch einen strafenden Gott. Das Leben der Menschen war bestimmt von einer ständigen Suche nach Mitteln, nach guten Werken und Verdiensten, die – wie etwa ein Klosterbeitritt – die Chancen erhöhen könnten, vor Gott zu bestehen, sowie nach Mittlern zwischen dem sündi-

gen Selbst und dem richtenden Gott – beispielsweise Heilige oder Priester.

Als der Augustinermönch Martin Luther am 31. Oktober 1517 mit der Veröffentlichung von 95 Thesen in Wittenberg und ihrer Versendung an den obersten kirchlichen Würdenträger im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation, Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Mainz und Magdeburg, die Ablasspraxis infrage stellte, rührte er also an die zentrale Frage nach der menschlichen Identität aus und vor Gott. Luther war davon überzeugt, dass der Ablass die jedem Christen gebotene stetige Buße aushöhle, also die Umkehr zu einer Gottes Geboten entsprechenden Lebensführung. Anstatt die Christen auf den Weg der Nachfolge ihres leidenden Heilandes zu führen, gewähre ihnen der Ablass trügerische Sicherheiten und verlogene Erleichterungen. Das Evangelium, das die bedingungslose göttliche Gnade gegenüber dem wegen seiner Gottferne verzweifelten Sünder verkünde, werde durch ein Heilsangebot entwertet, das jedem – unabhängig von seiner inneren Haltung – nur aufgrund des Erwerbs eines Ablassbriefes den Erlass von Fegefeuerpein und den Eintritt in den Stand der ewigen Seligkeit zuerkenne.

Auch wenn der Bettelmönch aus dem Augustinereremitenorden keineswegs der erste Theologe war, der den Ablass angriff, so war seiner Kritik doch eine beispiellose Wirkung beschieden. Dies hing zum einen damit zusammen, dass Luther den Ablass gleichsam „von innen“, vom Grundverständnis des christlichen Glaubens und der entsprechenden sittlich-religiösen Haltung der Buße her attackierte. Zum anderen erlangten seine Thesen durch den Buchdruck eine für ihn selbst völlig überraschende Verbreitung und wurden ungemein zügig innerhalb Deutschlands, aber auch in anderen europäischen Ländern rezipiert.

EIN REFORMER WIRD ZUM REFORMATOR

Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der 95 Thesen war sich Luther noch nicht darüber im Klaren, dass ein Angriff auf den Ablass auf eine Infragestellung der Papstgewalt hinauslaufen musste. Denn der Stellvertreter Christi auf Erden erhob den Anspruch, über einen „Schatz der Kirche“ (*thesaurus ecclesiae*) zu verfügen, in dem die Verdienste Christi und der Heiligen gesammelt waren; kraft der ihm übertragenen Schlüsselgewalt konnte er nach Belieben darüber verfügen. Verbindliche Lehrentscheidungen zum Ablass hatte die römische Kirche jedoch noch nicht dogmatisiert. Insofern hoffte Luther zunächst, dass sich der Papst seine Kritik an der marktschreierischen Ablasspropaganda des Dominikaners Johann Tetzel zu eigen machen werde.

Nach der Thesenpublikation setzte eine lebhafte Publizistik ein: Luther führte literarische Auseinandersetzungen mit Tetzel und dessen Kollegen Konrad Wimpina, einem Theologieprofessor in Frankfurt an der Oder, sowie mit dem Ingolstädter Theologen Johann Eck, der ihn als Ketzer und Papstfeind attackierte, dem römischen Kurientheologen Sylvester Prierias und einer stetig wachsenden Zahl weiterer Apologeten der römischen Papstkirche. Neben der Frage des Ablasses rückten allgemeine Probleme der Gnaden- und der Sakramentenlehre, des Verhältnisses von biblischer Norm und kirchlicher Tradition, der Autorität der Kirchenväter, der Päpste und der Konzilien ins Zentrum der theologischen Debatten.

Nach und nach ergriffen andere Theologen und Autoren aus dem Laienstand verdeckt oder offen Partei für Luther, etwa sein Fakultätskollege Andreas Bodenstein, der Nürnberger Ratschreiber Lazarus Spengler oder der Wittenberger Griechischdozent Philipp Melanchthon. Humanistische Gelehrte wie der Basler Münsterprediger Wolfgang Capito, der Nürnberger Jurist Christoph Scheurl, der Schlettstädter Philologe Beatus Rhenanus oder der Heidelberger Dominikanermönch Martin Bucer sorgten dafür, dass Luthers Schriften umgehend nachgedruckt und europaweit verbreitet wurden. Luther selbst feuerte die Publizistik pausenlos an und belieferte die Wittenberger und Leipziger Druckwerkstätten mit Manu-

skripten; allein bis Ende 1519 waren 45 Schriften des Wittenberger Bibelprofessors in insgesamt 263 Ausgaben und über einer Viertelmillion Exemplaren verbreitet. Kein Autor war jemals zügiger in einem solchen Ausmaß gedruckt worden wie Luther.

Während dieser seine Botschaft publizistisch verbreitete und seine reformatorisch-theologische Position in den Kontroversen, die er führte, präzisierte, schritt auch das kirchenrechtliche Verfahren gegen ihn voran. Albrecht von Brandenburg hatte einen Ketzerprozess in Rom eingeleitet, dessen Abschluss sich zunächst aus politischen Gründen verzögerte: Die römische Kurie nahm auf Luthers Landesherrn Friedrich III. von Sachsen Rücksicht, da sie seiner Unterstützung bedurfte, um die Wahl des habsburgischen Thronfolgers Karl von Spanien zum Kaiser des Reiches zu verhindern. Vor allem mit Blick auf die Machtverhältnisse in Italien hatte Rom keinerlei Interesse an einer Ausweitung des habsburgischen Einflusses. Denn Sizilien, Mailand und Neapel standen bereits unter spanischer Ägide. Der Kirchenstaat fühlte sich eingekreist; das Kaisertum würde diesen Effekt noch steigern. Nachdem der Versuch, Karl als Kaiser zu verhindern, freilich gescheitert war, beschleunigte sich der römische Prozess gegen Luther. Dabei spielte sein alter Gegner Eck eine wichtige Rolle, mit dem er sich im Sommer 1519 eine von Hunderten von Gästen besuchte Schaudisputation in Leipzig geliefert hatte. Eck reiste nach Rom, formulierte wesentliche Passagen der päpstlichen Bannandrohungsbulle „Exsurge Domine“ und propagierte ab Sommer 1520 ihre Verbreitung im Reich. Auch verschiedene theologische Fakultäten wie jene in Köln, Löwen und Paris hatten sich mit Luthers Lehre beschäftigt und sie verurteilt.

Auf die offizielle Verketzerung seiner Lehre hin ging Luther zu forcierten literarischen Gegenangriffen über, identifizierte den Papst nunmehr öffentlich als den in der Bibel gewissagten Antichristen und legte noch im selben Jahr mit seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ ein auf Deutschland bezogenes, von den politischen Handlungsträgern in Stadt und Land umzusetzendes kirchlich-gesellschaftliches Reformprogramm vor. Kurz darauf zerschlug er in seiner radikalen Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ die römische Sakramentenlehre. Von den sieben Sakramenten, die sich in verbindlichem kirchlichen Gebrauch befanden (Taufe, Buße, Abendmahl, Firmung, Ehe, Priesterweihe, letzte

01 Für detaillierte Ausführungen und Belege siehe Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation in Deutschland*, Berlin 2016.

Ölung), gestand er nur Taufe und Abendmahl den Charakter eines Sakramentes zu, weil Christus sie eingesetzt und mit einem Verheißungswort und einem äußeren Zeichen versehen habe. Die anderen fünf hielt Luther für willkürliche Erfindungen eines machtbewussten Klerus. Die ihm in der Bannandrohungsbulle eingeräumte Widerrufsfrist ließ er verstreichen und verbrannte am Tag ihres mutmaßlichen Ablaufs, dem 10. Dezember 1520, das kanonische Recht nebst weiterer papsttreuer Literatur in einem öffentlichen Spektakel vor dem Wittenberger Elstertor. Damit wurde aus dem mönchischen Reformator, der versucht hatte, aus Loyalität die im Ablasswesen aufbrechende Glaubwürdigkeitskrise seiner Kirche zu überwinden, jener Reformator, der sie kompromisslos bekämpfen und einen kirchlichen Neubau betreiben wollte.

SOLA-THEOLOGIE

Bis zu diesem definitiven Bruch mit der Papstkirche hatten sich Luthers theologische Überzeugungen weitestgehend konsolidiert. Gegenüber der mittelalterlichen Schultheologie, der sogenannten Scholastik, und ihrer philosophischen Grundlage, dem Aristotelismus, ging Luther polemisch auf Abstand. In Anknüpfung an ältere monastische, insbesondere mystische Traditionen der Theologie war es ihm ein Anliegen, das persönliche Gottesverhältnis des Einzelnen, den Glauben, zu akzentuieren.

Den Mittelpunkt seines Glaubensverständnisses bildete „allein das Wort“ (*solum verbum*), das als gepredigte, fleischgewordene oder geschriebene Botschaft Weg und Ziel des Heils darstellte. Allein Christus (*solus Christus*), der gekreuzigte Heiland, vermittele im Zuspruch der Sündenvergebung die allein seligmachende Gnade Gottes (*sola gratia*), der allein im dem Wort vertrauenden Glauben (*sola fide*) entsprochen werde. Auch die von Christus eingesetzten und mit äußeren Zeichen wie Brot, Wein und Wasser versehenen Sakramente der Taufe und des Abendmahls verstand Luther vom Glauben her: als Mittel, ihn zu begründen und zu stärken. Die selbstverständliche hierarchische Teilung der Christenheit in Kleriker und minderberechtigte Laien hob Luther auf – im Glauben seien alle gleich, und niemand könne eine größere Nähe zu Gott für sich beanspruchen als ein anderer.

Als einzige unfehlbare Quelle und Norm der christlichen Wahrheit galt Luther die Bibel (*sola scriptura*). Sie in der Volkssprache allgemein zu-

gänglich zu machen, war ihm und seinen Mitstreitern ein wichtiges Anliegen. Nach dem Erscheinen der von Luther angefertigten deutschen Übersetzung des Neuen Testaments im September 1522 entstanden in verschiedenen europäischen Ländern volkssprachliche Bibelübersetzungen, die nach und nach die Partizipationsmöglichkeiten der „gemeinen Christen“ ungemein erhöhten. Auch die Übertragung der gottesdienstlichen Liturgie und die Dichtung volkssprachlicher Kirchenlieder entsprachen dem partizipativen Konzept des „allgemeinen Priestertums“, das seit 1520 zur ekklesiologischen, also die Gestalt der Kirche betreffenden Basistheorie der reformatorischen Bewegung wurde.

Die Sprengkraft dieser Theologie ergab sich daraus, dass sie für Laien nachvollziehbar war, jedem Christen eine unmittelbare Gottesbeziehung ermöglichte und keiner heilsvermittelnden Institution bedurfte. Zugleich schärfte sie das Bewusstsein für die Unterschiedenheit von Kirche und Welt und die allein durch das Wort einerseits, mittels weltlicher Herrschaftsvollmachten andererseits ausgeübten beiden Regimente Gottes. Dem Papst, der die weltliche Gewalt über einen Territorialstaat ausübte, warf er die Vermischung beider Regierweisen vor.

RADIKALISIERUNG UND SPALTUNG

Obschon Luther durch die päpstliche Bannbulle „Decet Romanum Pontificem“ vom 3. Januar 1521 kirchenrechtlich verbindlich zum Ketzer und damit zum Tode verurteilt war, erreichte die kursächsische Regierung in komplizierten Verhandlungen mit dem neugewählten Kaiser Karl V., dass der Wittenberger Augustinermönch im April 1521 zu einem Verhör vor den Reichstag in Worms geladen wurde. Luthers Erwartung eines ergebnisoffenen theologischen Disputs freilich wurde enttäuscht: Er wurde zum Widerruf seiner Äußerungen aufgefordert, den er unter Berufung auf die Vernunft und sein durch die Schrift gebundenes Gewissen verweigerte. Diese Bekennerzene des 18. April 1521 wurde in der bald einsetzenden Rezeptionsgeschichte der Reformation zu einer Sternstunde des individuellen Glaubensmutes im Aufstand gegen eine religiöse Zwangskultur stilisiert.

Luther selbst schwebte nach seinem Auftritt vor Kaiser und Reich in Lebensgefahr: Mit dem Wormser Edikt schuf Kaiser Karl V. die reichsrechtliche Grundlage für die Ächtung Luthers

und seiner Anhänger, die nun vogelfrei waren, sowie für ein Verbot seiner Schriften. Doch Luthers Landesherr, Kurfürst Friedrich III. von Sachsen, bestritt die Gültigkeit des Edikts, das erst nach Ende des Reichstages und der Abreise eines Großteils der Stände der verbliebenen Minderheit vorgelegt worden war, und ließ seinen berühmtesten Professor auf der Heimreise von Worms überfallen und in den Gewahrsam der Wartburg verbringen. Das Wormser Edikt wurde denn auch nicht im ganzen Reich umgesetzt, zumal sich Kaiser Karl V., der zugleich König von Spanien war, in den 1520er Jahren aufgrund von Kriegen gegen Frankreich und das Osmanische Reich, das bereits die Peloponnes und Teile Ungarns erobert hatte und dessen Heere 1529 vor Wien standen, außerhalb des Reiches aufhielt. Das begünstigte die Einführung der Reformation in zahlreichen Städten und Ländern.

Während der rund zehn Monate, die Luther auf der Wartburg verbrachte, begann sich die reformatorische Stimmung in Wittenberg zu radikalisieren. Neben studentischen Agitatoren, von Visionen geleiteten, prophetischen Laien (den sogenannten Zwickauer Propheten) und den Ordensbrüdern Luthers trat nach und nach auch sein Kollege Andreas Bodenstein als Propagandist einschneidender Reformen hervor. Bald wurde die Messe ohne Kommunikanten abgeschafft, Priester traten in den Ehestand, das Abendmahl wurde unter „beiderlei Gestalt“, Brot und Wein, gefeiert, Bilder im Kirchenraum gerieten als „Götzen“ in Verruf und wurden abgetan.

Obschon Luther den Reformforderungen im Prinzip zustimmte, nahm er Anstoß an Tempo und Form ihrer Umsetzung. Seines Erachtens sollten alle Veränderungen des Kirchenwesens in Abstimmung mit der Landesherrschaft erfolgen. Bodenstein hingegen vertrat ein „kommunalistisches“ Reformationskonzept: Ihm zufolge waren der Rat Wittenbergs und die Vertreter der Universität, die im Januar 1522 gemeinsam die erste reformatorische Kirchenordnung beschlossen hatten, dazu berechtigt, ja verpflichtet, diejenigen Elemente des Kirchenwesens, die im Widerspruch zur Bibel standen, umgehend und kompromisslos umzugestalten. Das hier vertretene Modell der Einführung der Reformation im Rahmen einer von der politischen Obrigkeit erlassenen Ordnung wurde prägend.

Mit Luthers Rückkehr von der Wartburg Anfang März 1522 setzte die erste tief greifende Spal-

tung der reformatorischen Bewegung ein. Sie betraf zunächst die Frage, wer mit welchen Mitteln zu welchem Zeitpunkt berechtigt sei, Veränderungen des Kirchenwesens umzusetzen. Weitere Zerwürfnisse folgten. Das gravierendste ergab sich aus unterschiedlichen Deutungen der Abendmahls-elemente Brot und Wein: Bodenstein sah in ihnen reine Symbole, die auf den für die Gläubigen heilsamen Kreuzestod Christi verwiesen; für Luther hingegen stand fest, dass sie Leib und Blut Christi nicht nur bezeichneten, sondern mit diesen in einer der Vernunft nicht zugänglichen Weise identisch seien. Der stärker rationalistischen Position des im September 1524 aus Kursachsen ausgewiesenen Bodensteins schlossen sich – wenngleich mit abweichenden Argumenten – bald zahlreiche andere Theologen in den Reformationszentren Oberdeutschlands und der deutschsprachigen Schweiz an, darunter der charismatische Prediger Ulrich Zwingli in Zürich, dem es 1523 gelungen war, den Rat der Stadt für sein Reformationswerk zu gewinnen, der Basler Reformator Johannes Oekolampad sowie Martin Bucer in Straßburg.

Nach und nach entwickelte sich daraus eine eigene Richtung, die sich als Reformierte von den Lutheranern abgrenzte. Sie zeichnete sich etwa dadurch aus, dass der Gemeinde im Verhältnis zu den kirchlichen Amtsträgern eine größere Autonomie zuerkannt wurde als im Luthertum; die Sakramente, aber auch das gesprochene Wort galten nicht als sinnliche Träger des göttlichen Heils, und der hoheitliche Abstand Gottes zum Menschen wurde stark akzentuiert. „Katholische Reste“ wie Bilder im Kirutraum, liturgische Kleidung, Orgeln, die Oblaten und ihre „Erhebung“ (Elevation) beim Abendmahl, der Exorzismus bei der Taufe, Altäre und Kerzen oder das jedem Christen zugestandene Recht der Nottaufe wurden konsequenter und kompromissloser beseitigt als im Luthertum. In Abgrenzung und Widerstreit entwickelten sich beide Strömungen zu eigenständigen Konfessionen.

Lutheraner und Reformierte hatten mit der mittelalterlichen katholischen Tradition gemein, dass sie anstaltsartige Kirchentümer bildeten. Jedes Mitglied eines Gemeinwesens sollte ihnen kraft der Säuglingstaufe angehören, eine religiöse Entscheidungsfreiheit des Einzelnen war nicht vorgesehen. Gegen diese Tendenzen beehrten ab Herbst 1524 kleinere Gruppen von Theologen und Laien im sächsisch-thüringischen und im schweizerisch-oberdeutschen Kontext auf, die

ein religiöses Freiwilligkeitsprinzip und die konsequente Trennung von Kirche und Staat forderten. So sei der Taufzwang Unmündiger mit der im Neuen Testament gelehrt Glaubens- und Bekenntnistaufe unvereinbar. Auch eine institutionalisierte Amtsgeistlichkeit, wie sie sich in Luthertum und Reformiertentum entwickelte, lehnten die „Täufer“ ab; vielfach erkannten sie einfachen Laien besondere Offenbarungsqualitäten (Visionen, Auditionen) zu. Außerdem kritisierten sie an den entstehenden lutherischen und reformierten Kirchen, dass die politischen Obrigkeiten und ihre theologischen und juristischen Beamten eine maßgebliche Rolle spielten – sei es als „Notbischöfe“, als Richter in den Konsistorien und Ehegerichten oder als Disziplinierungsinstanzen bei den Visitationen.

Von einzelnen Vertretern und Gruppen wurden gesellschaftliche und politische Veränderungen im Angesicht des nahe geglaubten apokalyptischen Endes der Geschichte mit Mitteln physischer Gewalt umgesetzt – etwa von dem ehemaligen Luther- und Bodensteinschüler Thomas Müntzer im Kontext des weite Teile Süd- und Mitteldeutschlands überziehenden Bauernkrieges 1524/25 oder im sogenannten Täuferreich von Münster 1534/35. Die herrschenden geistlichen und weltlichen Eliten reagierten darauf mit unerbittlicher Härte. Täufer und sonstige Dissidenten wurden während des Reformationsjahrhunderts in beinahe allen europäischen Ländern blutig verfolgt und vermochten nur heimlich ihrem Glauben nachzugehen.

POLITISIERUNG DER RELIGIONSFRAGE

Nach einer Reihe militärischer Konflikte kehrte Karl V. 1530 erstmals seit 1521 ins Reich zurück, um persönlich einen Reichstag abzuhalten, und lud nach Augsburg. Die Ausschreibung, die die Verhandlungsgegenstände definierte, räumte der Religionsfrage eine prominente Bedeutung ein. Seitens der Protestanten – diese Gruppenbezeichnung trugen die evangelischen Reichsstände infolge eines Protestes während des vorangehenden Reichstages in Speyer 1529, als eine katholische Mehrheit versucht hatte, das Wormser Edikt zu bekräftigen und die reformatorische Entwicklung ins Unrecht zu setzen – wurde zunächst damit gerechnet, dass die Situation offen sei und der Kaiser eine unvoreingenommene Anhörung bei-

der Parteien anstreben werde. Doch in Augsburg stellte sich bald heraus, dass es aus Sicht des Kaisers keine Alternative zur Rückkehr zur römischen Kirche gab. Er hielt an dem altrömischen Grundsatz fest, wonach nur eine einheitliche Religion ein Gemeinwesen zu integrieren vermag, und wollte die Einheit des Reiches wieder herstellen, das am religiösen Konflikt zu zerbrechen drohte.

Dies nötigte die Protestanten dazu, ihre Glaubensauffassung in Gestalt eines Bekenntnisses zu formulieren. Die maßgebliche Arbeit an diesem Dokument, das als Augsburger Bekenntnis (*Confessio Augustana*) zur wichtigsten Lehrnorm in die Geschichte der reformatorischen Bekenntnisbildung eingehen sollte, leistete der humanistisch geprägte Wittenberger Theologe Philipp Melancthon. Luther war die Teilnahme am Reichstag verwehrt; er verbrachte die entsprechende Zeit auf der Coburg, dem südlichsten Vorposten seines kursächsischen Landesherrn. So war die *Confessio Augustana* denn auch von einer irenischen, verständigungsorientierten Tendenz bestimmt und verzichtete auf die etwa für Luther bei eigenen Bekenntnisformulierungen typische Schärfe. Melancthon hob hervor, dass die evangelische Lehre mit der Heiligen Schrift und den altkirchlichen Lehrentscheidungen zur Trinitätslehre, zu den beiden Naturen Christi und zur Erbsünde übereinstimme. Sie ziele lediglich auf die Abschaffung problematischer Entwicklungen der jüngeren Tradition wie etwa der Wallfahrten, des Pflichtzölibats und der politischen Funktionalisierung des Bischofsamtes. Von einer markanten Distanzierung vom Papstamt, vom Ablass und anderen kritischen Themen sah die konsensorientierte Bekenntnisschrift um der Vermittlung willen ab.

Unterzeichnet wurde die *Confessio Augustana* von jenen protestantischen Reichsständen, die die Abendmahlslehre Zwinglis und der oberdeutschen Theologen um Bucer nicht teilten; letztere legten in Augsburg eigene Bekenntnisse vor, denen aber eine größere Wirkung versagt blieb. Die *Confessio Augustana* wurde am 25. Juni 1530 vor dem Reichstag verlesen und dem Kaiser übergeben. Doch dieser ließ sie durch eine katholische Theologenkommission widerlegen und forderte, dass die Protestanten zum Gehorsam unter die Kirche des Papstes zurückkehrten. Das somit bestätigte Wormser Edikt wurde wieder in Kraft gesetzt, woraufhin sich die protestantischen Stände

unter der Führung von Kursachsen und Hessen zu einem militärisch-politischen Bündnis zusammenschlossen, dem sogenannten Schmalkaldischen Bund. Basis für die Mitgliedschaft bildete die Anerkennung der *Confessio Augustana*. Nach dem Augsburger Reichstag 1530 war die Religionsfrage fortan vor allem eine Angelegenheit der Politik.

Der Kaiser, der im Krieg gegen das Osmanische Reich der Unterstützung der evangelischen Stände bedurfte, war zunächst weiterhin zu Kompromissen genötigt und setzte im Rahmen von „Friedständen“ für jeweils auf einige Jahre befristete Perioden die Gültigkeit des Wormser Edikts aus und überließ das im Kontext der territorialen, regionalen oder lokalen Reformationen eingezogene Kirchengut (Säkularisationen) vorerst den weltlichen Obrigkeiten. Erst zu Beginn der 1540er Jahre wandte sich Karl V. wieder der Lage im Reich zu und versuchte sodann, durch Religionsgespräche unter seiner Ägide theologische Annäherungen zwischen den konfessionellen Konfliktparteien zustande zu bringen. In einigen Lehrfragen gab es Fortschritte, doch blieben die Gespräche letztlich ohne Erfolg. Das nach zähen Abstimmungen zwischen Kaiser und Papst 1545 endlich eröffnete Konzil von Trient leitete eine neue Epoche der katholischen Reform und des Umgangs mit den Protestanten ein. In langen Verhandlungen klärte das Konzil das Verhältnis von Schrift und Tradition, präziserte die Sakramentenlehre, drängte den Bilderkult zurück und schaffte die fiskalischen Missstände im Zusammenhang mit Ablass und Stiftungswesen ab. Außerdem leitete es Reformen des Klerus und straffe Disziplinierungsmaßnahmen ein, so etwa mit der Einführung einer Residenzpflicht für Bischöfe, des Konfessionseides oder des Index der verbotenen Bücher.

Eine dauerhaftere Lösung der Religionsfrage im Reich ergab sich erst 1555. Dieser war eine Phase des besonders intensiven Ringens vorausgegangen: 1547/48 hatte Karl V. den Schmalkaldischen Bund militärisch bezwungen und die evangelischen Stände genötigt, ein Religionsreglement anzunehmen, das mit Ausnahme einiger weniger Elemente wie dem Abendmahl mit Brot und Wein (Laienkelch) und der Priesterehe katholisch war. Dagegen formierte sich unter protestantischen Fürsten und Städten ein Widerstand, der den Kaiser 1553 zur Flucht und seinen Bruder und Statthalter Ferdinand zu Verhandlungen zwang. Diese

führten 1555 zum sogenannten Augsburger Religionsfrieden, mit dem die der *Confessio Augustana* entsprechende Religionsform neben der katholischen auf Dauer reichsrechtlich anerkannt wurde – Reformierte und Täufer waren also vom Augsburger Religionsfrieden ausgeschlossen.

Die jeweiligen Landesherren erhielten das *ius reformandi*, also das Recht zur Einführung der Reformation. Die Bikonfessionalität auf der Ebene des Reiches sicherte die konfessionelle Homogenität der Einzelterritorien, in denen fortan der Grundsatz *cuius regio, eius religio* herrschte (wessen Gebiet, dessen Religion). Von der Konfession ihrer Landesherrn abweichenden Untertanen kam ein Auswanderungsrecht (*ius emigrandi*) bei Eigentumsgarantie zu – das erste individuelle Grundrecht. Der seiner Konfession wegen zur Migration gezwungene Gläubige war Teil der frühneuzeitlichen europäischen Geschichte. Viele derer, die im 17. und 18. Jahrhundert in der „neuen Welt“ ihr Glück suchten, verließen Europa auch aus religiösen Gründen.

MULTIKONFESSIONALITÄT ALS AUSNAHME

Die Verhältnisse in Deutschland waren dadurch geprägt, dass die evangelischen und die katholischen Kräfte sich ungefähr die Waage hielten. Gleichwohl konnte der Augsburger Religionsfrieden eine mit religiösen Motiven legitimierte Gewalt auch in Deutschland nicht definitiv beenden, die von 1618 bis 1648 im Dreißigjährigen Krieg eskalieren sollte. Mit dem in vielerlei Hinsicht zu den Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens zurücklenkenden Westfälischen Frieden von 1648 wurde die Anerkennung der drei Konfessionen römischer Katholizismus, Luthertum und Reformiertentum im Reich sanktioniert.

Mit Blick auf andere europäische Länder blieb die Anerkennung mehrerer Konfessionen innerhalb eines staatlichen Gemeinwesens bis weit ins 18. Jahrhundert hinein die Ausnahme. Auch Frankreich durchlitt über drei Jahrzehnte verheerende Religionskriege; erst im Zuge der Herrschaft des vom Reformiertentum zum römischen Katholizismus konvertierten Bourbonen Heinrich IV. konnte 1598 mit dem Edikt von Nantes ein Toleranzedikt erlassen werden, das den Protestanten gewisse militärische Sicherungsplätze und Existenzgarantien gewährte. In den

Niederlande verband sich der nationale Befreiungskampf gegen die spanische Fremdherrschaft mit einer reformierten Konfessionsidentität; in der niederländischen Gesellschaft spielte sie eine überragende öffentliche Rolle, doch auch andere Konfessionen einschließlich des Täuferturns wurden hier toleriert. Multikonfessionelle Verhältnisse etwa in Böhmen, Ungarn oder Polen hingegen bestanden nur vorübergehend und waren eine Folge starker Adelskräfte und schwacher Monarchien. Mit der herrschaftspolitischen Konsolidierung der jeweiligen Königsmacht hielten dann wieder monokonfessionell-katholische Verhältnisse Einzug. In England, Dänemark-Norwegen und Schweden-Finnland gab es Königsreformationen, die in Anknüpfung an die traditionelle Bischofsverfassung einheitliche kirchliche Strukturen entstehen ließen – lutherische Staatskirchentümer im Norden und ein anglikanisches, der Lehre nach reformiertes, der liturgischen Form nach hingegen katholisiertes Kirchenwesen mit dem Monarchen als *supreme head* an der Spitze in England.

LANGFRISTIGE WIRKUNGEN

Von der Reformation in der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen gingen Wirkungen aus, die in einem langen, gestreckten historischen Prozess dazu beitrugen, dass das lateineuropäische Mittelalter nach und nach in die Neuzeit überging – wobei angesichts weiterer Faktoren wie dem Buchdruck, rationalen Prägungen der mittelalterlichen Universitätskultur, Renaissance und Humanismus, der geografischen Expansion Europas, naturwissenschaftlichen Entdeckungen oder dem Kapitalismus ein monokausales, allein auf die Reformation zurückgreifendes Erklärungsmodell unsachgemäß wäre.

Die wichtigste Wirkung der Reformation in diesem komplexen Gefüge des historischen Übergangs bestand zunächst darin, dass sie viele aus der römisch-katholischen Tradition erwachsene Bindungen und Verpflichtungen religiös-praktischer Art beendete, den weltlichen Obrigkeiten durch das kanonische Recht auferlegte Beschränkungen beseitigte und damit Zugriffsmöglichkeiten auf das Kirchenwesen eröffnete, die in der vorangehenden Kirchengeschichte undenkbar gewesen waren.

Die Pluralisierung der lateineuropäischen Christentumskultur, die mit der Reformation ein-

setzte, begünstigte die religiöse Konkurrenz und intensivierte die religiöse Bildung der Gläubigen, die nun in Glaubensfragen auskunftsfähiger sein mussten als zuvor. Die in protestantischen Kreisen geförderte volkssprachliche religiöse Lektüre vor allem der Bibel wirkte sich mittelbar auch auf die gesellschaftlichen Verhältnisse aus, insbesondere auf die allgemeine Bildung. Auch wenn volkssprachliche Bibeln noch lange auf dem Index der verbotenen Bücher standen, zog der Katholizismus freilich vielfach nach, und die seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gegründeten Jesuitengymnasien waren dem höheren Schulwesen in evangelischen Städten keineswegs unterlegen. Die wachsende Bildung förderte langfristig das gesellschaftlich-politische Partizipationsbedürfnis der Menschen. In Nordamerika, wohin besonders Protestanten aus den Dissidentenmilieus migrierten, konnten sich diese nachreformatorischen lateineuropäischen Dispositionen zunächst unmittelbarer als Impulse zur Förderung der Demokratie, der Toleranz und der Menschenrechte auswirken als in Europa selbst, wo „mittelalterliche“ ständische Vorprägungen bestanden.

Die Gewissensfreiheit des Einzelnen, die Vorstellung einer grundsätzlichen Gleichheit und Gleichwertigkeit der Menschen sowie die daraus erwachsende Idee eines wechselseitigen Respekts, einer toleranten Anerkennung von Differenz, sind mittelbare Folgen eines in den religiösen Vorstellungen der Reformation angelegten Wertesystems, das nach und nach in die kulturellen und rechtlichen Traditionen der westlichen Zivilisation eindrang.

Die Reformation hat den Einzelnen in seinem unvertretbar persönlichen Gottesverhältnis gefördert und gefordert. Den Reformatoren, allen voran Luther, ging es entscheidend darum, dass Christus als *mein* Erlöser erkannt und geglaubt, die Gnade Gottes *mir* gilt, die Bibel als *mein* Heilswort gehört und in *meinem* Glauben persönlich angeeignet wird. Diese Individualisierung des Menschen in Bezug auf sein Verhältnis zu Gott dürfte mittelbar auch gesellschaftliche Individualisierungsprozesse begünstigt haben, die für die westliche Moderne charakteristisch geworden sind und sie bis heute prägen.

THOMAS KAUFMANN

ist Professor für Kirchengeschichte an der Georg-August-Universität Göttingen.

thomas.kaufmann@theologie.uni-goettingen.de

KLEINE HISTORIOGRAFIEGESCHICHTE DER REFORMATION

Luise Schorn-Schütte

Seit fast 500 Jahren wird die Geschichte „der“ Reformation geschrieben, umgeschrieben, fortgeschrieben. Die Zeitbindungen dieser Darstellungen sind unbestreitbar. Der Erkenntnishorizont jeder Generation führt zu stets neuen Nuancen des vermeintlich vollständig rekonstruierbaren historischen Prozesses. Eine abschließende Darstellung des „eigentlichen“ reformatorischen Geschehens kann es also nicht geben. Zugleich löst sich die Geschichte der Reformation damit nicht in lauter Einzelereignisse auf. Vielmehr wird in den Wandlungen des Bildes von der Reformation ein roter Faden darin sichtbar, dass stets nach einem die Ereignisse bündelnden Proprium gesucht wurde.

EPOCHENBEGRIFF

Mit Beginn der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung verwies der Berliner Historiker Leopold von Ranke (1795–1886) auf die Bedeutung der Wechselwirkung zwischen politischer und religiöser Entwicklung im 16. Jahrhundert und benannte sie als Charakteristikum der Reformationszeit (1517–1555) als eigenständige Epoche der Geschichte. In seiner „Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation“ von 1839 charakterisierte er die Reformation erstmals auch als nationales Ereignis, als prägend für die deutsche Geschichte. Die Spannung zwischen Reich und Territorien, in die die Reformation eingebunden war, wurde für Ranke zu einer zentralen Verständnisachse, die auch für seine Gegenwart erklärende Kraft entfaltete. Das Wesen der von Luther ausgelösten reformatorischen Bewegung habe darin gelegen, dass sie den nationalen Kern zum Bewusstsein brachte, der die Deutschen jenseits von äußerer Einflussnahme (Kaiser und Papst) und territorialer Kleinstaaterei zusammenzuführen vermochte.

Im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert wurde der epochenprägende Charakter der Reformation als feste Deutungsgröße eng verbun-

den mit der Rolle, die der reformatorischen Bewegung für die Herausbildung des modernen Staates zugeschrieben wurde. Im Kontext des 400. Geburtstages Martin Luthers 1883 positionierten sich zwei führende Historiker inhaltlich und methodisch in diesem Sinne: Max Lenz (1850–1932) und Erich Marcks (1861–1938). In ausdrücklicher Absetzung von ihrem nationalliberalen Kollegen Heinrich von Treitschke (1834–1896), der in seiner Luthergedenkrede vor dem Hintergrund des Kulturkampfes die Reformation ausdrücklich als nationale Befreiungstat charakterisierte, betonten beide die Notwendigkeit der Unparteilichkeit historischer Forschung. Dazu beriefen sie sich im methodischen Verfahren auf Ranke („Ranke-renaissance“), ohne aber inhaltlich nur dessen Epigonen zu sein. Denn anders als Ranke betrachteten sie nicht mehr die „religiöse Verankerung der leitenden Tendenzen und Ideen eines Zeitalters“⁰¹ als Deutungskategorie historischen Forschens, sondern die Entwicklung des nationalen Staates aus der Spannung zwischen Macht- und Kulturstaat. Für beide blieb darin die zeitgenössische Erfahrung des Kulturkampfes zutiefst prägend. So ging es Lenz in seiner Lutherbiografie von 1897 darum, den protestantischen Wesenszug des Kaiserreiches im öffentlichen Bewusstsein so fest wie irgend möglich zu verankern, um die innenpolitische Strömung des Ultramontanismus (Romfreundlichkeit im Katholizismus) zu bannen, die in seinen Augen die nationale Einheit bedrohte. Unter diesem Blickwinkel ergab sich für ihn eine auffallende Ähnlichkeit der Entwicklungen im 16. und 19. Jahrhundert – die Reformation erhielt einen legitimen Gegenwartsbezug.

Die Instrumentalisierung der Reformation für aktuelle Gesellschaftskonflikte erschien dieser Generation von Historikern methodisch nicht als fragwürdig. Reformation und Staatsbildung gehörten aufs Engste zusammen, deren Verzahnung war identisch mit dem Übergang zur Moderne. An dieser Interpretation hielten zahlreiche Wis-

senschaftler über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus fest. Was sich änderte, waren die Kontexte der Wahrnehmung. Eine der prägenden Persönlichkeiten, die für die Fortführung der Deutungstraditionen stand, war der Freiburger Historiker Gerhard Ritter (1888–1967). Die Reformation charakterisierte er als Epochenwende mit nunmehr europa- und universalgeschichtlichen Konsequenzen. Sie habe „das geistige und politische Schicksal des ganzen Abendlandes“ verändert.⁰² Für das historische Verständnis des 20. Jahrhunderts blieb, so Ritter, die Modernität der Reformation bestehen, sie bezog sich aber nun nicht mehr nur auf die deutsche Nation, sondern auf eine geografisch-kulturelle Einheit, die als Folge des Zweiten Weltkrieges den nordamerikanisch-westeuropäischen Raum umfasste.⁰³

In den ausgehenden 1950er Jahren begann sich die dominante Interpretation der Reformation als Epochenzäsur langsam zu differenzieren. Dies war nicht zuletzt die Resonanz auf eine sich international und interkonfessionell öffnende Kommunikation unter (Kirchen-)Historikern. Erich Hassinger (1907–1992), Ritters Nachfolger in Freiburg, formulierte eine Zwischenposition, indem er die Zeitspanne zwischen 1300 und 1600 in seinem gleichnamigen Werk von 1959 als „Werden des neuzeitlichen Europa“ beschrieb, in der dennoch die Reformation zu einer bedeutenden Veränderung beigetragen habe, wenn auch zu keiner „bis in die letzten Tiefen reichende[n] Veränderung im Abendland“.⁰⁴ Als einer der ersten deutschsprachigen Historiker versuchte er damit, die strukturgeschichtlichen Strömungen der 1960er Jahre aus Frankreich mit der nationalen Gewichtung der Reformation durch die deutschsprachige Forschung zusammenzuführen.

PROTESTANTISCHE KIRCHENGESCHICHTLICHE DEUTUNG

Die Vorstellung, dass die Reformation das Mittelalter und damit die Autoritätsgläubigkeit des Einzelnen überwunden habe, sodass sich der

01 Rüdiger vom Bruch, Max Lenz, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 14, Berlin 1985, S. 232.

02 Gerhard Ritter, Vorwort, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 35/1938, S. 6.

03 Vgl. ders., *Europa und die deutsche Frage*, München 1948.

04 Erich Hassinger, *Die weltgeschichtliche Stellung des 16. Jahrhunderts*, in: *Geschichte und Wissenschaft im Unterricht* 2/1951, S. 705–718, hier S. 713.

Aufbruch in die Neuzeit zielgerichtet habe vollziehen können, prägte lange das Selbstverständnis der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung. Im Kaiserreich verband sich damit auch die Hoffnung auf Überwindung einer Krise der protestantischen Frömmigkeit. Unter anderem deshalb dominierte die Frage nach der Bedeutung der Reformation für die Gegenwart.

Scharfe Kritik an dieser Engführung des Blickwinkels kam zu Beginn des 20. Jahrhunderts aus den eigenen Reihen vonseiten des Berliner Theologen und Religionssoziologen Ernst Troeltsch (1865–1923). Anders als die bis dahin dominante Forschung befasste er sich intensiv mit den sozialen Aspekten der Reformation. Dazu gehörte nicht zuletzt die Erforschung sogenannter „Außenseiter der Reformation“ wie die Täufer und Spiritualisten. Aus diesen unterschiedlichen Gruppen sei, so Troeltsch, die reformatorische Bewegung entstanden, sie sei eingebunden gewesen in eine spätmittelalterliche Autoritätskultur, die „auf dem Glauben an eine absolute und unmittelbar göttliche Offenbarung (...) in der Erlösungs- und Erziehungsanstalt der Kirche beruht“.⁰⁵ Zwar sei die autoritäre Einheitskultur des Mittelalters durch die Reformation aufgelöst, in einem neuzeitfähigen Sinn aber durch den Calvinismus weitergeführt worden, da er die Merkmale der Entkoppelung von Kirche und Welt, von Religion und Politik in Gestalt der Anerkennung von Gewissens- und Glaubensfreiheit auch für jedes Individuum habe aufweisen können. Das Luthertum ebenso wie der vom Tridentinum geprägte Katholizismus seien der Einheitskultur dadurch verbunden geblieben, dass sie, wenn auch nur für einen begrenzten Wirkraum, die Verzahnung von Staat und Kirche erneut vertieften. Damit hätten sie sich der Entwicklung zur modernen Welt widersetzt und seien einen eigenen, im Falle des Luthertums spezifisch deutschen Weg gegangen.

Die deutsche Moderne habe deshalb, so Troeltsch, erst mit der aufklärerischen Forderung nach Gewissensfreiheit begonnen, die im Ergebnis auf die Trennung von Religion und Politik gezielt habe. Was für die Reformation insgesamt gelte, treffe erst recht auf Luther zu. Mit seinen politischen Ordnungsvorstellungen sei er dem spätmittelalterlichen patriarchalisch-ständischen Denken zutiefst verhaftet geblieben. Das sei auf seine

05 Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München–Berlin 1906, S. 9.

„weltindifferente“ Ethik zurückzuführen, „die vom einzelnen Christen nur den Glauben und die unmittelbare Nächstenliebe forderte, die Dinge der Welt aber ihren eigenen Gesetzen, d. h. einem rein positivistisch verstandenen Naturrecht der Macht überlässt“. ⁰⁶ Hier liege die Wurzel für Luthers „doppelte Moral“, die den Gegensatz von politischem Handeln und privatem Glauben in den einzelnen Christen hineinverlege.

Mit dieser Deutung war Troeltsch Teil eines zeitgenössischen internationalen „Denkkollektivs“ aus Soziologen, Juristen, Historikern, Geografen und Nationalökonomern, denen es um eine methodisch nachvollziehbare Festlegung für den Beginn der Moderne ging. So verortete etwa der Berliner Jurist Georg Jellinek (1851–1911) den Ursprung der Menschen- und Bürgerrechte im Ringen um die Religionsfreiheit des 16. Jahrhunderts, die zwar mit der reformatorischen Bewegung begonnen habe, sich dann aber vor allem in den calvinistischen Niederlanden und Frankreich identifizieren lasse. Im Zusammenhang von Calvinismus und Demokratie liege der Ursprung der Moderne. Methodisch vergleichbar ließ auch der Soziologe Max Weber (1864–1920) in der Verzahnung von protestantischer Ethik und Kapitalismus im 16. Jahrhundert die Moderne beginnen. ⁰⁷

Diese Debatten waren kein Beitrag zur Kirchengeschichtsschreibung im engeren Sinne, sie belegen aber die Relevanz der Reformation für die Fragestellungen, die die noch jungen Disziplinen der Soziologie und Kulturgeschichte seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts bewegten. Die Behauptung einer wesenhaften Verzahnung von theologischer Aussage und Herrschaftsordnung und dementsprechend von Luthertum und Untertanengeist (Troeltsch) entstand in diesem Forschungskontext. Diese These wurde zwar bereits von zeitgenössischen Forschern kritisiert. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aber wurden ihre Annahmen aus verschiedenen Perspektiven grundsätzlich infrage gestellt, etwa durch den Nachweis, dass es sowohl im europäischen Luthertum als auch im Katholizismus theologische Begründungen für ein Recht auf Widerstand gegen

eine ungerechte Obrigkeit gegeben habe. ⁰⁸ In der gegenwärtigen Forschung gelten sowohl die Weber-These als auch die besondere Neuzeitfähigkeit des Protestantismus als relativiert, gar widerlegt. Die Wirkmächtigkeit beider Mythen hat dies aber kaum beeinträchtigt. ⁰⁹

Troeltschs Lutherdeutung stieß im zeitgenössischen Luthertum auf überwiegend vehemente Kritik, widersprach er doch damit dessen Interpretation der Reformation als Beginn der protestantischen Moderne. Troeltsch ging es mit seiner Deutung nicht mehr um den Nachweis der Legitimität der nationalen Einheit des Kaiserreiches. Ihm lag vielmehr an einer Erneuerung des zeitgenössischen Protestantismus im Sinne einer Hinwendung zu seinen frömmigkeitsbezogenen und gemeindechristlichen Wurzeln. Ablehnung kam nicht nur vonseiten der konservativen Protestanten in Gestalt des Berliner Theologen Reinhold Seeberg (1859–1935), sondern auch der liberalen in Gestalt des Berliner Theologieprofessors Karl Holl (1866–1926). Damit begann die kirchengeschichtliche Neuorientierung der „Lutherrenaissance“.

In einer Gedenkrede zum „Lutherjahr“ 1917 untersuchte Holl die Gestalt des Reformators und wandte sich auch den reformatorischen Bewegungen unter der methodischen Prämisse zu, dass diese und Luther selbst nur unter den eigenen zeitgenössischen Rahmenbedingungen charakterisiert werden können. ¹⁰ Dies war für die kirchengeschichtliche Forschung ein durchaus neuer Zugang, er war aber auch Ursache für einen strikt auf theologische Dimensionen konzentrierten Reformationsbegriff, der lange gültig blieb. Holls Abgrenzung von Troeltsch geschah über zwei Linien: *Erstens* betonte er den neuartigen Charakter nicht nur der Frömmigkeit des Reformators, sondern auch der reformatorischen Bewegung, wodurch beide dem Mittelalter enthoben seien. *Zweitens* betonte er die Einheit der reformatorischen Ethik, die auf dem Liebesgebot beruhe und die Welt zu durchdringen suche. Sowohl das individuelle Handeln des Christen als auch sein Wirken in die Welt seien im Liebesge-

⁰⁶ Zit. nach Heinrich Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Göttingen 1970², S. 108.

⁰⁷ Mehr zu den Debatten innerhalb des „Denkkollektivs“ bei Wolfgang Neugebauer, Otto Hintze, *Denkräume und Sozialwelten eines Historikers in der Globalisierung 1861–1940*, Paderborn 1916, S. 105–160.

⁰⁸ Siehe etwa Robert von Friedeburg, *Luther's Legacy*, Cambridge 2016; Wolfgang Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung?*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 68/1977, S. 226–252.

⁰⁹ Siehe dazu Stefan Ehrenpreis/Ute Lotz-Heumann, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt 2002, S. 20f.; Luise Schorn-Schütte, *Die Reformation*, München 2015⁶, S. 102–106.

¹⁰ Vgl. Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Luther*, Tübingen 1921.

bot Gottes begründet. Damit führte er einen ernst zu nehmenden Angriff auf Troeltschs Vorwurf der „doppelten Moral“ in der lutherischen Theologie.

Trotz des strikt auf Luther konzentrierten Reformationsbegriffs bei Holl fand eine Rückkehr zur nationalen Einbindung des Reformationsgedächtnisses im Sinne Treitschkes oder auch der Historiker der „Rankerennaissance“ nicht statt. Zwar betonte Holl wie fast alle Zeitgenossen, dass das Luthertum für das deutsche Staatswesen integrierende Kraft besitze. Diese aber sah er in der gemeindezentrierten volkikirchlichen Tradition, die Luther mit seinem reformatorischen Aufbruch begründet habe. Damit argumentierte Holl ausdrücklich gegen jene Auffassungen, die die politische Ordnung des lutherischen Protestantismus stets mit der Obrigkeitskirche gleichsetzten.

Die protestantische Kirchengeschichtsschreibung der Zwischenkriegszeit hat an diesen Positionen keine wesentlichen Änderungen vorgenommen. Eine Lösung von der lutherzentrierten Arbeit und Hinwendung zur Epochendiskussion, die die Profanhistoriker intensiv führten, setzte erst nach 1945 ein. Forschungsprägend war hier gewiss die Studie „Reichsstadt und Reformation“ des Göttinger Historikers Bernd Moeller von 1962. Die Frage, warum die reformatorische Theologie gerade im Stadtbürgertum des 16. Jahrhunderts eine so beeindruckende Resonanz fand, war neu, weil sie den Blick auf die Verzahnung von politischer Ordnung und reformtheologischer Kernaussage als frühneuzeitpezifisches Phänomen bezeichnete und sie nicht mehr als wesenhaft beschrieb. Mit der Charakterisierung der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Stadt als „*corpus christianum* im Kleinen“ fasste Moeller seine kontextbezogene These prägnant zusammen. Kirchengemeinde und Bürgergemeinde waren identisch, das Teilhaberecht des Bürgers an der genossenschaftlichen Ordnung der Stadt entsprach dem gemeindechristlichen Verständnis der reformatorischen Theologie Luthers, das ohne klerikale Vermittlungsinstanzen *sola fide*, *sola gratia* (allein durch den Glauben, allein durch die Gnade) auskam. Die Kritik an dieser als „harmonisierend“ beschriebenen Deutung der stadtbürgerlichen Realität des 16. Jahrhunderts kam besonders scharf vonseiten der angelsächsischen Forschung.¹¹

¹¹ Vgl. u. a. Thomas Brady, *Zwischen Gott und Mammon. Protestantische Politik und deutsche Reformation*, Berlin 1996; Robert Scribner, *For the Sake of a Simple Folk*, Wotton-under-Edge 1981.

Damit war auch die kirchenhistorische Reformationsforschung in der international dominant werdenden Sozialgeschichtsschreibung der ausgehenden 1960er und 1970er Jahre angekommen. Dieses Forschungsinteresse war nicht zuletzt eine Antwort auf die zeitgleich in Ostmitteleuropa herrschende orthodox-marxistische Geschichtsforschung. Für die Debatten erwiesen sich die neue Vielfalt der Perspektiven und die methodische Konkurrenz als förderlich. Allerdings wurde rasch die Sorge der Kirchenhistoriker vor dem Verlust des theologischen Kerns des reformatorischen Geschehens laut: „Plakativ zusammengefasst wird jeweils das Geschehen der Reformation mit einem anderen *sola* gekoppelt, einem jeweils wechselnden Postulat nachgeordnet: Ohne Reich und Fürsten keine Reformation. Ohne soziale Krise keine Reformation. Ohne Stadt keine Reformation. Selbstverständlich muß dementsprechend wieder Grundverständnis werden: Ohne Reformatoren keine Reformation.“¹²

Damit war das methodische Dauerthema der Reformationsforschung des 20. und 21. Jahrhunderts angeschlagen: Die strenge Kontextualisierung der reformatorischen Bewegung zeigt, dass jede Generation beansprucht, ihr eigenes Reformationsbild zu schreiben. Für die Historiker ist dies eine Grundeinsicht des Historismus, die Kirchenhistoriker aber beharren darauf zu fragen, was den Kern des reformatorischen Geschehens als epochenübergreifendes Phänomen ausmacht. Die Debatte um die Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zum 500-jährigen Jubiläum 2017 kreist exakt um diese Frage.¹³

KATHOLISCHE PERSPEKTIVE

Die Erforschung der Reformation aus der Sicht des Katholizismus war lange fast ausschließlich eine Domäne der katholischen Kirchengeschichtsschreibung. Das änderte sich erst Mitte des 20. Jahrhunderts. Der protestantischen Forschung vergleichbar konzentrierte man sich zunächst auf die Person Luthers, dessen Bild durch die zeitgenössischen negativen Wertungen des Johann Cochläus (1479–1552) stark verzerrt war. Erschwert wurde eine objektivere Bewertung des Reformators auch dadurch, dass die Mehrzahl der katholischen Laien und der Klerus durch die „kleindeutsche Lösung“ der Frage der staatlichen Organisation Deutschlands nach

¹² Heiko A. Oberman, *Die Reformation*, Göttingen 1986, S. 21.

¹³ Vgl. EKD (Hrsg.), *Rechtfertigung und Freiheit*, Gütersloh 2015⁴.

dem Krieg gegen Frankreich 1870/71 aufgrund der preußisch-protestantischen Dominanz konfessionell ausgegrenzt waren. Ihre Reserviertheit gegenüber dem neuen Staat änderte sich in der Kulturkampfatmosphäre der 1890er Jahre keineswegs. Die Forschungen zur Geschichte der Reformation sind ein getreues Abbild dieser Spannungen. Zum katholischen Historiker der Reformation wurde Johannes Janssen (1829–1891), der mit seiner achtbändigen „Geschichte des deutschen Volkes“ eine vielgelesene Darstellung auch des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit vorlegte. Die Reformation erschien darin als Kontinuitätsbruch mit negativen Zügen: Der Niedergang des Alten Reiches und der Aufstieg der Territorialfürsten seien beschleunigt worden, doch habe die spaltende und zerstörerische Wirkung der reformatorischen Bewegung die spätmittelalterliche geistig-kulturelle Blüte beendet; Luther sei ein Ketzer und verantwortlich für den sozialpolitischen Aufruhr nach 1517.

Janssens Darstellung traf auf erbitterte Kritik durch die protestantische Reformationsgeschichtsschreibung. Seine methodisch interessanten Ansätze zur Berücksichtigung frömmigkeits- und sozialgeschichtlicher Überlieferung wurden vollständig verkannt. Auch die Bewertung der Folgen der Reformation, die für Janssen als entwicklungs-hemmende Teilung der deutschen kirchlichen Kultur erschien, wertet die Forschung heute, anders als seine Zeitgenossen, als bedenkenswert. Das gilt im Übrigen auch für die Ergebnisse der viel gelesenen katholischen Lutherdarstellungen durch den Dominikaner Heinrich Denifle (1844–1905) und den Jesuiten Hartman Grisar (1845–1932),¹⁴ deren Fragen nach der mittelalterlichen Prägung der Theologie Luthers und seiner Verwurzelung in den Traditionen der römischen Kirche in den vergangenen Jahren wieder intensiv diskutiert werden.

Die polemischen, kirchenpolitisch legitimierten Verurteilungen durch beide Seiten endeten erst ab den 1930er Jahren mit den Arbeiten der Bonner Theologen Hubert Jedin (1900–1980) und Joseph Lortz (1887–1975).¹⁵ Luthers Anliegen wurde als ein vor allem geistliches anerkannt, das im Kern dem ursprünglich katholischen Gottesver-

ständnis entsprochen habe. Das protestantische Epochenmodell einer kreativen Reformation, die durch eine reaktive Gegenreformation abgelöst worden sei, differenzierte Jedin mithilfe neuer Begrifflichkeit, indem er von „katholischer Reform“ sprach. Die im Protestantismus viel diskutierte Neuzeitfähigkeit der Reformation wurde auf diesem Weg aus ihrer Exklusivität herausgelöst, die Verzahnung von Religion und Politik als konfessionsübergreifend diskutiert. Damit wurde eine auch methodisch wichtige Reflexion über die Konfessionsgrenzen hinweg möglich, die als Parallelität konfessioneller Verfestigungen seit den 1980er Jahren wechselseitig anerkannt wird.¹⁶ Im „Lutherjahr“ 1983 zeigten sich solche Gemeinsamkeiten auch in der Teilnahme der katholischen Seite an den Feierlichkeiten etwa in Worms, die sich auch beim Reformationsjubiläum 2017 fortsetzt.

MARXISTISCHE INTERPRETATION

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert hielt vor allem auch das Deutungsmuster der Reformation als „frühbürgerliche Revolution“ die Forschung beständig in Bewegung. Die Fülle der durch die marxistische Herausforderung entstandenen Einzelforschungen hat den Kenntnisstand zur sozialen, wirtschaftlichen und theologischen Basis der Reformation erheblich gestärkt. Die Diskussion verschiedener Phasenmodelle, die im Laufe der Differenzierung des Konzepts vorgelegt wurden (etwa Volksreformation contra Fürstenreformation) hat den Blick für den Wandel von Trägergruppen und die unterschiedliche Intensität der Rezeption des theologischen Kernanliegens geschärft. Doch ist das Konzept der „frühbürgerlichen Revolution“ Teil des universalistischen Geschichtsverständnisses des Historischen Materialismus, der sich als Weltanschauung versteht und eine begrenzte Diskussionsbereitschaft aufbringt. Für den heutigen Betrachter des Deutungsmusters wird deutlich, dass es bemerkenswert klare Zeitbindungen der verschiedenen Varianten des Konzepts gab. Die Diskussion unter den beteiligten Historikern, die sich zunächst als innerwissenschaftliche Differenzierung darstellte, erweist sich als Anpassungsleistung an Sachzwänge, die durch die politischen Vorgaben in der DDR produziert wurden.

Ausgangspunkt zur Bewertung von Reformation und Bauernkrieg als Elemente der weltge-

¹⁴ Vgl. Heinrich Denifle, *Luther und das Luthertum in der ersten Entwicklung*, 2 Bde., Mainz 1904–1909; Hartman Grisar, *Luther*, 3 Bde., Freiburg/Br. 1924/25³.

¹⁵ Vgl. Hubert Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation*, Luzern 1946; Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 2 Bde., Freiburg/Br. 1939.

¹⁶ Vgl. Reinhard (Anm. 8).

schichtlichen Phase des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus, die sich in krisenhaften Zuspitzungen äußerte, waren die „Klassiker“ des Historischen Materialismus, Karl Marx (1818–1883) und Friedrich Engels (1820–1895); insbesondere Engels' Arbeit „Der deutsche Bauernkrieg“ von 1870 prägte das marxistische Bild von Luther und der Reformation. Marx und Engels betrachteten die deutsche Geschichte generell als eine „fortlaufende Misere“,¹⁷ Bauernkrieg und Reformation gehörten in ihrem Scheitern in diese Linie hinein. Luther wurde als Ursache für das Misslingen identifiziert und entsprechend vernichtend beurteilt. Zwar habe er mit der Übersetzung der Bibel den revolutionären Bauern und „Plebejern“ ein „mächtiges Werkzeug in die Hand gegeben.“ Doch sei er im Laufe der Reformation ein „Fürstendiener“, ein „Tellerlecker der absoluten Monarchie“ und ein „Verräter an den Bauern“ geworden, deren Forderungen am klarsten durch Thomas Müntzer artikuliert worden seien.¹⁸ In späteren Äußerungen von Engels deutete sich das Formationskonzept des Historischen Materialismus an: Die Reformation als bürgerlich-theologische Revolution sei in ihrer ersten Phase positiv zu bewerten, weil sie die Kraft des Feudalismus zu zersetzen begonnen und damit den Übergang zur nächsten Gesellschaftsformation, dem Kapitalismus, eingeleitet habe.

Diese Grundthemen der marxistischen Reformations- und Lutherdeutung entfalteten sich nach dem Zweiten Weltkrieg insbesondere in der DDR. Aus der Gesamtschau auf 40 Jahre sozialistische Staatlichkeit und darin eingebundene Geschichtswissenschaft zeigt sich: Die Reformationsdeutung und die Luthermemoria sind ein fast makelloser Spiegel des sich wandelnden Verhältnisses der politischen Führung der DDR zu Begriff und Phänomen der deutschen Nation. Die drei Phasen, die sich grob unterscheiden lassen, sind den jeweils veränderten Bedingungen der staatlich-nationalen Identitätssuche zuzuordnen.

In der *ersten*, „antifaschistisch-demokratischen“ Phase besaß das von Engels skizzierte Bild unveränderte Gültigkeit. Ab Beginn der 1960er Jahre veränderte sich die Reformations- und Lutherforschung im Zuge der Wendung zur nationalen Geschichtsschreibung: In dieser *zweiten* Phase wurde die unter Luthers Assistenz vollzogene

„Fürstenreformation“ der „Volksreformation“ gegenübergestellt, die Thomas Müntzer angeführt habe. Die Einheit von Reformation und Bauernkrieg habe zur frühbürgerlichen Revolution geführt, die als Aufbruch der noch nicht ganz ausgereiften und deshalb „frühbürgerlichen“ Kräfte etwa in den Städten und im Bergbau stattgefunden habe. Das aber galt nur für Deutschland. Mit dieser Interpretation vollzog sich eine sichtbare Veränderung gegenüber der Darstellung aus der ersten Phase: Sie betonte die nationale deutsche Komponente im historischen Prozess und ordnete Luthers reformatorisches Handeln in einen Traditionszusammenhang ein, der als positiv gelten konnte. Die subjektive Tat eines Einzelnen habe „objektiv fortschrittliche“ Konsequenzen gehabt. Die *dritte* Phase begann um 1970, als sich in der Politik der Abgrenzung der DDR die „Nation neuen Typs“ etablierte. Für die Historiker führte dies zur Veränderung ihres Verhältnisses zur Nationalgeschichte mit Konsequenzen auch für die Bewertung der reformatorischen Bewegung und der Person Luthers. Reformation und Bauernkrieg blieben in ihrer engen Verbindung zwar spezifisch deutsche Phänomene, ihre Wirkungen aber auf den Calvinismus und damit auf die europäische Geschichte seien nicht zu leugnen. Die frühbürgerliche Revolution verlor ihren nationalen Charakter, sie wurde zur „welthistorischen Etappe“, die zudem nicht sogleich wieder gescheitert sei. In dieser Linie erhielt auch Luther eine neuerlich positive Bewertung – das „Lutherjahr“ 1983 wurde gerade auch in der DDR aufwendig gefeiert.¹⁹

HERAUSFORDERUNG KONTEXTUALISIERUNG

Seit den ausgehenden 1980er Jahren traten die sozialwirtschaftlichen Aspekte der Reformation zugunsten neuer Schwerpunkte in den Hintergrund. Gerade die intensive Auseinandersetzung mit der marxistischen Geschichtsschreibung, die nach 1989 an Bedeutung verlor, hatte die Grenzen des interessenfunktionalen Interpretationsmodells aufgezeigt. Es mehrten sich solche Arbeiten, die die mentalen Seiten entweder von Beteiligten oder von Abläufen

¹⁷ Jan-Hermann Brinks, Die DDR-Geschichtswissenschaft auf dem Weg zur deutschen Einheit, Frankfurt/M. 1992, S. 31.

¹⁸ Ebd., S. 33f.

¹⁹ Der Konstruktionscharakter dieser marxistischen Reformationsdeutung wurde von einem der Beteiligten skizziert: Günther Vogler, Marx, Engels und die Konzeption einer frühbürgerlichen Revolution in Deutschland, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 17/1969 (Berlin-Ost), S. 704–717.

des reformatorischen Geschehens in ganz Europa untersuchten,²⁰ wobei deren Einbindung in die soziale Ordnung sich wandelnder Gesellschaften zu den schwierigsten Forschungsaufgaben gehört. Mit Blick auf die Traditionen der 1920er Jahre wird diese Richtung als Kulturgeschichte der Reformation bezeichnet. Zu den für sie wichtigen Werthaltungen oder Denkformen gehören etwa auch die für die Reformation unverzichtbaren genossenschaftlichen Formen politischer Teilhabe. Deren Vermittlung mit der reformatorischen Theologie ist häufig schwer zu belegen. Deshalb entstand an dieser Nahtstelle eine erneut enge Kooperation zwischen Historikern und Theologen.

In einem Streitgespräch zwischen Bernd Moeller, dem seinerzeitigen Erlanger Kirchenhistoriker Berndt Hamm und der Berliner Kirchenhistorikerin Dorothea Wendebourg ging es um die zentrale Frage nach dem theologischen Kern, der die Reformation „im Innersten“ zusammenhält.²¹ Für Wendebourg entsteht dieser erst aus der Sicht der Nachgeborenen, insbesondere der altgläubigen Theologen. Für Hamm und Moeller ist es die Theologie der Rechtfertigungslehre, die Hamm als systemsprengend und insofern im Kern reformatorisch charakterisiert. Wie unterschiedlich selbst in der Frühzeit der reformatorischen Bewegung die theologischen Varianten gewesen sein mögen, könne offen bleiben. Entscheidend sei, dass es diese theologische Sinngebung gegeben habe. Alle weiteren Wirkungen, auch die nicht beabsichtigten, die sich daraus für die nachfolgenden Generationen und ihr Handeln ergaben, müssen auf dieses einigende Prinzip zurückbezogen werden.

Für die zeitgenössische historische Reformationsforschung existiert unter dieser Voraussetzung ein grundsätzliches methodisches Problem. Selbst wenn die reformatorische Kernaussage eine bemerkenswerte Ausstrahlung in politische, rechtliche und soziale Problemfelder des 16. Jahrhunderts hatte, so gilt doch auch für sie, dass sie aus einem zeitgenössischen Kontext, der Frage nach dem gnädigen Gott, entstanden ist. Auch theologische Aussagen unterliegen historischem Wandel. Gerade daraus erhielt Luthers *sola scriptura* (allein durch die Schrift) seine befreiende

Wirkung, wurde doch damit die Kritik an den Dogmen der römischen Kirche legitim. Unter dieser Hypothese kann es keine unmittelbaren Wirkungen der reformatorischen Theologie über Generationen hinweg und in andere geografische Räume hinein geben.²²

So lassen sich manche Entwicklungen seit dem 16. Jahrhundert mittelbar auf Anstöße aus der Reformationszeit zurückführen. Das gilt etwa für die mit der *Sola*-Theologie freigesetzte Unmittelbarkeit des Gläubigen zu seinem Gott, mit deren Hilfe einerseits die Kirchenhierarchie fragwürdig, andererseits eine Individualisierung der Religion beschleunigt und erleichtert wurde.²³ Es gilt aber auch für retardierende Momente, die durch die reformatorische Bewegung begünstigt wurden, sofern sie sich auf ein patriarchalisches Bild gesellschaftlicher Ordnungen beziehen.²⁴ Von einer grundsätzlichen Neuzeitfähigkeit der Reformation ist deshalb in der gegenwärtigen Forschung keine Rede mehr, ebenso wenig davon, dass sie die Entwicklung moderner Staatlichkeit direkt begünstigt oder erleichtert habe.

Die Historisierung der Ereignisabfolgen erscheint als eines der wichtigsten Ergebnisse der Forschung der vergangenen Jahrzehnte. Der Blick auf die Geschichte, für den Wandel und Kontexte entscheidend sind, lassen „Wesensmäßigkeiten“ historischer Entwicklungen fragwürdig erscheinen. Damit öffnet sich manche Debatte des 20. Jahrhunderts erneut, etwa jene über das Gewicht vorreformatorischer Frömmigkeitsformen, über die Kontinuitäten zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit oder über die Frage, ob die Menschenrechte in der reformatorischen Theologie begründet wurden. Dogmatische Deutungen, ob von marxistischen Historikern oder Modernisierungstheoretikern, erleben in der aktuellen Debatte eine Relativierung.

LUISE SCHORN-SCHÜTTE

ist emeritierte Professorin für Neuere Geschichte der Goethe-Universität Frankfurt am Main.
schorn-schuette@em.uni-frankfurt.de

20 Vgl. etwa Bernd Moeller, *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1981.

21 Ders./Berndt Hamm/Dorothea Wendebourg, *Reformations-theorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995.

22 Siehe auch Heinz Schilling, *Luther*, München 2012.

23 Diese Argumentation wird wieder aufgenommen bei Hans Joas, *Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, München 2011; vgl. auch Horst Dreier, *Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates*, Tübingen 2013.

24 Siehe dazu u. a. Lyndal Roper, *Das fromme Haus*, Frankfurt/M.–New York 1995; Ulrika Rublack, *Die Reformation in Europa*, Frankfurt/M. 2003.

REFORMATIONSJUBILÄEN UND LUTHERBILDER

Dorothea Wendebourg

Für die Bewohner der westlichen Welt scheint es keinen natürlicheren Umgang mit bedeutenden Ereignissen und wichtigen Gestalten der Geschichte zu geben als das Jubiläum, die gemeinschaftliche Feier an runden Jahrestagen. So bringt der Kulturbetrieb unaufhörlich Feiern zum Gedächtnis von Entdeckungen und Erfindungen, Schlachten und Revolutionen und so weiter, von Komponisten, Dichtern, Wissenschaftlern, Kirchenmännern, Politikern und anderen hervor. Damit hält er sie als Schlüsselereignisse und Schlüsselfiguren der eigenen Geschichte im kulturellen Gedächtnis der Gesellschaft – und hält sich selbst in Bewegung. Doch der Eindruck, diese Art des Umgangs mit bedeutender Vergangenheit sei selbstverständlich, geradezu naturgegeben, täuscht. Der Brauch, geschichtlicher Ereignisse und Gestalten regelmäßig feierlich zu gedenken, ist selbst eine Hervorbringung der Geschichte, und er ist keine 500 Jahre alt. Er verdankt sich der Reformation.

MUTTER ALLER JUBILÄEN

Erfunden wurde das historische Jubiläum von protestantischen Universitäten, die im 16. Jahrhundert begannen, das Gedächtnis ihrer eigenen Gründung an runden Daten festlich zu begehen. 1617 gelang der bis dahin akademischen und lokalen Praxis der Sprung auf die große gesellschaftliche und internationale Bühne: mit dem ersten Zentenaar von Martin Luthers Thesenanschlag von 1517, dessen Bedeutung als Schlüsselereignis der Reformation sowie der von ihr geprägten Geschichte überhaupt damit fixiert war.⁹¹ Im Wettstreit zweier evangelischer Fürsten, der Kurfürsten von Sachsen und der Pfalz, eines Lutheraners und eines Reformierten, die sich beide durch eine solche Feier als Anführer der Protestanten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation profilieren wollten, wurde der 31. Oktober 1617 beziehungsweise der Sonntag danach zur 100-Jahr-Feier des Beginns der Reformati-

on. Begangen wurde dieses Jubiläum von fast allen evangelischen Ständen des Reiches sowie von den lutherischen Königreichen Dänemark und Schweden. Es war so eindrucklich, dass das Gedächtnis des Thesenanschlags hinfort an vielen Orten alle 100, alle 50, ja schließlich alle 25 Jahre gefeiert wurde. Für andere reformationsgeschichtliche Ereignisse begründete man dieselbe Tradition, so 1630 für die Übergabe des Augsburger Bekenntnisses und 1655 für den Abschluss des Augsburger Religionsfriedens.

Dem Erfolg dieser neuen Form des Feierns und Gedenkens konnte sich auch der konfessionelle Gegner nicht entziehen, ebenso wenig Gruppen, die an nichtkirchliche Ereignisse erinnern wollten. So wurde das Jubiläum zu dem allgegenwärtigen Element des kulturellen Lebens, als das wir es kennen. Insbesondere seit dem 19. Jahrhundert, der Zeit des Historismus, die das Jubiläum ebenso liebte wie das historische Denkmal, fand man überall in der westlichen Welt immer neue Anlässe für festliches historisches Gedenken, wobei man bevorzugt nun auch biografisches, an den Geburts- und Todestagen bedeutender Männer und gelegentlich auch Frauen festgemachtes Gedenken pflegte.

Freilich war eine solche Bereicherung und Befestigung des kulturellen Gedächtnisses keine bloße Beschäftigung mit der Vergangenheit. Vielmehr feierte jede Epoche, was sie an Großem und Bedeutendem auf das gefeierte Vergangene zurückführte – und damit, was sie für groß und bedeutend hielt. So wurden die Jubiläen zu gesellschaftlichen Großereignissen, in denen die jeweiligen Zeiten sich selbst inszenierten und die gefeierten Gegenstände immer neu in Szene setzten. Wenn also die Reformation zu diesen Gegenständen gehörte, dann deshalb, weil die feiernden Gesellschaften darin ein Schlüsselereignis der eigenen Geschichte sahen, in dessen Gedächtnis sie sich entscheidender Züge ihrer Gegenwart zu vergewissern suchten.

GESCHICHTSBILD

Für das kulturelle Gedächtnis von Gesellschaften gilt ebenso wie für das menschliche Gedächtnis im Allgemeinen, dass es besonders an Personen und ihren Taten haftet. Das war bei den Jubiläumsfeiern zum Gedächtnis der Reformation nicht anders. Einen wesentlichen Bestandteil bildete von Beginn an die Erinnerung an die Reformatoren. Dabei gab es Unterschiede; denn die verschiedenen evangelischen Konfessionen sahen sich mit unterschiedlichen Protagonisten spezifisch verbunden, zudem gedachten einzelne Länder und Regionen der Männer, die die Reformation bei ihnen eingeführt hatten, als eigener Reformatoren. Keiner jedoch wurde so nachdrücklich, in so vielen konfessionellen Kontexten und so international gefeiert wie Martin Luther. Mit ihm hatte die Reformation begonnen, mit ihm war der als Symbol für das Ganze gefeierte Thesenanschlag verbunden, seine Lebensgeschichte bot besonders reiches Gedächtnismaterial, und so spielte er bei den Reformationsjubiläen von Anfang an eine hervorgehobene Rolle.

Mit der Zuspitzung der allgemeinen Jubiläumskultur auf biografische Daten und ihrer damit einhergehenden Personalisierung, die das 19. Jahrhundert brachte, wurde die Zentrierung auf Martin Luther im Luthertum, zum Teil auch darüber hinaus, umfassend; nicht allein die nun aufkommenden biografischen Lutherjubiläen, sondern alle Reformationsjubiläen wurden zu großen „Lutherevents“. Luther wurde zum Spiegel, in dem Epoche um Epoche ihre höchsten Werte und Ziele zelebrierte und beschwor. Kurz, aus einer Gestalt der Geschichte wurde ein Geschichtsbild – oder besser, eine lange Bilderreihe.

Rettender Kirchenlehrer

Die ersten Jubiläen des 17. und 18. Jahrhunderts waren gesellschaftliche Großereignisse, in denen die Symbiose von Kirche, Kultur und politischem Gemeinwesen, die für das nachreformatorische Konfessionelle Zeitalter kennzeichnend war, in einer überbordenden Fülle von Gottesdiensten, akademischen Reden, Festschriften, sozialen Aktivitäten, Musikaufführungen, Theaterspielen, Feuerwerken, Dekorationen von Kirchen und Häusern und vielem mehr zur Darstellung

01 Vgl. Dorothea Wendebourg, *Vergangene Reformationsjubiläen*, in: Heinz Schilling (Hrsg.), *Der Reformator Martin Luther 2017*, Berlin 2014, S. 261–281.

kam. Gefeierte wurde so die evangeliumsgemäße Erneuerung der Kirche, die Befreiung von päpstlichem Irrtum und Joch.

Martin Luther war hier der neue Mose, der mit der wiederhergestellten wahren Lehre diese Erneuerung und Befreiung in die Wege geleitet hatte: „Alle Menschen groß und klein, die zur Erkenntnis gekommen sein des Evangeliums, Luthers Lehr’, die sagen Gott herzlich Lob und Ehr, daß sie erlebt dies Jubeljahr.“⁰² Mit seiner Lehre war Luther der Engel, der nach dem Propheten Daniel am Ende der Zeiten kommen oder nach der Apokalypse des Johannes der Welt das ewige Evangelium verkündigen sollte; mit seiner das Papsttum ins Wanken bringenden Predigt erfüllte er die Vision des Propheten Daniel von einem weiteren Engel, der sein Volk von allen gottlosen Feinden erlösen würde.⁰³ So jubelte man 1617. Auch beim Zentenar der *Confessio Augustana* 1630 wurde Luther als Kirchenlehrer gepriesen – ebenso im folgenden Jahrhundert, als man die Reformation „im Jahr 1717 nach Christi Geburt, dem Jahr 200 nach dem Offenbarwerden des Antichristen“ feierte,⁰⁴ und das nicht nur in Deutschland, sondern ausladender noch in Dänemark und Norwegen.

Aufklärer und Revolutionär

Bei dem Jubiläum von 1817, das mit derselben Fülle kirchlicher, akademischer, musikalischer und volksfestlicher Aktivitäten begangen wurde, war es nicht mehr der Kirchenlehrer Luther, den man rühmte. Die Aufklärung hatte ein neues Bild der Reformation gezeichnet und festgestellt, dass das Entscheidende an diesem Ereignis nicht auf religiös-kirchlichem Gebiet liege, sondern in seinen Wirkungen – die sich zunächst innerhalb der evangelischen Kirchen niedergeschlagen, aber längst von diesen gelöst und außerhalb ihrer weiter entfaltet, ja die ganze Menschheit ergriffen hätten:⁰⁵ in dem Aufbruch aus Aberglauben und Intoleranz zu Gewissensfreiheit, Mündigkeit und selbstverantworteter Sittlichkeit. Und so war der Luther, den man nun feierte, kein

02 Illustriertes Flugblatt „Wunderwerck D. Martin Luthers“, 1618, zit. nach Thomas Kaufmann, *Reformationsgedenken in der Frühen Neuzeit*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 107/2010, S. 285–324, hier S. 309.

03 Vgl. ebd., S. 307f.

04 Zit. nach Wolfgang Flügel, *Konfession und Jubiläum*, Leipzig 2005, S. 215.

05 Vgl. Heinrich Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Göttingen 1970², S. 18f.

Mann einer Konfession, sondern eine Schlüsselgestalt der Weltgeschichte: „Dein Licht ging auf, und aus dem Staube hub die zertret'ne Menschheit sich“,⁰⁶ sang man in einem Lied zum ersten Reformationsjubiläum des 19. Jahrhunderts, das Lutheraner und Reformierte als gemeinprotestantisches Fest begingen, und an dem sich nun auch römische Katholiken und Juden beteiligten.

Mit seiner in den Ablassthesen erstmals öffentlich vorgebrachten Kritik an der oktroyierten kirchlichen Lehre habe Luther die Aufklärung angestoßen, mit seiner Ablehnung der klerikalen Hierarchie die Mündigkeit aller befördert, mit seiner Bibelübersetzung zur allgemeinen Bildung angespornt, mit seiner Berufung auf das Gewissen vor dem Kaiser zu Worms Gewissensfreiheit und Toleranz das Tor geöffnet. Kurz, mit Luther „[brach] die Morgenröte eines freien Glaubens hervor“.⁰⁷ Dass sich diesem Kommentar des jüdischen Publizisten Saul Ascher zum Reformationsjubiläum 1817 bis 1917 weitere jüdische Stimmen hinzufügen ließen,⁰⁸ zeigt, dass der „Aufklärer Luther“ tatsächlich zu einem Bild von säkularer Reichweite geworden war.

Das heißt nicht, es hätte keine anderen Stimmen gegeben. Konfessionell-lutherische Kreise wiesen jenes Bild als Verzeichnung zurück, forderten eine entschlossene Orientierung an dem Theologen und Kirchenmann. 1817 war das erste Jubiläum, bei dem eine gewisse Pluralisierung des Bildes von Luther und der Reformation zum Ausdruck kam.

Doch aufs Ganze gesehen beherrschte in Europa, zumal in Deutschland, das Bild jenes Reformators das Feld, der mutig gegen die Tyrannei von Papst und Kaiser aufgestanden war und den Weg für Aufklärung, allgemeine Bildung, Gewissensfreiheit, Toleranz und Mündigkeit eröffnet hatte. Landauf, landab trat dieser Held in Statuen aus Erz und Stein den Menschen sichtbar vor Augen. Der Thesenanschlag vom 31. Oktober 1517, eigentlich nichts anderes als das reguläre Anbringen von Disputationsthesen am Schwarzen Brett der Wittenberger Universität, als welches die Tür der Schlosskirche diente, wurde zum expressiven Akt eines hammerschwingenden Revolutionärs stilisiert.

06 Zit. nach Dorothea Wendebourg, Die Reformationsjubiläen des 19. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 108/2011, S. 270–335, hier S. 292.

07 Ebd., S. 327.

08 Vgl. Dorothea Wendebourg, Jews Commemorating Luther in the 19th Century, in: Lutheran Quarterly New Series 26/2012, S. 249–270.

„Deutscher Luther“

Zu Luthers 400. Geburtstag 1883, dem ersten ausdrücklich seiner Person geltenden Großjubiläum, wurde dieser Revolutionär in Kirchen und Auditorien, auf Straßen und Plätzen, in mündlicher und schriftlicher Rede und mit viel Musik gefeiert. Dabei verband sich mit dem Lobpreis für die Früchte seines aufklärerischen Wirkens in Deutschland ein neues Motiv, das bislang allenfalls am Rande eine Rolle gespielt hatte: der „deutsche Luther“, die Identifikationsfigur für das gerade zum Nationalstaat geeinte deutsche Volk. „Keine andere der neueren Nationen hat je einen Mann gesehen (...), der so in Art und Unart das innerste Wesen seines Volkes verkörpert hätte. (...) Wir Deutschen finden in alledem kein Räthsel [sic!], wir sagen einfach: Das ist Blut von unserem Blute“, tönte der Berliner Historiker Heinrich von Treitschke in seinem Jubiläumsvortrag.⁰⁹

Der „deutsche Luther“ drang in den folgenden Jahrzehnten immer stärker in den Vordergrund, bis er im Ersten Weltkrieg, in dessen Entscheidungsjahr 1917 die 400-Jahr-Feier der Reformation fiel, allgegenwärtig war. Es mangelte nicht an kritischen Stimmen, die die primär religiöse Rolle des Reformators herausstellten – „Nicht das Deutsche an Luther war die Hauptsache. Die Hauptsache war sein Evangelium“¹⁰ – und die die übernationale Bedeutung seiner Botschaft betonten – „Luther gehört nicht nur uns, er gehört der Menschheit an“.¹¹ Doch die alles übertönende, in unzähligen Schriften verkündigte Botschaft war 1917 die von dem „deutschen Luther“, der als „Mann aus Erz“ das nationale Selbstbewusstsein kräftigen und sowohl die Soldaten an der Front als auch die Bürger im Land zuversichtlich und stark erhalten sollte.

Einer von vielen

Anders entwickelte sich der Lutherbilderreigen in den USA. Hier feierten die Lutheraner erstmals 1817 mit großem Aufwand ein Reformationsjubiläum und waren damit die ersten, die in dem noch jungen Staat die Geschichte der eigenen Konfession „zum Gegenstand der Erinnerungskultur machten“.¹² Mit

09 Zit. nach Wendebourg (Anm. 6), S. 304.

10 So Ernst Troeltsch, Ernste Gedanken zum Reformations-Jubiläum, zit. nach ebd., S. 306.

11 Karl Holl zit. nach ebd.

12 Wolfgang Flügel, Die Selbstdarstellung deutscher Einwanderer im Reformationsjubiläum 1817, in: Klaus Thanner/Jörg Ulrich (Hrsg.), Reformationsvergegenwärtigung als Standortbestimmung (1717–1983), Leipzig 2012, S. 71–99, hier S. 81.

dem Rückblick auf die Reformation verband sich die Bestimmung des eigenen Standpunktes in dem Land, in dem man erst seit Kurzem lebte. So wurde die Wiederentdeckung des Evangeliums durch den Kirchenlehrer Martin Luther als Vorgeschichte der Verbreitung des Evangeliums verstanden, die unter ganz anderen Bedingungen durch die Ansiedlung des Luthertums auf dem neuen Kontinent geschah: „Das Licht, das Luther angesteckt, bestrahlt auch diese Lande (...). Hier, wo die schwärzeste Finsternis das Land wie Nacht bedeckte; wo tödlich gift'ger Schlangensbiss der Wilden schreckend weckte, da stehen Tempel Gottes nun (...)\", sang man beim Jubiläum.¹³

Es war der der Jubiläumstradition des 17. und 18. Jahrhunderts entsprechende Kirchenlehrer Luther, der in solchen Tönen, überwiegend in deutscher Sprache und von Gemeinden, die an der Verbindung zu Deutschland festhielten, gepriesen wurde. Doch bei der Feier von 1817 hatte auch der „Aufklärer Luther“ seine Advokaten und das ebenfalls in charakteristischer, dem US-Kontext angepasster Manier: Der als „glorious revolution“ gepriesenen Reformation verdanke man die „happy effects“ von Glaubensfreiheit, Mündigkeit und allgemeiner Bildung, und da die Glaubensfreiheit „parent of civil freedom“ sei, verdanke man der Reformation indirekt auch die politische Freiheit – welche vor allem in den Vereinigten Staaten verwirklicht sei.¹⁴ Die Pfarrer und Gemeinden, die in diesem Geist feierten, taten das in englischer Sprache. Wie die deutschen Lutheraner feierten sie gemeinsam mit anderen, in Amerika freilich weit vielfältigeren evangelischen Kirchen. Doch anders als in Deutschland folgte hier aus der Feier des Thesenanschlags als gesamtprotestantisches Schlüsselereignis, dass Luther weniger hervorgehoben, sondern in die Reihe aller Reformatoren eingereiht erschien.

„This nobler German“

Das war beim Jubiläum von 1883 ganz anders. Der Grund lag nicht nur darin, dass es hier um die Feier von Martin Luthers Geburtszentennar ging, sondern auch in der Tatsache, dass die amerikanischen Lutheraner mittlerweile an Zahl und öffentlichem Gewicht zugenommen hatten. So wurde der Wittenberger Reformator nun in zahllosen Schriften und Reden gepriesen, von Lutheranern ebenso wie

von Protestanten aus anderen Kirchen und auch, wenngleich nicht ohne Widerspruch, von US-amerikanischen Juden.¹⁵ Und nun wurden nicht nur von der Reformation als ganzer, sondern besonders von Luther her die Linien der gesamtgesellschaftlichen Wirkungen gezogen: „Luther opened the Bible and revealed our inheritance, by the force of religious conviction we have gained our civil and religious liberty“, schrieb ein presbyterianischer Theologe.¹⁶ Während die Deutschen begannen, „Luther den Deutschen“ auf den Schild zu heben, stellte ein amerikanischer Historiker fest: „To Martin Luther, above all men, we Anglo-Americans are indebted for national independence and mental freedom.“¹⁷ Und ein methodistischer Theologe schrieb mit deutlichem Brückenschlag zur US-Geschichte: „Find the birthplace of liberty – Wittenberg. There was the World's ‚Declaration of Independence‘ written, and Martin Luther's Reform is the apostle and prophet of human freedom.“¹⁸

Dass man bei aller Betonung der internationalen und die Vereinigten Staaten besonders betreffenden Bedeutung Luthers immer die deutsche Herkunft des Reformators gewürdigt hatte, machte es 1917 beim Jubiläum schwieriger, in den USA enthusiastisch von Luther zu sprechen. Denn seit einem halben Jahr standen Deutschland und die Vereinigten Staaten miteinander im Krieg. Das Jubiläum wurde durchaus begangen, doch der Überschwang von 1883 war dahin. Vielfach wurde nun der Akzent mehr auf die religiös-theologische Seite von Luthers Wirken als auf die gesellschaftlichen „happy effects“ gesetzt. Diese konnten gleichwohl auch weiterhin herausgestellt werden – nun freilich als solche, die sich in den Vereinigten Staaten und nicht in Deutschland durchgesetzt und die die USA, nicht Deutschland, zum wahren Erben Luthers gemacht hätten. Das zu betonen, war ein besonderes Anliegen der amerikanischen Lutheraner skandinavischen Hintergrunds, die ihren Glauben nicht als spezifisch deutsche Konfession kompromittiert und sich selbst nicht dem Verdacht politischer Illoyalität ausgesetzt sehen wollten. So mahnten sie ihre Glaubensgenossen, sich den übernationalen Luther nicht durch „intellektuellen Raub“ nehmen

¹³ Zit. nach ebd., Anm. 64.

¹⁴ Frederick Henry Quitman, zit. nach ebd., S. 96.

¹⁵ Vgl. Wendebourg (Anm. 8), S. 245f.

¹⁶ Zit. nach Hartmut Lehmann, *Martin Luther in the American Imagination*, München 1988, S. 182.

¹⁷ Frederic Henry Hedge, zit. nach ebd., S. 179.

¹⁸ Zit. nach ebd., S. 183.

zu lassen, und betonten, dass Luther und Thomas Jefferson „kinsmen“ seien: „The religious liberty, which was won by the heroism of Martin Luther, was a precursor of the civil liberty which (...) 1776 has become our heritage.“¹⁹

Was Deutschland betraf, ließ sich in dieser Perspektive ein gutes, an Luther orientiertes von dem schlechten, jetzt Krieg führenden Deutschland unterscheiden. So konnten die Amerikaner von einem methodistischen Landsmann aufgefordert werden, „this nobler German“ zu folgen und nicht „the modern sceptical and superstitious Germany which would germanize mankind with the help of Krupp guns, poison gases, and liquid fire“; in Erinnerung an „Luther, Kant, Lessing, Goethe, Schiller, Bach, Mendelssohn and Beethoven, Steuben, Herkimer, De Kalb, Carl Schurz und Franz Sigel“ sollten sie aufschreien „against Kaiserism and despotism“, wie Luther es mit seinen Worten „Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir“ in Worms getan habe.²⁰

„Prophet der Deutschen“

In Deutschland schritt indessen der „deutsche Luther“ weiter fort. Bei den Jubiläen der Jahre nach dem Ersten Weltkrieg, insbesondere 1921 bei der großen 400-Jahr-Feier von Luthers Auftritt auf dem Wormser Reichstag, sollte der „Held von Worms“ dem militärisch geschlagenen, sich durch den Versailler Vertrag gedemütigt fühlenden, wirtschaftlich am Boden liegenden deutschen Volk Halt und Zuversicht geben.²¹ 1933, in dem Jahr, das nicht nur die Machtübernahme der Nationalsozialisten, sondern zehn Monate später auch den 450. Geburtstag Martin Luthers brachte, schien vielen die ersehnte Wende zum Besseren gekommen. Luther wurde zum „Propheten der Deutschen“, der sie verheißen hatte.²² Die Gefolgsleute des neuen Regimes in der evangelischen Kirche, die Deutschen Christen, planten, das Jubiläum zu einer missionarischen Veranstaltung ihrer neu gegründeten Reichskirche zu machen: Aus dem „großen Lutherfest“, „dem Gedenktag, der nur rückwärts blickt, wird das Weihefest für ein neues Haus der deutschen Kirche

Martin Luthers. (...) Die Stunde der Volksmission ist da“, erklärte die neue Reichskirchenregierung.²³ Denn wenn die Protestanten sich geschlossen in den Dienst dieses Reiches stellten, würden umgekehrt die der Kirche entfremdeten, doch von Hitlers Regime begeisterten Massen sich der nun wahrhaft deutschen evangelischen Kirche wieder zuwenden. Dieses Jubiläumsprogramm konnte auf die kurze Formel „Luther und Deutschland!“²⁴ gebracht werden und ließ sich verdichten zu der Variante „Luther und Hitler“.²⁵

Eine marginale Rolle spielte bei dem Jubiläum die sogenannte Judenfrage, was das antisemitische Hetzblatt „Der Stürmer“ beklagte und mit dem wiederholten Vorwurf an die evangelische Kirche verband, sie „schweige“ Luthers antijüdische Schriften wie schon immer auch jetzt „tot“.²⁶ Doch der Jubiläumsredner einer Großkundgebung der Berliner Deutschen Christen rühmte die „völkische Sendung Luthers“; sie ziele darauf, dass das Christentum „artgemäß“ werde, wozu die Anwendung des Arierparagrafen in der Kirche und die Befreiung vom Alten Testament gehöre.²⁷ Das war freilich ein Programm, das zwar einen harten Kern befriedigte, aber die mit dem Jubiläum verbundenen Hoffnungen durchkreuzte, denn nach diesem Auftritt liefen den Deutschen Christen die Anhänger davon.

So verhalten jene Stimmen nicht ungehört, die den deutsch-völkischen Luther zurückwiesen und die ganze Tendenz, die Bedeutung Luthers an politisch-kulturellen Wirkungen zu bemessen, für unsachgemäß erklärten: Luther sei vielmehr, wie das unter anderem von dem Theologen Dietrich Bonhoeffer erarbeitete „Betheler Bekenntnis“ betonte, „ein treuer Zeuge der Gnade Jesu Christi“, und sein Dienst sei „nicht auf das deutsche Volk beschränkt“.²⁸ Er sei nicht mehr und nicht weniger als ein die Heilige Schrift auslegender „Lehrer der christlichen Kirche“, wie

19 Zit. nach ebd., S. 284.

20 Frank Wakeley Gunsaulus, zit. nach ebd., S. 276.

21 Vgl. Dorothea Wendebourg, Das Reformationsjubiläum des Jahres 1921, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 110/2013, S. 316–361.

22 Siehe etwa Hans Preuß, Martin Luther. Der Prophet, Gütersloh 1933; ders., Luther und Hitler, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 66/1933, Sp. 970–979, Sp. 994–999.

23 Aufruf der Reichskirchenregierung zum Jubiläum, in: Gesetzesblatt der Deutschen Evangelischen Kirche 1933.

24 Hermann Dörries, Luther und Deutschland, Tübingen 1934, S. 19.

25 Hans Preuß, Luther und Hitler, Erlangen 1933.

26 So z. B. im Jubiläumsartikel in: Der Stürmer 46/1933, S. 4; siehe auch Der Stürmer 22/1943, S. 3 sowie 49/1943, S. 3.

27 So der Berliner Gauobmann Reinhold Krause auf der sogenannten Sportpalast-Kundgebung am 13. 11. 1933. Vgl. Wendebourg (Anm. 1), S. 274.

28 Zit. nach Kurt Dietrich Schmidt (Hrsg.), Bekenntnisse und grundsätzliche Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933, Göttingen 1934, S. 107f.

der Schweizer Theologe Karl Barth schrieb.²⁹ Mit diesen Stimmen war eine Rückkehr zum Kern des Lutherbildes gegeben, das die Jubiläen des 17. und 18. Jahrhunderts bestimmt hatte.

Wegbereiter der proletarischen Revolution

Es verwundert nicht, dass das erste Lutherjubiläum nach dem Untergang des „Dritten Reiches“, der wenige Monate nach der Niederlage erstaunlich festlich begangene 400. Todestag des Reformators 1946, ganz von diesem kirchlich-theologischen Lutherbild bestimmt war. Der „deutsche Luther“ hatte gründlich ausgedient, nun erwartete man von dem Ausleger der Heiligen Schrift Aufrihtung im allgemeinen Zusammenbruch. Doch im selben Jahr begann mit der Neuauflage von Friedrich Engels „Der deutsche Bauernkrieg“ von 1870 in der entstehenden DDR eine andere Linie, die Verbreitung und Prägung sozialistischer Lutherbilder. Zunächst im Gefolge Engels’ als „Fürstentknecht“ denunziert, dem Thomas Müntzer als plebejischer Revolutionär gegenüberstand, wurde der Wittenberger Reformator in dem Maße, in dem der sozialistische deutsche Staat zu seiner Legitimierung positiver historischer Anknüpfungspunkte bedurfte, neu bewertet.³⁰

Der 450. Jahrestag der Reformation 1967 und vollends der 500. Geburtstag Martin Luthers 1983 wurden nicht nur von der Kirche begangen, sondern auch von staatlicher Seite mit großem Aufwand gefeiert.³¹ Beide Male kam eine Lutherbriefmarke heraus – 1983 übrigens auch in anderen Ländern des Ostblocks. Luther galt jetzt als „einer der größten Deutschen“.³² Als Träger der „frühbürgerlichen Revolution“, die eine notwendige Stufe auf dem Weg zur proletarischen Revolution darstelle, spielte der Reformator nun eine positive Rolle im Geschichtsbild der sozialistischen Volksrepublik. Der „Aufklärer Luther“ und der „deutsche Luther“ waren in neuer Weise zusammengekommen. Im Zuge der parallel zu den staatlichen veranstalteten kirchlichen Feiern hingegen wurde darauf bestanden, dass die ei-

gentliche Bedeutung des Reformators in seiner kirchlich-theologischen Rolle liege.

„Vater im Glauben“

Was sich gleichzeitig im Westen diesseits und jenseits des Atlantiks abspielte, kann kaum auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden. Das Jubiläum von 1983 wurde auf allen Ebenen und mit Veranstaltungen aller Art gefeiert. Vielerorts gab es ebenfalls Lutherbriefmarken, nicht allein in der Bundesrepublik, sondern auch in anderen europäischen Ländern, darunter solche ohne lutherische Tradition, sowie in mehreren Staaten des amerikanischen Kontinents. Darin kam bildlich einmal mehr zum Ausdruck, dass man in dem Wittenberger Reformator eine Gestalt würdigte, die über den Raum der Kirche hinaus von weltweiter Bedeutung sei; welches Bild von Martin Luther genau hinter der Würdigung stand, konnte offen bleiben.

Zugleich wurden kritische Töne laut: In der Bundesrepublik prangerten evangelische Pfarrer und Medien besonders Luthers antijüdische Schriften an, und in den USA wurden diese nun erstmals einer größeren Öffentlichkeit bekannt. Auffällig war die starke Beteiligung von Katholiken an diesem Jubiläum. Und sie prägten nochmals ein neues Lutherbild: Luther, der überkonfessionell gemeinsame „Vater im Glauben“.³³ Es ist das jüngste in der langen Reihe der Lutherbilder. In den Jahrzehnten seither ist es verblasst. Wie es scheint, wird das Jubiläum 2017 kein eigenes prägen und auch keines aus der Vergangenheit in den Mittelpunkt stellen – doch dann soll ja auch die Reformation und nicht ein einzelner Reformator gefeiert werden.

Dieser Beitrag erschien erstmals in: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt – Landesmuseum für Vorgeschichte/Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt/Stiftung Deutsches Historisches Museum/Stiftung Schloss Friedenstein Gotha/Minneapolis Institute of Art/The Morgan Library & Museum (Hrsg.), Martin Luther. Aufbruch in eine neue Welt, Dresden 2016, S. 432–438.

DOROTHEA WENDEBOURG

ist Professorin für Kirchengeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin.
dorothea.wendebourg@theologie.hu-berlin.de

²⁹ Karl Barth, Luther, in: Theologische Existenz heute 4/1933, S. 8–16, hier S. 11.

³⁰ Siehe auch den Beitrag von Luise Schorn-Schütte in dieser Ausgabe (Anm. d. Red.).

³¹ Siehe auch Wendebourg (Anm. 1), S. 276f.

³² Erich Honecker zit. nach Rudolf Mau, Beobachtungen zum Lutherjubiläum 1983 in der DDR, in: Theologische Literaturzeitung 138/2013, S. 1045–1058, hier S. 1050.

³³ Siehe Gottfried Maron, 1883 – 1917 – 1933 – 1983: Jubiläen eines Jahrhunderts, in: ders., Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung, Göttingen 1993, S. 188–208, hier S. 198.

DIE REFORMIERBARE

Von den vielfältigen Optionen der katholischen Kirche

Hubert Wolf

„Wir wissen, dass es an diesem Heiligen Stuhl schon seit einigen Jahren viele gräuliche Missbräuche in geistlichen Dingen und Exzesse gegen die göttlichen Gebote gegeben hat, ja, dass eigentlich alles pervertiert worden ist. So ist es kein Wunder, wenn sich die Krankheit vom Haupt auf die Glieder, das heißt von den Päpsten auf die unteren Kirchenführer ausgebreitet hat. Wir alle (...) sind abgewichen, ein jeder sah nur auf seinen eigenen Weg, und da ist schon lange keiner mehr, der Gutes tut, auch nicht einer.“ Diese Worte stammen nicht von einem zeitgenössischen Kritiker der katholischen Kirche, sondern von Papst Hadrian VI. im Jahr 1523. Keine zwei Jahre zuvor hatte Martin Luther sich auf dem Wormser Reichstag geweigert, seine Thesen zu widerrufen, woraufhin die Reichsacht über ihn verhängt wurde – ein entscheidender Schritt auf dem Weg zur Kirchenspaltung.

Hadrian VI. versuchte, der Kritik den Wind aus den Segeln zu nehmen, indem er die vielfältigen Missstände beim Namen nannte, seiner Kirche überfällige Reformen verordnete und versprach, „dass Wir jede Anstrengung unternehmen werden, dass als erstes diese Kurie, von der das ganze Übel ausgegangen ist, reformiert wird, damit sie in gleicher Weise, wie sie zum Verderben der Untergebenen Anlass geboten hat, nun auch ihre Genesung und Reform bewirkt. Dazu fühlen Wir Uns umso mehr verpflichtet, als Wir sehen, dass die ganze Welt eine solche Reform sehnlichst begehrt.“⁰¹ Doch Hadrian VI. starb bereits im September 1523, und sein radikales Programm wurde nie umgesetzt.

MYTHOS REFORMUNFÄHIGKEIT

Das bedeutete aber nicht das Ende aller Reformen in der katholischen Kirche. Vor allem das Konzil von Trient von 1545 bis 1563 stieß einen grundlegenden Wandel an. Doch die protestantisch dominierte Kirchengeschichtsschreibung beschrieb

die Veränderungen der katholischen Kirche im 15. und 16. Jahrhundert lange Zeit als bloße Gegenreformation. Sie entwickelte das eingängige Schema *formatio – de-formatio – re-formatio*: Von Jesus bis zur Konstantinischen Wende im Jahr 313 habe sich das Idealbild von Kirche formiert. 380 wurde das Christentum zur Staatsreligion, und die Kirche wurde mächtig und reich. Damit begann das Zeitalter ihrer Zerstörung, das in der pervertierten Papstkirche der Renaissance mit ihrem überzogenen Primatsanspruch sowie ihrem sittlichen und religiösen Verfall gipfelte. Dann kam Luther und stellte die Reinheit der ursprünglichen Kirche wieder her, durch seine *re-formatio* überwand er die *de-formatio* des zur Papstkirche gewordenen Christentums. Damit, so die protestantische Meistererzählung, reformierte er nicht nur die Religion, sondern ebnete auch dem neuzeitlichen Individualismus und Rationalismus den Weg, kurz: der Moderne.

„Der protestantische Fromme ist aus der Vormundschaft der kirchlichen Institution entlassen“, schreibt etwa der Theologe Friedrich Wilhelm Graf und attestiert dem Protestantismus „einen dezidiert emanzipatorischen Gehalt, auch durch entschieden antikatholische Abgrenzung vom Hierarchieprinzip und Autoritätskult der römisch-katholischen Kirche“. Und weiter: „Protestanten waren nicht nur die Meisterdenker der deutschen Philosophie (...), Protestanten prägten entscheidend auch den klassischen nationalen Literaturkanon der Deutschen.“⁰²

Und die katholische Kirche? Sie verharrte einem bedeutenden Teil der protestantischen Geschichtsschreibung zufolge im finsternen Mittelalter. „Reform“ und „Reformation“ klingen nach Aufbruch in die Zukunft, nach aktivem Handeln. „Gegenreformation“ bezeichnet ein bloßes Reagieren, eine rückwärtsgewandte, mitunter gewalttätige Verteidigung. Während sich der Protestantismus zu neuen Ufern aufmachte, erfand die katholische Kirche die Römische Inquisition und den Index der verbotenen Bücher. Der Katholizis-

mus der folgenden Jahrhunderte galt immer mehr als bildungsfeindlich, reformunfähig und letztlich zum Untergang verdammt. Diesen Mythos, an den auch Katholiken irgendwann selbst zu glauben drohten, gilt es zu entlarven.

AUFBRÜCHE UND RÜCKSCHLÄGE

Fakt ist, dass die katholische Geschichtsschreibung gerade im Mittelalter keine Deformation, sondern eine Blütezeit der Kirche sah. Diese sei durch den „falschen Reformator“ Luther zerstört worden. Das Wort *reformatio*, das im Lateinischen sowohl für „Reform“ als auch für „Reformation“ steht, klang daher stets gefährlich nach Kirchenspaltung; wer es als Katholik verwendete, wurde rasch als „Kryptoprotestant“ verdächtigt. Es dauerte lange, bis der Begriff auch unter Katholiken wieder salonfähig wurde und die Gleichsetzung von Reform und Reformation aufhörte. Erst in der Moderne wurde es möglich, die Neuformierung des Katholizismus als „katholische Reform“ zu bezeichnen.⁰³ Jetzt entdeckte man zahlreiche Reformbewegungen, die unabhängig von Luther entstanden waren: die Reform-Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449), gescheiterte Reformversuche der Kurie im 15. Jahrhundert, die Hochschätzung der Heiligen Schrift im katholischen Humanismus und im italienischen *evangelismo* und nicht zuletzt Reformen „von unten“, in Orden und neuen Frömmigkeitsbewegungen im Spätmittelalter. Seit Mitte des 20. Jahrhunderts ermöglicht der Begriff „Konfessionalisierung“, unvoreingenommen Veränderungen in den Blick zu nehmen, die sich im 16. und 17. Jahrhundert sowohl in protestantischen als auch in katholischen Territorien vollzogen.⁰⁴

Unbestreitbar ist aber auch, dass sich die Päpste nach Französischer Revolution und Säkularisation, der Enteignung kirchlicher Besitztümer 1803, einem kompromisslosen Abwehrkampf gegen die

Moderne verschrieben. Pius IX. verurteilte 1864 im „Syllabus errorum“ Gewissens-, Meinungs-, Presse- und Religionsfreiheit als „Wahnwitz“.⁰⁵ Diese Linie lässt sich weit ins 20. Jahrhundert hinein ziehen. Unterstützt wurden die Päpste dabei vom Ultramontanismus, einer *ultra montes*, über die Alpen hinweg, ganz an Rom ausgerichteten Strömung im Katholizismus, die massenhaft Anhänger fand. Als der Papst seine weltliche Macht über den Kirchenstaat verlor, sprach 1869/70 das Erste Vatikanische Konzil dem Stellvertreter Christi neben dem Universellen Jurisdiktionsprimat – der Papst konnte nun in örtliche kirchliche Belange nach Belieben „hineinregieren“ – auch die Unfehlbarkeit in lehramtlichen Entscheidungen zu. Ist seitdem alles, was die Päpste jemals verkündet haben, der Reform entzogen? Ist die katholische Kirche endgültig nicht mehr reformierbar?

Das Zweite Vatikanische Konzil von 1962 bis 1965 hat gezeigt, dass dem nicht so ist: So heißt es in der dort formulierten Kirchenkonstitution „*Gaudium et Spes*“, das Evangelium verkünde „die Freiheit der Kinder Gottes“ und respektiere „sorgfältig die Würde des Gewissens und seiner freien Entscheidung“,⁰⁶ und die Erklärung „*Dignitatis humanae*“ ist ein klares Bekenntnis zur Religionsfreiheit. In dieser Hinsicht hat sich die Lehre der katholischen Kirche nicht nur entwickelt, sondern wurde „am entscheidenden Punkte korrigiert“.⁰⁷ Eine ähnliche Wende gab es auch im Verhältnis zu den Juden. Als Reformator tat sich auf dem Konzil besonders Julius Kardinal Döpfner hervor, der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz. Er bezeichnete die Reform als „Wesenselement“ der katholischen Kirche.⁰⁸ *Ecclesia semper reformanda* (die Kirche als immer neu zu reformierende) lautete jetzt das von Protestanten übernommene Prinzip. Überspitzt gesagt: Wenn sich die katholische Kirche der notwendigen Reform verweigert, ist sie nicht mehr katholisch.

Die Aufbruchstimmung des Konzils ist jedoch verflogen. Das lange Pontifikat Johannes Pauls II. von 1978 bis 2005 führte zu einem allgemeinen Reformstau. Bei allen, die für Neuerungen offen wa-

01 Zit. nach Heiko A. Obermann, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen Bd. 3: Die Kirche im Zeitalter der Reformation, Neukirchen-Vluyn 1988, S. 92ff. Vgl. zum Thema Hubert Wolf, *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, München 2015.

02 Friedrich Wilhelm Graf, *Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart*, München 2006, S. 72, S. 14, S. 9.

03 Vgl. Hubert Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation?*, Luzern 1946.

04 Vgl. Andreas Holzem, *Christentum in Deutschland 1550–1850*, 2 Bde., Paderborn 2015.

05 Die Encyclica seiner Heiligkeit des Papstes Pius IX. vom 8. Dezember 1864, der Syllabus (die Zusammenstellung der 80 hauptsächlichsten Irrthümer unserer Zeit) und die wichtigsten darin angeführten Aktenstücke, Köln 1874³, S. 55–78, hier S. 62f.

06 Zit. nach Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hrsg.), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg/Br. 2008, S. 449–552, hier S. 488f.

07 Klaus Schatz, *Allgemeine Konzilien*, Paderborn 1997, S. 326f.

08 Julius Döpfner, *Reform als Wesenselement der Kirche. Überlegungen zum 2. Vatikanischen Konzil*, Würzburg 1964.

ren, keimte erst neue Hoffnung auf, als 2013 Jorge Mario Bergoglio zum Papst gewählt wurde und nachdrücklich Reformen anmahnte. Beim Weihnachtsempfang für seine engsten Mitarbeiter am 22. Dezember 2014 sagte er, die Kurie sei „Krankheiten, Funktionsstörungen und Gebrechen ausgesetzt“, die von „geistlichem Alzheimer“ und „existenzieller Schizophrenie“ über kalten Bürokratismus und Scheinheiligkeit bis zu Gier nach Macht und weltlichem Besitz reichen.⁹ Eine derartige Fundamentalkritik eines Papstes an seiner Kurie ist – von Hadrian VI. abgesehen – ohne Parallele. Unbestreitbar ist seitdem: Die Ursachen für die Missstände sind nicht vorrangig in den Fehlern einzelner Personen zu suchen. Sie liegen tiefer. Es geht um eine grundlegende Reform der Ämter und Strukturen in der katholischen Kirche.

OPTIONEN AUS DER TRADITION

Aber wie kann ein solches Vorhaben heute gelingen, ohne eine neue Kirchenspaltung zu provozieren? Wer Reform im ursprünglichen Wortsinn als Rück-Formung zu in der Geschichte bewährten Verwirklichungen des Katholischen versteht, für den liegen in der Tradition der Kirche zahlreiche vergessene Optionen bereit, die – kreativ angewendet – das Gesicht der Kirche nachdrücklich verändern könnten, ohne dadurch ihre Katholizität infrage zu stellen. Denn die Kirche war nie ein monolithischer Block, vielmehr haben immer wieder unterschiedliche Katholizismen miteinander um die ideale Verwirklichung gerungen. Die Kirche in ihrer äußeren Gestalt ist und war zudem einem ständigen Wandel unterworfen. Ihre Ämter und Institutionen haben sich im Laufe der Zeit entwickelt, ebenso die katholische Lehre. Was ist also zu tun, um die Kurienkrankheiten zu bekämpfen, die Bergoglio beziehungsweise Franziskus so drastisch beschrieben hat?

Wider die Einsamkeit des Papstes

Wenn die Krankheiten „der schlechten Koordination“, „des Geredes, des Gemunkels und des Tratsches“ sowie „der geschlossenen Zirkel“ grassieren,¹⁰ fehlt es an übergreifenden Gremien des

Austauschs und an Zugang zu den entscheidenden Stellen. Ein erschreckendes Indiz dafür stellt die sogenannte Williamson-Affäre dar: Im Januar 2009 ließ Benedikt XVI. vier Bischöfe der traditionalistischen Priesterbruderschaft Sankt Pius X. wieder in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche aufnehmen, darunter Richard Williamson, der den Holocaust geleugnet hatte. Benedikt XVI. behauptete, von Williamsons antisemitischen Äußerungen nichts gewusst zu haben. Dabei hatte der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen, in dessen Zuständigkeit das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum fällt, ein umfassendes Dossier angelegt. Diese Informationen erreichten den Papst aber nicht, allem Anschein nach, weil er seine Pläne innerhalb der Kurie nicht kommuniziert hatte. Benedikt XVI. traf eine einsame Entscheidung auf Basis eines unzureichenden Informationsstandes. Es spricht vieles dafür, dass es sich dabei nicht um einen Einzelfall handelt. Auch Benedikts Regensburger Rede vom 12. September 2006, die bei Muslimen heftige Empörung hervorrief, war offenbar von niemandem vorher kritisch gegengelesen worden.¹¹

Diese einsame Stellung des Papstes ist ganz und gar nicht selbstverständlich. So wurde dem Papst im 11. Jahrhundert das Kollegium der Kardinäle an die Seite gestellt, eine Art ständiger Senat, der ihn in allen wichtigen Fragen beraten und kontrollieren sollte. Jahrhundertelang trafen sich alle in Rom anwesenden Kardinäle regelmäßig mit dem Papst, der über anstehende Entscheidungen berichtet und sämtliche Kardinäle um ihre Meinung bitten musste. Dieses als „Konsistorium“ bezeichnete Gremium wurde aber nach und nach entmachtet. Seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert war es kaum mehr als eine Bühne, auf der die Päpste ihre souveränen Entscheidungen inszenierten. Gleichzeitig gewannen aber die ständigen Kongregationen der Kardinäle an Gewicht, die man wie etwa die Römische Inquisition als oberste Glaubensbehörde und die Konzilskongregation für die authentische Interpretation der Beschlüsse des Konzils von Trient durchaus als Vorläufer der heutigen Ministerien ansehen kann. Allerdings

⁹ Für den Volltext der Rede siehe w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Mit Blick auf religiös motivierte Gewalt hatte Benedikt den byzantinischen Kaiser Manuel II. Palaiologos mit den Worten „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten“ zitiert. Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, Freiburg/Br. 2006, S. 15 f.

fehlte ein Kabinet. Eine Kommunikation zwischen den verschiedenen „Ministern“ fand kaum statt, der Papst, der die Präfekten in Privataudienzen empfing, sollte als einziger den Überblick über das Gesamtgefüge behalten und war überfordert.

Papst Pius VII. errichtete daher 1814 die Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, die als päpstlicher Sicherheitsrat für alle politisch wichtigen Fragen zuständig sein sollte. Diesem Gremium gehörten einflussreiche Kurienkardinäle an, die meistens auch in anderen wichtigen Kongregationen führende Ämter innehatten. Doch Papst Pius XI., von 1922 bis 1939 im Amt, brach radikal mit dieser Tradition und berief so gut wie keine Sitzung mehr ein. Diese Kongregation befasste sich weder mit dem Reichskonkordat 1933 noch mit der päpstlichen Verurteilung von Nationalsozialismus und Kommunismus 1937. Der Papst entschied jetzt allein.

Mehr Verantwortung für die Teilkirchen

Reformoptionen hält die Kirchengeschichte auch für die heikle Frage nach dem Verhältnis von Gesamt- und Teilkirchen bereit. Es liegt nahe, ein Prinzip umzusetzen, das die katholische Kirche quasi erfunden hat: das Subsidiaritätsprinzip. Die katholische Soziallehre sieht den Einzelnen in eine gestufte Gemeinschaft eingebettet, in der Subsidiarität bedeutet: so viel Eigeninitiative und Problemlösung durch den Einzelnen wie irgend möglich und so viel Hilfe der nächsthöheren Ebene wie unbedingt notwendig. Die obere Ebene gewährt nur Hilfe zur Selbsthilfe. Dieses Prinzip, für dessen Definition die Enzyklika Pius' XI. „Quadragesimo anno“ von 1931 maßgeblich ist, hat die soziale Marktwirtschaft Ludwig Erhards ebenso geprägt wie den Föderalismus in der Bundesrepublik.

„Wahrhaft lichtvolle Worte! Sie gelten für alle Stufen des gesellschaftlichen Lebens. Sie gelten auch für das Leben der Kirche, unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur“,¹² lobte Pius XII. am 20. Februar 1946 die entsprechenden Ausführungen seines Vorgängers. Untergründig bestimmte das Subsidiaritätsprinzip auch die Kirchenlehre des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1962 bis 1965. Mit Blick auf die Teilkirchen hieß es etwa, die katholische Kirche bestehe „in ihnen und aus ihnen“.¹³

12 Acta Apostolicae Sedis 38/1946, S. 141–151, hier S. 145.

13 Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ vom 21. November 1964, in: Rahner/Vorgrimler (Anm. 6), S. 123–197, hier S. 149 (Nr. 23).

Doch seit dem Amtsantritt Johannes Pauls II. war die innerkirchliche Umsetzung des Subsidiaritätsprinzips geradezu tabuisiert. Kurz vor Erscheinen des neuen „Codex Iuris Canonici“ strichen Johannes Paul II. und seine Mitarbeiter alle Bestimmungen, die das Subsidiaritätsprinzip im Kirchenrecht verankert hätten.¹⁴ Stattdessen verfestigte sich ein zentralistischer und autokratischer Führungsstil.

Erst Franziskus hat das Subsidiaritätsprinzip wiederentdeckt. Er will den Ortskirchen mehr Freiheiten einräumen, anstehende Probleme selbstständig zu lösen. Die Römische Kurie könnte dann verkleinert werden. Papst Franziskus betont: „Die römischen Dikasterien (Kongregationen, Räte und die anderen Ämter) stehen im Dienst des Papstes und der Bischöfe. Sie müssen den Ortskirchen helfen oder den Bischofskonferenzen. Es sind Einrichtungen des Dienstes.“¹⁵ In seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“ sprach er den Bischofskonferenzen sogar eine „gewisse authentische Lehrautorität“ zu.¹⁶

Das Prinzip der Subsidiarität, das sich in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik bewährt hat, könnte also endlich auch dort Anwendung finden, wo es konzipiert wurde: in der katholischen Kirche. Dann könnten Fragen wie die Auswahl geeigneter Bischofskandidaten, der Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen, die Gemeindeleitung durch Laien, die Predigerlaubnis für Lientheologen oder die Form ökumenischer Gottesdienste dort entschieden und gelöst werden, wo sie entstehen.

Besetzung der Bischofsstühle

Reformbedürftig erscheint auch das Verfahren zur Besetzung der Bischofsstühle. Die Gläubigen fühlen sich dabei übergangen, denn das geltende Kirchenrecht lässt keinerlei Zweifel aufkommen: „Der Papst ernennt die Bischöfe frei.“¹⁷ Die Ergänzung „oder bestätigt die rechtmäßig Gewählten“ bezieht sich auf Deutschland, Österreich und

14 Vgl. Daniel Deckers, Subsidiarität in der Kirche, in: Jean-Pierre Wils/Michael Zahner (Hrsg.), Theologische Ethik zwischen Tradition und Modernitätsanspruch, Freiburg/Ü. 2005, S. 269–295.

15 Antonio Spadaro, Das Interview mit Papst Franziskus, Freiburg/Br. 2013, S. 53f.

16 Esortazione Apostolica „Evangelii gaudium“ del Santo Padre Francesco, Vatikanstadt 2013, Nr. 32, S. 33f.

17 Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Vatikanstadt 1983; im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz übersetzte Ausgabe, Kvelaer 1984², Can. 377 § 1.

die Schweiz. Dort existieren besondere Regelungen, die auf Vereinbarungen des Heiligen Stuhls mit den betreffenden Staaten beruhen, den Konkordaten. Das Wahlrecht der Domkapitel ist aber so weit eingeschränkt, dass die letzte Entscheidung auch in diesen Fällen beim Papst liegt. Dabei wird der Anschein erweckt, dass die freie päpstliche Ernennung der Bischöfe dem althergebrachten Recht entspricht. Doch das stimmt nicht. Das päpstliche Ernennungsrecht konnte Rom erst im Laufe des 20. Jahrhunderts durchsetzen.

So kam in der Kirche der ersten vier Jahrhunderte der Gemeinde bei der Bischofswahl die entscheidende Rolle zu. Später gewannen der lokale Klerus, aber auch Kaiser und Könige großen Einfluss. Dem gemeinen Kirchenvolk blieb aber die Akklamation, der zustimmende Beifall. Jubelte das Volk nicht, wenn ihm der Neugewählte präsentiert wurde, galt die Wahl als ungültig. Im Mittelalter versuchten die Päpste, einen entscheidenden Einfluss auf die Besetzung der Bischofsstühle zu erlangen. 1448 kam es schließlich im Wiener Konkordat für das Alte Reich zu einer Lösung, die bis 1803 in Kraft blieb: Die Päpste mussten auf ihr Ernennungsrecht grundsätzlich verzichten und die freie Bischofswahl durch die Domkapitel akzeptieren.

Mächtige Frauen

Dringenden Reformbedarf gibt es auch mit Blick auf die Rolle der Frau in der katholischen Kirche. Dass selbst in der Bibel eine Diakonin bezeugt ist, ist allgemein bekannt (Röm 16,1). Erwähnenswert ist aber auch, dass es jahrhundertlang Äbtissinnen gab, deren Stellung fast der eines Bischofs gleichkam, etwa in Essen, Gandersheim, Quedlinburg, Thorn oder Regensburg. Sie errichteten Pfarreien, wachten über die Seelsorge und vergaben kirchliche Stellen und Pfründen. Äbtissinnen erteilten Dispensen, also „Ausnahmegenehmigungen“, etwa wenn Blutsverwandte heiraten wollten, und unterschrieben Urteile bei der Annullierung von Ehen. Einige Äbtissinnen nahmen sogar liturgische Handlungen vor. So nahmen sie ihren Schwestern die Beichte ab, verkündeten das Evangelium in der Messe und legten es in der Predigt aus.¹⁸

Viele Passagen im alten Ritus der Äbtissinnenweihe erinnerten denn auch an die Bischofsweihe. Über den Charakter der Äbtissinnenwei-

he wird jedoch in der Forschung heftig diskutiert: Stellte sie eine kleine Bischofs-, eine Diakonats- oder eine ganz eigene Weihestufe dar? Oder handelte es sich doch nur um eine nichtsakramentale *benedictio*, also eine Einsegnung? Ausgerechnet nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde hier Klarheit geschaffen: Im neuen Ritus von 1970 wurden alle an die Bischofsweihe gemahnenden Passagen gestrichen und der ganze Akt auf „einen nichtsakramentalen Akt“ reduziert.¹⁹

Möglichkeiten für Frauen ergeben sich aber aus der Tatsache, dass Nichtgeweihte mehr als tausend Jahre lang jurisdiktionelle Vollmachten in der Kirche ausüben konnten. In der Reichskirche waren hochadelige nichtgeweihte Bischöfe, die alle sakramentalen Handlungen an ihre Weihbischöfe delegierten, gang und gäbe. Mit Blick auf anstehende Reformen böte das zahlreiche Möglichkeiten, wichtige Ämter mit den dafür am besten qualifizierten Personen zu besetzen, unabhängig von ihrem Weihegrad. Doch diese Optionen hat das Zweite Vatikanische Konzil weitgehend unmöglich gemacht. Denn die Konzilsväter machten alle Jurisdiktionsgewalt von der Weihe abhängig, die *potestas ordinis* wurde zur Voraussetzung für die *potestas iurisdictionis*. Damit können keine Nichtgeweihten mehr Leitungsfunktionen ausüben.

Aber dieser Schritt ist reformierbar, und dann sind Frauen auch in kirchlichen Führungspositionen grundsätzlich denkbar. Um die Vatikanbank, die Vatikanische Bibliothek oder das Vatikanische Geheimarchiv zu leiten oder den Vatikanstaat zu verwalten, sind keine sakramentalen Kompetenzen notwendig, sondern Professionalität. Und diese wird nicht durch die Weihe übertragen.

Keine Verfälschung des Konzils von Trient

Um eine Reformidee der besonderen Art geht es beim „tridentinischen Katholizismus“, der auf das Konzil von Trient im 16. Jahrhundert zurückgeführt wird.²⁰ Diese Option des Katholizismus verfechten fundamentalistische und traditionalistische Kreise wie die Pius-Bruderschaft.

¹⁹ Peter Krämer, Die geistliche Vollmacht, in: Joseph Listl/Hubert Müller/Heribert Schmitz (Hrsg.), Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1980, S. 166–172, hier S. 166.

²⁰ Vgl. Peter Walter/Günther Wassilowsky (Hrsg.), Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013), Münster 2016.

¹⁸ Vgl. Josemaría Escrivá de Balaguer, La Abadesa de Las Huelgas. Estudio teológico jurídico, Madrid 1988³, S. 135.

In deren Augen handelt es sich bei der tridentinischen Form des Katholischen um die einzig legitime Realisation der katholischen Kirche. Alle anderen Kirchenkonzepte betrachten sie als modernistisch und unkatholisch.

Sie argumentieren in der Regel folgendermaßen: Das heilige Konzil von Trient habe die Ewigkeitsform des wahren Katholizismus gegen die protestantische Häresie verteidigt. Dann aber sei es zum Sündenfall gekommen. Nicht die Protestanten, sondern der Papst und die Bischöfe selbst hätten den tridentinischen Katholizismus auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zerstört. Mit dem Modernismus sei die „Pest“ des Pluralismus und Kryptoprottestantismus in die katholische Kirche selbst eingedrungen. Die Traditionalisten lehnen beispielsweise die Anerkennung der Religionsfreiheit und die ausdrückliche Wertschätzung des Judentums entschieden ab. Offen sichtbar wird ihre Opposition aber am Widerstand gegen die Liturgiereform, sie halten an der tridentinischen Messe fest, dem „Ritual von Ewigkeit her“.

Diese Sicht hält einer historischen Überprüfung nicht stand. So ist etwa die Rede von der „tridentinischen Messe“ von zahlreichen Mythen geprägt: Es handelt sich dabei nicht um einen von den Konzilsvätern selbst gebilligten tridentinischen Ritus, sondern um den in Rom praktizierten Messritus, der schließlich für die ganze katholische Welt verbindlich vorgeschrieben wurde. Und alle lokalen liturgischen Traditionen, die mindestens 200 Jahre zurückreichten, blieben neben der tridentinischen Messe ausdrücklich weiter bestehen. Erst im 19. Jahrhundert wurden diese unterdrückt, mit dem Hinweis auf eine angebliche Einheitsvorschrift von Trient. Den Konzilsvätern wurde eine Absicht untergeschoben, die sie nicht verfolgt hatten.

Auch das umfassende Primat des Papstes, wie es das Erste Vatikanische Konzil festschrieb,²¹ lässt sich nicht auf das Konzil von Trient zurückführen. Die Mehrheit der Unfehlbarkeitsbefürworter berief sich, anders als die Minderheit ihrer Gegner, so gut wie nie auf Trient. Tatsächlich rangen in Trient Vertreter ganz unterschiedlicher Modelle von Kirche miteinander, das Konzil drohte im Frühjahr 1563 wegen dieser Streitigkeiten auseinanderzufallen. Deshalb verzichteten die Konzilsväter darauf, das Verhältnis zwischen

Konzil und Papst sowie von Primat und Episkopat genauer zu bestimmen. Sie vertraten ein weites Konzept von Kirche, in dem einander widersprechende Ansichten Platz fanden. Zugespielt könnte man deswegen formulieren: Wer heute durch und durch „tridentinisch“ sein möchte, müsste eigentlich das Jurisdiktionsprimat und das Unfehlbarkeitsdogma ablehnen.

Bei genauerem Hinsehen entpuppt sich der sogenannte tridentinische Einheitskatholizismus als Ammenmärchen: Das Konzil von Trient des 16. Jahrhunderts wurde im 19. und 20. Jahrhundert instrumentalisiert, um bestimmte Interessen durchzusetzen. „Entscheidend war nicht das ‚wirkliche‘ Konzil von Trient, sondern das ‚erfundene‘.“²² Die „tridentinische“ Intoleranz des 19. Jahrhunderts lässt sich jedenfalls mit dem historischen Konzil nicht begründen. Vielmehr war dieses ein Katalysator für Modernisierung und Reform in der katholischen Kirche. Insofern verläuft, anders als die Traditionalisten behaupten, eine direkte Linie vom Konzil von Trient zum Zweiten Vatikanischen Konzil – es ist das Erste Vatikanische Konzil, das aus der Reihe fällt.

ENTSPANNUNG DER NICKMUSKULATUR

Die katholische Kirche ist reformierbar, und sie kann dazu aus der Vielfalt ihrer Tradition schöpfen. Jede Katholikin und jeder Katholik kann einen Beitrag leisten. Denn, wie es der Journalist Leo Waltermann vor 50 Jahren, am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, ausdrückte: „Nicht wer schweigt und hört, nickt und tut, was Hierarchie und Obrigkeit sagen, sondern wer denkt und hört und weiß, was er tut, wer das in Verantwortung tut und weiß, warum er es tut, könnte das sein, was man fürderhin einen guten Katholiken nennen mag.“²³

HUBERT WOLF

ist Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Münster.
hubert.wolf@uni-muenster.de

²² Wolfgang Reinhard, Einführung, in: ders./Paolo Prodi (Hrsg.), *Das Konzil von Trient und die Moderne*, Berlin 2001, S. 23–42, hier S. 40f.

²³ Leo Waltermann, *Konzil als Prozeß*, Köln 1966, S. 246.

²¹ Vgl. Klaus Schatz, *Vaticanum I*, 3 Bde., Paderborn 1992–1994.

„ISLAMISCHE REFORMATION“

Ein moderner religionskultureller Diskurs

Friedrich Wilhelm Graf

Kaum ein Tag vergeht, an dem in den Feuilletons der großen deutschen Zeitungen nicht nach einer grundlegenden Reform des Islams gerufen würde. Damit die muslimischen Minderheiten ihren Ort in der offenen, pluralistischen Gesellschaft finden und die Institutionen der parlamentarischen Demokratie wertschätzen könnten, bedürfte es endlich einer „islamischen Reformation“. Häufig wird auch eine „Aufklärung des Islams“ angemahnt. Forderungen dieser Art erheben nicht nur Politikerinnen und Politiker aus allen demokratischen Parteien, sondern auch Vertreter der beiden großen christlichen Kirchen, Publizistinnen und Wissenschaftler.

NACHHOLBEDARF?

Der Ruf nach einer „Reformation des Islams“ findet unter deutschen Muslimen vielfältigen Widerhall. Prominente muslimische Intellektuelle wie etwa Navid Kermani sowie islamische Theologen äußern sich öffentlich und oft mit großer medialer Resonanz als „Reformer“, etwa indem sie eine historisch-kritische Deutung des Islams, die Gleichberechtigung muslimischer Frauen und ein Recht auf elementare religiöse Selbstbestimmung jedes einzelnen Muslims einklagen. So tritt etwa der Politikwissenschaftler Bassam Tibi in die Kritik des „Scharia-Islams“ und für einen „Euro-Islam“ ein, der „westliche Werte“ wie individuelle Freiheit, Toleranz, Menschenrechte und Gleichberechtigung anerkenne.⁰¹

Der Münsteraner Religionspädagoge Mouhanad Khorchide entwirft die Vision eines reformierten Islams als humanistisch gute Religion, die dank Gottes allumfassender Barmherzigkeit Gottesliebe, mitmenschliche Solidarität und individuelle Freiheit fördere.⁰² Obgleich er eher moderate Reformforderungen erhebt, warfen Ende 2013 mehrere einflussreiche muslimische Verbände wie der Koordinationsrat der Muslime in Deutschland (KRM), die Türkisch-Islamische Union der

Anstalt für Religion (DITIB) und der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (IR) Khorchide vor, die Autorität des Heiligen Korans durch historisch-kritische Lesarten zu unterminieren und deshalb zu einer bekenntnisgebundenen Unterweisung zukünftiger muslimischer Religionslehrer nicht geeignet zu sein.⁰³

Der zum Teil gemeinsam mit Khorchide⁰⁴ publizierende Politikwissenschaftler Hamed Abdel-Samad äußert seine Kritik des traditionellen Scharia-Islams grundsätzlicher.⁰⁵ Seinen europäischen „Islam light“ ohne Scharia, Dschihad, Mission und Unterdrückung von Frauen empfiehlt der oft religionskritisch argumentierende Abdel-Samad als Gegenprogramm zu jenen neuen politisch-sektiererischen Islamismen, die er nicht zuletzt wegen ihres massiven Antisemitismus als „islamischen Faschismus“ bekämpft.⁰⁶

Auch die Islamwissenschaftlerin Lamya Kaddor, erste Vorsitzende des 2010 gegründeten „Liberal-Islamischen Bundes“, forschte und lehrte zunächst in Münster, bevor sie als Lehrerin den nordrhein-westfälischen Schulversuch „Islamkunde in deutscher Sprache“ entscheidend mitgestaltete. Die mit zahlreichen Preisen ausgezeichnete und medienpräzente Mitbegründerin des 2015 entstandenen Muslimischen Forums Deutschland (MFD) fordert einen reformierten „zeitgemäßen Islam“ mit „weniger Dogma und mehr Spiritualität“.⁰⁷

Die Behauptung, dass der Islam endlich eine Reformation und zudem eine Aufklärung brauche, um die elementaren kognitiven Dissonanzen zwischen altem Glauben und moderner pluralistischer Gesellschaft überwinden zu können, wird ferner von frommen Sinnsuchern geteilt, die sich wie der Schriftsteller Zafer Şenocak mit dem Glauben ihrer Väter auseinandersetzen.⁰⁸ „Der Islamgläubige heute ist mit einem Fuß im Siebenten, mit dem anderen im Einundzwanzigsten Jahrhundert verwurzelt. Daraus resultieren zahlreiche Konflikte, die sich weder geistig noch so-

zial lösen lassen. Wie lebt man in einer Gemeinschaft mit gleichgestellten Menschen, die nicht Muslime sind, die weder ein sakrales Buch noch einen Gottesglauben besitzen? Wie respektiert man aus der Position der letzten, ewig gültigen Offenbarung heraus andere Ansichten? Auf diese Fragen gibt es aus der islamischen Tradition heraus keine befriedigenden Antworten. Der nötige Respekt steht im Widerspruch mit der Degradierung der Frau im Koran, mit der Degradierung der Ungläubigen, ja mit der Aberkennung des Lebensrechts für bestimmte Positionen.⁰⁹ Deshalb fordert Şenocak eine „islamische Reformation“, die produktiven Zweifel und neue individuelle Aneignung von Poesie und Schönheit des Korans ermögliche.

Weit ist auch das Spektrum der muslimischen Intellektuellen, die in Europa und den USA für eine „islamische Reformation“ eintreten. Fazlur Rahman, der 1919 im heute pakistanischen Britisch-Indien geboren und nach einem Studium in Lahore 1949 in Oxford promoviert und 1952 mit einem Buch über den Einfluss Ibn Sinas beziehungsweise Avicennas auf Thomas von Aquin bekannt wurde,¹⁰ leitete ab 1961 das von General Ayub Khan gegründete Central Institute of Islamic Research im pakistanischen Karatschi, das eine reformerische, modernisierende Deutung des Islams entwickeln sollte. Dies führte zu heftigen Protesten der Ulama, der Religionsgelehrten

im Islam, sodass Rahman 1969 als Professor für Islamische Ideengeschichte an die University of Chicago wechselte. Hier veröffentlichte er „Islam and Modernity“, das bald als ein klassischer Text eines modernefähigen Reformislam galt.¹¹

Der 1962 in Genf geborene, inzwischen in Oxford lehrende und in Doha forschende Schweizer Islamwissenschaftler und Religionsintellektuelle Tariq Ramadan, ein Enkel des Begründers der ägyptischen Muslimbrüder, Hassan al-Banna, über dessen religiöses Selbstverständnis Ramadan 1998 an der Al-Azhar-Universität in Kairo seine Dissertation schrieb, versteht sich mit großer öffentlicher Resonanz vor allem bei jüngeren Muslimen in Europa und den USA als „Reformsalafist“, der für eine aktive muslimische Mission in Europa eintritt, dazu traditionalistische und orthodox-sunnitische Positionen als konservativer Modernisierer fort-schreibt und eine neue, eben genuin europäische muslimische Identität zu begründen versucht.¹² Sein Konzept eines „islamischen Sozialismus“, das er in scharfer Kritik der neoliberalen Wirtschaftspolitik der Weltbank und des Internationalen Währungsfonds vertritt, beerbt auch alte christliche, speziell katholische Vorstellungen einer Gemeinwohlökonomie jenseits privater Nutzenmaximierung. Vom Magazin „Time“ wurde Ramadan 2009 als „Erneuerer des Monats“ gefeiert, und manche seiner begeisterten Anhänger erklärten ihn um die Jahrtausendwende zum Martin Luther des Islams.¹³ Der gegen ihn immer wieder erhobene Vorwurf, er argumentiere vor muslimischen Auditorien ungleich traditionstreuer, antiliberaler und antiwestlicher als in Texten und Vorträgen, die sich auch an ein nichtmuslimisches Publikum richten,¹⁴ lässt das Changierende, Schillernde, auch Opportunistische in seiner Rede von „radikaler Reform“ und „muslimischer Reformation“ erkennen.

Sehr viel prägnanter sind die entsprechenden Forderungen des 1946 im Sudan geborenen Ab-

01 Aus der Fülle seiner Publikationen siehe Bassam Tibi, *Euro-Islam. Die Lösung eines Zivilisationskonflikts*, Darmstadt 2009.

02 Vgl. Mouhanad Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg/Br. 2012; ders., *Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*, Freiburg/Br. 2013; ders., *Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus*, Freiburg/Br. 2015.

03 Siehe etwa Koordinierungsrat der Muslime, *Stellungnahme des KRM zum Münsteraner Islamlehrstuhlinhaber Mouhanad Khorchide*, 17. 12. 2013, www.koordinationsrat.de/detail1.php?id=138&lang=de.

04 Vgl. Hamed Abdel-Samad/Mouhanad Khorchide, *Zur Freiheit gehört, den Koran zu kritisieren*, Freiburg/Br. 2016.

05 Vgl. Hamed Abdel-Samad, *Mein Abschied vom Himmel. Aus dem Leben eines Muslims in Deutschland*, Köln 2009.

06 Ders., *Der islamische Faschismus. Eine Analyse*, München 2014.

07 Lamyia Kaddor im Interview mit der „Zeit“, 6. 6. 2012, www.zeit.de/2012/24/Interview-Salafisten; siehe auch Lamyia Kaddor, *Muslimisch, weiblich, deutsch. Mein Weg zu einem zeitgemäßen Islam*, München 2010.

08 Vgl. Zafer Şenocak, *In deinen Worten. Mutmaßungen über den Glauben meines Vaters*, München 2016.

09 Zit. nach Dieter Sattler, *Der Islam braucht eine Aufklärung. Zafer Şenocak sucht nach Brücken von der erstarrten Tradition in die Moderne*, in: *Jewish Voice from Germany*, Oktober 2016, S. 5.

10 Vgl. Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology*, London 1952.

11 Ders., *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982. Zum Erfolg des Buches siehe Frederick Mathewson Denny, *Fazlur Rahman: Muslim Intellectual*, in: *The Muslim World* 79/1989, S. 91–101.

12 Vgl. Tariq Ramadan, *To Be a European Muslim*, Markfield 1998; ders., *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford 2009.

13 Vgl. Paul Donnelly, *Tariq Ramadan: The Muslim Martin Luther?*, 15. 2. 2002, www.salon.com/2002/02/15/ramadan_2.

14 Vgl. etwa Caroline Fourest, *Brother Tariq: The Doublespeak of Tariq Ramadan*, London 2008; Gregory Baum, *The Theology of Tariq Ramadan. A Catholic Perspective*, Toronto 2009.

dullahi Ahmed An-Na'im, der an der Emory University Rechtswissenschaft lehrt, über das Verhältnis von Recht und Religion forscht und 1990 mit dem Essay „Toward an Islamic Reformation“ viel Beachtung fand. Als Schüler des einflussreichen sudanesischen Glaubensreformers Mahmud Muhammad Taha kämpft er insbesondere für eine grundlegende Neudefinition der Scharia, die es in Staaten mit dominant muslimischer Bevölkerung erlauben soll, das Verfassungsrecht, das Strafrecht und das Völkerrecht an Prinzipien zu orientieren, die dem modernen Menschenrechtsdenken entsprechen.¹⁵ Der viel beschworenen autoritativen Verbindlichkeit der Scharia gegenüber argumentiert der Jurist zugunsten der Idee des säkularen, religiös-weltanschaulich neutralen Staates sehr viel kritischer als viele andere muslimische Reformer.¹⁶

In Iran war es vor allem der 1957 geborene Historiker Haschem Aghadscheri, der die Religionskultur der Islamischen Republik als überbürokratisiert, hierarchisch und dogmatisch verhärtet kritisierte und deshalb für einen „Islamischen Protestantismus“ warb. Als er 2002 von den theokratisch orientierten geistlichen Eliten des Staates angegriffen, dann verhaftet und zum Tode verurteilt wurde, avancierte er rasch zu einer weltweit gefeierten Ikone all jener Muslime, die sich mehr oder minder „liberal“ für elementare Reformen ihrer Religionskulturen einsetzten. „Aghajari's case was unusual in its setting: a Shi'i country with a constitution placing religious scholars at the head of the state. But his argument was far from unique. Around the world, numerous Muslim authors made use of the analogy with the Christian Reformation, and have done so since the nineteenth century, as have Western observers of Islamic reform movements.“¹⁷

Massive internationale Proteste führten dazu, dass das Todesurteil in eine Haftstrafe von fünf Jahren abgemildert wurde. Doch zeigt der Konflikt, dass der Ruf nach einer „Reformation des Islams“ unter den Bedingungen modernitätsspezifischer innermuslimischer Pluralisierung und

Ausdifferenzierung von konkurrierenden Glaubensmilieus immer auch starke Gegenbewegungen provoziert. Wer diese Reformation fordere oder von der „Current Islamic Reformation“ spreche,¹⁸ provoziere religionskulturelle Entwicklungen, die sich nicht kalkulieren ließen und möglicherweise viele neue gewalttätige Glaubenskonflikte mit sich brächten,¹⁹ warnen manche Beobachter. In der Tat waren die reformatorischen Protestbewegungen des 16. Jahrhunderts auch mit harten gewalttätigen Auseinandersetzungen verbunden. Analoges lässt sich in der Gegenwart beobachten: „Like the Christian Reformation, Muslim movements of reform tend to stigmatize their opponents and have become notorious for proclaiming *takfir* (expiation) against dissidents.“²⁰

Doch so unterschiedlich all die „liberalen“ Positionen, Reformkonzepte und religionspolitischen Visionen im Einzelnen sind²¹ – immer geht es den „Reformern“ darum, in den islamischen Religionskulturen endlich nachzuholen, was in der europäischen Christenheit schon im 16. Jahrhundert geschehen sei: die umfassende Erneuerung der religiösen Überlieferung durch eine „Reformation“, die ein ganz neues, verinnerlichtes und reflexiv-kritisches Verhältnis zur eigenen Tradition ermöglicht und anschlussfähig ist an genuin moderne westliche Freiheitskonzepte wie insbesondere die Menschenrechte. Immer wird ein sehr enger Zusammenhang von Glaube und Bildung hergestellt und gegen jede nur äußerliche, rituelle Glaubenspraxis ein Grundrecht auf individuelle Innerlichkeit betont.

PERSPEKTIVE MIT GESCHICHTE

In den deutschsprachigen Debatten ist nur selten gesehen worden, dass die Rede von der „Reformation des Islams“ oder einer „islamischen Reformation“ bis ins 19. Jahrhundert zurückreicht. Die Reformatoren selbst, also Luther, Melancthon, Calvin und Zwingli, hatten auch aufgrund ihrer Koranlektüre den Islam nicht als eine an-

15 Vgl. Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse 1990.

16 Vgl. ders., *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge MA–London 2008.

17 Charles Kurzman/Michaëlle Browers, Introduction: Comparing Reformations, in: dies. (Hrsg.), *An Islamic Reformation?*, Lanham u. a. 2004, S. 1–17.

18 Barbara Allen Roberson (Hrsg.), *Shaping the Current Islamic Reformation*, London 2003.

19 Vgl. Wilfrid R. Clement, *Reforming the Prophet: The Quest for the Islamic Reformation*, Toronto 2002.

20 Roman Loimeier, *Is There Something Like „Protestant Islam“?*, in: *Die Welt des Islams* 45/2002, S. 216–254, hier S. 241.

21 Zu dieser Vielfalt siehe den Überblick in Charles Kurzman (Hrsg.), *Liberal Islam: A Sourcebook*, New York u. a. 1998.

dere, fremde Religion neben dem Christentum und Judentum, sondern als eine spätantike innerchristliche Häresie gedeutet.²² Dies förderte in den Religionsdiskursen der okzidentalen Frühen Neuzeit und später Moderne ein Denken über den Islam, in dem immer wieder auf strukturelle Parallelen zu christlichen Symbolen und Konzepten hingewiesen und insbesondere seine Wahlverwandtschaften mit spezifisch protestantischen Glaubensideen betont wurde.

Schon im 19. Jahrhundert bezeichneten westliche Religionsdeuter neue reformerische beziehungsweise „modernistische“ Strömungen im Islam²³ als „protestantisch“: „Just as the Lutheran Reformation in Europe, though it failed to convert the Christian Church, caused its real reform, so Wahhabism has produced a real desire for reform if not yet reform itself in Mussulmans“, erklärte der Dichter und Publizist Wilfred Scawen Blunt 1881.²⁴ „Numerous observers have likened Islamic revivalism to Christian Puritanism, focusing on shared features such as asceticism, simple garb, a work ethic, restrictive sexual mores, opposition to secularism, and a foregrounding of religion in everyday life.“²⁵ In der Tat lassen sich im westlichen religionswissenschaftlichen Diskurs Formeln wie „Muslim Puritans“,²⁶ „The Puritan Pattern in Islamic Revival Movements“²⁷ und muslimische „Protestant Ethic“²⁸ finden.

Heute wird diese vergleichende Perspektive von dem an der Universität Wien lehrenden Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker eingenommen. Lohlker vergleicht den modernen Salafismus mit anderen Frömmigkeitsbewegun-

gen und kommt so zu der These, dass der Salafismus „gewissermaßen die islamische Ausprägung eines Evangelikalismus“ sei, „in der Form der Gemeinschaftsbildung, die gegen die Auflösung bestehender Bindungen gerichtet ist“. Nicht nur habe „die Art der Konversion (...) sehr große Ähnlichkeit mit Erweckungsbewegungen christlicher Prägung“. Vielmehr gebe es auch in der „konservative[n] Kritik moderner Art an der Moderne“ vielfältige strukturelle Analogien. „Sie übt Kritik am Fernsehen im Fernsehen, am Internet im Internet. In solche Milieus wird man schließlich nicht hineingeboren, sondern man muss sich ihnen zuwenden. Diese persönliche bewusste Entscheidung für einen Glauben, das ist eine sehr individuelle moderne Erscheinung. Und gleichzeitig hat es etwas sehr Pietistisches.“²⁹

Lohlker kann die ausnahmslos sunnitischen Salafisten, die schiitische Positionen entschieden ablehnen, deshalb auch als die „Reformatoren des Islams“ bezeichnen. „Salafismus bedeutet Rückwendung zur islamischen Frühzeit. Er will eine neue Gemeinschaft unter den Menschen stiften. Eine Gemeinschaft, die auf der Gleichwertigkeit aller Gläubigen beruht. Jeder Gläubige kann und darf sich religiöses Wissen aneignen, die Texte des Korans und des Hadith sind allen zugänglich. Darin steckt ein Gleichheitsideal, das zu einem gewissen Teil die Attraktivität des Salafismus ausmacht. (...) Reformatoren und Salafisten vereint der Gedanke der Reinigung, der Befreiung der Religion von allen historischen Anhaftungen. Es ist ein Protestantismus im Widerstand gegen die Verfasstheit der Welt, könnte man überspitzt sagen, eine Reformation eigener Art.“³⁰

„REFORMATION“ ALS ANALYTISCHE KATEGORIE

Sowohl an den Universitäten der englischsprachigen Welt als auch in akademischen Institutionen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz ist von der „islamischen Reformation“ nicht im Sinne eines Postulats beziehungsweise einer Sollensforderung die Rede, sondern als analytische Kategorie zur Deutung der vielen Erneuerungs- und Reformbewegungen in islamischen Lebenswelten des 20. und frühen 21. Jahrhunderts. Islamwissen-

22 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), *Reformation und Islam. Ein Impulspapier der Konferenz für Islamfragen der EKD*, Hannover 2016.

23 Siehe die repräsentative Sammlung von Texten modernistischer Autoren in Charles Kurzman (Hrsg.), *Modernist Islam, 1840–1940: A Source-Book*, New York 2002.

24 Wilfred Scawen Blunt, *The Future of Islam*, in: *Fortnightly Review* 30/1881, zit. nach Kurzman/Browsers (Anm. 17), S. 2, S. 13.

25 Kurzman/Browsers (Anm. 17), S. 2.

26 James L. Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, Berkeley 1978.

27 Jacques Waardenburg, *The Puritan Pattern in Islamic Revival Movements*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 3/1983, S. 687–702. Siehe auch Jean-Claude Vatin, *Popular Puritanism versus State Reformism: Islam in Algeria*, in: James P. Piscatori (Hrsg.), *Islam in the Political Process*, Cambridge 1983, S. 98–121.

28 Ellis Goldberg, *Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism*, in: Juan R. I. Cole (Hrsg.), *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization*, Ann Arbor 1992, S. 195–236.

29 Rüdiger Lohlker im Interview, *Evangelikale des Islams*, in: *Christ & Welt*, 10.1.2013.

30 Ebd.

schaftler wie Roman Loimeier und Olivier Roy sowie der Sozialanthropologe Dale F. Eickelman vertreten die These, dass man im systematischen Vergleich mit den reformatorischen Protestbewegungen des 16. Jahrhunderts, also jener Kritik der spätmittelalterlichen Kirche als autoritärer Heilsanstalt, wie sie von den Reformatoren in der Absage an Ablasshandel und Heiligenkult theologisch formuliert wurde, und protestantischen Erneuerungsbewegungen wie insbesondere dem Pietismus das religiöse Selbstverständnis und die theologisch begründeten Ziele moderner islamischer Reformbewegungen besonders prägnant erfassen kann. In ihren Vergleichsstudien nehmen sie unterschiedliche Ausprägungen des modernen Islams in den Blick.³¹

Für die mehr als eine Milliarde Muslime auf der Welt sei die Gegenwart eine Zeit so dramatischen religionskulturellen Wandels wie einst das 16. Jahrhundert für die Christen in Europa, behauptet Eickelman. In seinen Feldstudien bezieht er sich auf die engen Zusammenhänge zwischen technologischem Wandel und Transformationen der religiösen Praxis und überhaupt des Glaubens, wie er sie zunächst in Al-Hamra, einer kleinen Provinzhauptstadt im nördlichen Oman von 1978 bis 1998 beobachten konnte.

Die Durchsetzung der allgemeinen Schulpflicht habe es fast allen Bewohnern ermöglicht, selbst den Koran zu lesen und sich ihre eigene Meinung in Glaubensfragen zu bilden. Die neuen Kommunikationsmittel, die in der muslimischen Welt jetzt mehr Menschen als je zuvor zugänglich seien, hätten zudem eine sehr viel breitere und intensivere Diskussion von Glaubensfragen erlaubt. Weder religiösen Autoritäten noch staatlichen Institutionen sei es mehr möglich, irgendeine Deutungshoheit über Glaubenswissen aufrechtzuerhalten und religiöse Kommunikation zu monopolisieren. Dank des starken Interesses der lesenden Öffentlichkeit an der produktiven Bearbeitung der elementaren Spannungen zwischen der Glaubensüberlieferung einerseits und den kulturellen Alltagsroutinen der modernen Welt andererseits sei ein Massenmarkt für reli-

giöse Reformliteratur entstanden, die durch Interpretationsarbeit an den überkommenen Heiligen Schriften die Vereinbarkeit von Glaube und Vernunft zu erweisen suche. Dank Hunderten von Ratgebern zu der Frage, wie man das Leben einer frommen muslimischen Frau in einer modernen Stadt zu führen habe, wie man seine Kinder gemäß dem „Islamic way of living“ erziehen solle oder wie man in der Finanzindustrie und überhaupt der modernen kapitalistischen Wirtschaft genuin muslimischen ethischen Regeln folgen könne, seien alle Sphären des Lebens mit neuer spiritueller Ernsthaftigkeit durchdrungen worden.

Ein Autor wie der syrische Ingenieur Muhammad Shahrur habe mit seinem 800 Seiten starken, erstmals 1990 erschienenen Wälzer „The Book and the Qur’an. A Contemporary Interpretation“, in dem eine Analogie zwischen der Kopernikanischen Revolution und der gebotenen Neuorientierung der Koranexegese hergestellt wird, ein Millionenpublikum erreichen können – trotz des Verbots in vielen arabischen Ländern. Eickelman vergleicht Shahrurs Neudeutung der islamischen Tradition mit Luthers 95 Thesen und betont, dass wie im 16. Jahrhundert der Erfolg der Glaubensreform stark durch eine Medienrevolution bedingt sei: So wie Luthers Ideen einst in Tausenden von vielfältig aufgelegten Flugschriften mit großer Wirkmacht verbreitet worden seien, sorgten in der Gegenwart die Fernsehsender von Al-Jazeera, Videobotschaften und Internetplattformen für die Verbreitung einer neuen Sicht des Glaubens.³²

Auch im entschiedenen Interesse an Bildung ließen sich zwischen den protestantischen Reformatoren und muslimischen Reformern der Gegenwart wie Fethullah Gülen aus der Türkei, Sa’id Binsā’id aus Marokko und Abdolkarim Soroush aus Iran elementare Wahlverwandtschaften beobachten. So habe etwa der pakistanische Glaubensdenker Nazir Ahmad, Autor des 1997 erschienenen, seitdem mehrfach in hoher Auflage neu aufgelegten Buches „Qur’anic and Non-Qur’anic Islam“, seine Nähe zum reformatorischen Protest in Wittenberg, Genf und Zürich betont.

31 Vgl. Roman Loimeier, *Säkularer Staat und islamische Gesellschaften. Die Beziehungen zwischen Staat, Sufi-Bruderschaften und islamischer Reformbewegung in Senegal im 20. Jahrhundert*, Hamburg 2001; Dale Eickelman, *Print, Islam, and the Prospect for Civic Pluralism: New Religious Writings and Their Audiences*, in: *Journal for Islamic Studies* 1/1997, S. 43–62; Olivier Roy, *L’Islam mondialisé*, Paris 2002.

32 Zu den neuen Kommunikationsstrategien muslimischer Akteure grundlegend Gary R. Blunt, *Virtually Islamic. Computer-Mediated Communication and Cyber Environments*, Cardiff 2000; ders., *Muslims. Rewiring the House of Islam*, Chapel Hill 2009.

Durch die Intensivierung religiöser Kommunikation und die Offenheit für den Dialog auch mit Andersdenkenden und -gläubigen speziell aus „dem Westen“ habe sich die Art des Glaubens beziehungsweise die Frömmigkeitspraxis der Gläubigen grundlegend gewandelt. Um ein guter Muslim zu sein, reiche es nun nicht mehr aus, im Sinne der Tradition zu fasten und die fünf täglichen Gebete zu sprechen. Vielmehr müsse man nun auch imstande sein, das eigene Selbstverständnis als Muslim zu erläutern: „One must reflect upon Islam and defend one’s views.“³³ Für Eickelman bedeutet „Islamic Reformation“: Der Gläubige steht nun unter dem Zwang, nicht einfach nur den konventionellen religiösen Praktiken zu folgen, sondern sich den eigenen Glauben reflexiv transparent zu machen. Das Schwergewicht verlagert sich von der rituellen Praxis zur religiösen Selbstreflexion und damit von der Gemeinschaft hin zum frommen Einzelnen.

In dieser Tendenz zu Selbstdenken und Individualisierung ist unausweichlich eine Pluralisierung muslimischer Glaubenswelten angelegt. Auch Loimeier betont in seinen Arbeiten zum „Protestantischen Islam“³⁴ die Elemente von Individualisierung und religiöser Demokratisierung: Dass nun jeder Muslim den Koran in seiner eigenen Sprache nicht nur lesen dürfe, sondern solle, entspreche dem reformatorischen „Priestertum aller Gläubigen“.

VIELFÄLTIGE „REFORMATIONEN“

Der aus den reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts hervorgegangene Protestantismus ist nicht nur ein höchst komplexes, vielfältig differenziertes europäisches Phänomen, sondern hat früh schon die Grenzen Europas überschritten und in anderen Kontinenten neue und je eigene protestantische Lebenswelten begründet. Man kann die Geschichte der diversen frühneuzeitlichen und speziell der modernen Protestantismen auch als eine Globalisierungsgeschichte schreiben, etwa mit Blick auf die protestantischen Gründungsmythen der USA oder die rasche Ausbreitung der neuen Pfingstchristentümer im 20.

und frühen 21. Jahrhundert. Vor allem in ihrer westeuropäisch-reformierten, calvinistischen Gestalt haben moderne Protestantismen in manchen Teilen der Welt die Durchsetzung von Menschenrechten, Bürgerfreiheit und Demokratie gefördert und in ihren stärker autoritär-sozialpaternalistischen lutherischen Konfessionskirchen Ideale eines gemeinwohlorientierten Sozialstaates. Protestantismus kann avantgardistisch elitärer Denkglaube intellektueller und künstlerischer Eliten sein, aber auch moralstolzer, hart bindender Gegenentwurf zu einer toleranten, offenen Gesellschaft der Vielen, die ihren je eigenen Lebensentwurf realisieren, also modern-antimoderner Fundamentalismus.³⁵

Diese höchst spannungsreiche Vielfalt des Protestantischen, die bereits in den diversen Eigenwegen des entscheidend von Luther inspirierten reformatorischen Protestes im frühen 16. Jahrhundert angelegt ist, bestimmt auch die aktuellen Debatten über die „islamische Reformation“. So vielfältig „die Reformationen“ des 16. Jahrhunderts sind, so plural zeigen sich auch die „islamischen Reformationen“ der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart. Im Diskurs der deutschsprachigen Islamwissenschaftler werden nicht nur diverse reformorientiert „liberale“, an universalistischem Menschenrechtsethos und freiheitlicher Demokratie interessierte neoislamische Bewegungen auf die Reformation des 16. Jahrhunderts bezogen, sondern auch Gegenbewegungen aus dem Spektrum des modern-antimodernen „fundamentalistischen“ Islams. In der Tat lassen sich vielfältige neue und zunehmend dichtere Austauschprozesse zwischen protestantischen „Fundamentalisten“ und neoislamischen Hardcore-Aktivistinnen beobachten.³⁶

Begriffe wie „die Reformation“, „reformieren“ und „Reform“ sind interpretationsoffen und können von unterschiedlichen Sprechern in je besonderen Kontexten mit je eigenem Bedeutungsgehalt gefüllt werden. Dies zeigt gerade die immer wieder auf Geschlechterordnung und Genderfragen bezogene Rede von gebotener „islamischer Reform“. Hier geht es nicht nur um das elementare Recht der Frau auf Selbstbestimmung

33 Dale F. Eickelman, *Inside the Islamic Reformation*, 29.4.1998, www.l.u-tokyo.ac.jp/IAS/HPe2/papers/eickelman.html.

34 Siehe Loimeier (Anm. 20) sowie seine gewichtige Fallstudie ders., *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston 1997.

35 Zur komplexen Vielgestaltigkeit des Protestantischen siehe Friedrich Wilhelm Graf, *Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart*, München 2017³.

36 Mit Blick auf kreationistische Diskurse habe ich dies gezeigt in: *Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*, München 2014, S. 166–202.

und gleiche Teilhabe am gesellschaftlichen Leben. In den vergangenen Jahren wurde der Reformdiskurs vielmehr auch mit Blick auf die repressive Marginalisierung und oft evidente Diskriminierung vor allem männlicher Homosexueller in muslimisch geprägten Gesellschaften verstärkt geführt.

Der in Münster lehrende Islamwissenschaftler Thomas Bauer hat gezeigt, dass „im Falle gleichgeschlechtlicher Lebensweisen (...) das islamische Recht mit Ausnahme“ einiger „auf zweifelhafter Basis beruhender Strafvorschriften“ der Scharia „bislang so gut wie nichts dazu zu sagen hat“.³⁷ Seit dem 8. Jahrhundert habe sich in den Städten der islamischen Welt eine homoerotische Kultur entfaltet, die in vielen Tausenden von Liebesgedichten bezeugt sei. „Andere Männer zu lieben, wurde als selbstverständlich empfunden. Gleichgeschlechtliche Freundschaften gehörten für die meisten zu den intensivsten emotionalen Beziehungen ihres Lebens.“³⁸ Wie der ebenfalls in Münster forschende Indologe und Islamwissenschaftler Thomas Gugler gezeigt hat, war es im südasiatischen Raum nicht anders, wo etwa auf Urdu zahllose für junge Männer bestimmte Liebesgedichte überliefert sind.³⁹

So behauptete Tariq Ramadan im Juli 2013, dass sich die islamischen Gelehrten darin einig seien, im Islam werde Homosexualität ähnlich wie in den beiden anderen großen monotheistischen Religionen Judentum und Christentum abgelehnt. Daraus dürfe aber nicht gefolgert werden, jemand könne kein wahrer Muslim sein, nur weil er homosexuell sei.⁴⁰ Dies führte zu heftigem Protest konservativer muslimischer Religionsgelehrter, deren Argumentation stark der Kritik evangelikaler Protestanten an der rechtlichen Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften mit der Ehe von Mann und Frau in einigen Bundesstaaten der USA entsprach.

37 Thomas Bauer, Islam und „Homosexualität“, in: ders. et al. (Hrsg.), Religion und Homosexualität. Aktuelle Positionen, Göttingen 2013, S. 71–89, hier S. 80. Vgl. auch ders., Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts. Eine Literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Gazal, Wiesbaden 1998.

38 Ders., Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011, S. 83.

39 Vgl. Thomas K. Gugler, Politics of Pleasure. Setting South Asia Straight, in: Südasiens-Chronik 1/2011, S. 355–392.

40 Vgl. Abukar Diallo, Homosexualité: Tariq Ramadan pose une bombe à Dakar, 7.7.2013, www.afrik.com/homosexualite.tariq-ramadan-pose-unebombe-a-dakar.

Viele der Muslime, die in dominant islamischen Ländern oder in europäischen Gesellschaften mehr oder minder offen ihre Liebe zu Menschen des gleichen Geschlechts leben, votieren religiös für einen irgendwie reformierten Islam.⁴¹ In Paris ist im Spätherbst 2011 eine eigene Moschee für Homosexuelle eröffnet worden.⁴²

SCHLUSS

Im deutschen Islamdiskurs verbinden sich ganz unterschiedliche Hoffnungen und Erwartungen mit einer „Islamischen Reformation“. Nicht selten wird auch unhistorisch abstrakt argumentiert und das Problem eskamotiert, ob sich eine höchst komplexe und vielgestaltige religiöse Protestbewegung des 16. Jahrhunderts überhaupt zum Modell für religionskulturelle Prozesse in der Gegenwart des 21. Jahrhunderts erklären lässt. Oft bleibt zudem außen vor, dass der Islam einer heilsrelevanten Institution in der Welt entbehrt, ihm also ein Analogon zur Kirche fehlt, und sich die Rede von der „Reformation“ deshalb nicht auf eine religiöse Institution beziehen lässt.

Der Islam in Deutschland ist in sich differenzierter, pluraler, als von Meinungsführern der Mehrheitsgesellschaft oft gesehen wird. Rufe nach mehr Reform werden bei den muslimischen, aufstiegsorientierten Mittelschichten Resonanz finden. Aber wo in den Moscheen ein „protestantisierter Islam“ gelebt wird, werden zugleich die Auseinandersetzungen mit konservativen, „orthodoxen“ Muslimen an Gewicht gewinnen.

FRIEDRICH WILHELM GRAF

ist emeritierter Professor für Systematische Theologie und Ethik der Universität München.
friedrichw.graf@evtheol.uni-muenchen.de

41 Siehe dazu die Fallstudien in: Michael Bochow/Rainer Marbach (Hrsg.), Homosexualität und Islam, Hamburg 2003; Koray Yilmaz-Günay (Hrsg.), Karriere eines konstruierten Gegensatzes: Zehn Jahre „Muslime versus Schwule“, Berlin 2011.

42 Vgl. Johann Ritter, Europas erste Moschee für Homosexuelle, 30.11.2012, www.zeit.de/politik/ausland/2012-11/Islam-Moschee-fuer-Homosexuelle.

HERAUSFORDERUNG RELIGIÖSE VIELFALT

Ulrich Willems

Seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts vermehrten sich die Anzeichen dafür, dass die religiösen Traditionen und Bewegungen nach wie vor höchst lebendig sind und ungebrochen große politische und gesellschaftliche Bedeutung haben.⁰¹ Diese zu beobachtenden Entwicklungen lösten eine breite wissenschaftliche wie öffentliche Debatte über das Ausmaß und die Ursachen dieser wirklichen oder vermeintlichen „Rückkehr der Religion“ aus. Im Zentrum stand die Frage, ob die säkularisierungstheoretische Erwartung eines grundlegenden Bedeutungsverlustes oder gar Niedergangs religiöser Traditionen in modernen Gesellschaften einer Korrektur bedürfe.⁰² Auf den Prüfstand gerieten aber auch die vorherrschenden normativen Vorstellungen von der Ausgestaltung des Verhältnisses von Religion und Politik einerseits und der Rolle religiöser Traditionen, Akteure und Positionen in der Politik andererseits.⁰³

Lange Zeit schien es so, als gingen diese Entwicklungen und Debatten an dem vom lateinischen Christentum geprägten Europa, dem weitgehend säkularisierten und religiös befriedeten Kontinent, vorüber.⁰⁴ Doch spätestens seit der Jahrtausendwende ist auch Europa durch eine Vielzahl religionspolitischer Konflikte gekennzeichnet. Gegenstand dieser Konflikte sind etwa religiöse Bekleidungs- und Speisevorschriften (Kopftuch, Burka), religiöse Rituale (Beschneidung, Schächten), die Präsenz religiöser Traditionen in der Öffentlichkeit (Minarethöhe, Muezzinruf) und Formen der Religionskritik (Karikaturenstreit). Die Intensität und Dynamik dieser Konflikte hat sich noch einmal verstärkt, seit sich in einer Reihe europäischer Länder rechtspopulistische Bewegungen mit einer explizit antiislamischen Agenda formiert und etabliert haben. Aber auch die hergebrachten religionspolitischen Ordnungssysteme sind zum Gegenstand öffentlicher Debatten geworden. So wird in Deutschland etwa darüber diskutiert, ob und wie ein gleichberechtigter Zugang muslimi-

scher Religionsgemeinschaften zum grundgesetzlich gewährten Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts oder zum Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ermöglicht werden kann. Gestritten wird aber auch über Arbeitnehmerrechte und Loyalitätspflichten von Beschäftigten in kirchlichen Einrichtungen der Wohlfahrtspflege. Diese Entwicklungen provozieren die Frage nach den Ursachen der Politisierung religionspolitischer Fragen auch in Europa.⁰⁵

VERÄNDERUNG DER RELIGIÖSEN LANDSCHAFT

Es liegt zunächst nahe, diese Ursachen in den grundlegenden Veränderungen der religiösen Landschaft in Europa seit den 1960er Jahren zu suchen. Europa war auch während des Mittelalters trotz der Dominanz des lateinischen Christentums durch religiöse Vielfalt geprägt.⁰⁶ Diese nahm zwar durch dessen konfessionelle Spaltung im Zuge der Reformation zu, blieb aber trotzdem lange Zeit begrenzt. Denn sowohl die sich herausbildenden Staaten der Frühen Neuzeit als auch die Nationalstaaten des 19. Jahrhunderts nutzten die christlichen Konfessionen als Instrument zur Vereinheitlichung und Identitätsbildung. In der Folge entstanden unterschiedliche Gefüge religiöser Pluralität in Europa: protestantische Mehrheitsgesellschaften in Nordeuropa und Großbritannien, katholische Mehrheitsgesellschaften im Süden und bikonfessionelle Gesellschaften mit protestantischem Übergewicht im westlichen Kontinentaleuropa.⁰⁷ Sieht man vom Judentum ab, war die religiöse Pluralität im Wesentlichen eine innerchristliche.

Seit den 1960er Jahren haben sich diese Muster jedoch grundlegend verändert. Sowohl die Zahl der religiösen Traditionen als auch ihre Unterschiedlichkeit haben in einem historisch unbekanntem Maße zugenommen.⁰⁸ Dazu haben vier Entwicklungen beigetragen.

Erstens hat in der Bundesrepublik die (Arbeits-)Migration seit den 1960er Jahren, verstärkt durch die Effekte von Flucht und Vertreibung seit den 1990er Jahren, dazu geführt, dass der intern ausgesprochen vielgestaltige Islam neben den beiden großen christlichen Kirchen zur drittgrößten religiösen Tradition avanciert ist.⁰⁹

Zweitens hat durch die sich ebenfalls seit den 1960er Jahren verstärkenden Prozesse der Entkirchlichung auch die Zahl der Konfessionslosen erheblich zugenommen. Durch die Vereinigung der Bundesrepublik mit der weitgehend entchristlichten DDR ist die Gruppe der Konfessionslosen noch einmal deutlich gewachsen. Sie bilden inzwischen die größte religionspolitische Gruppe.

Drittens haben die nachlassende Prägekraft konfessioneller Traditionen und kirchlicher Autoritäten, ein wachsender religiöser Analphabetismus und die zunehmende Praxis, Elemente unterschiedlicher religiöser Traditionen miteinander zu kombinieren,¹⁰ dazu geführt, dass auch die religiösen Vorstellungswelten von Individuen immer vielfältiger werden. Das zeigt sich nicht nur auf dem Feld der Familien- und Sexualethik, sondern betrifft auch zentrale Dogmen und Glaubensinhalte.

Viertens haben auch die verstärkte mediale Präsenz bisher unbekannter oder neuer religiöser

Angebote aus anderen Teilen der Welt, aber auch die Entstehung transnationaler religiöser Identitäten und Bewegungen die Pluralisierung der religiösen Landschaft vorangetrieben.

Die grundlegende Veränderung der religiösen Landschaft schlägt sich auch in einem Wandel der zahlenmäßigen Verhältnisse zwischen den Religionsgemeinschaften nieder: Waren in den 1950er Jahren noch über 95 Prozent der bundesdeutschen Bevölkerung Mitglied der beiden großen christlichen Kirchen, so hat sich bis Ende 2015 ihr Anteil auf knapp 57 Prozent reduziert. Der Anteil der Konfessionslosen lag 2010 bereits bei 30 Prozent und ist seitdem weiter gestiegen; in Ostdeutschland beträgt ihr Anteil sogar über 70 Prozent. Zum Islam bekennen sich etwa fünf Prozent. Jeweils knapp zwei Prozent der Bevölkerung zählten 2010 zu den Mitgliedern der orthodoxen Kirche und der christlichen Freikirchen. Zum Buddhismus bekannten sich 0,3 Prozent der Bevölkerung, zum Hinduismus 0,1 Prozent und ebenfalls 0,1 Prozent waren Mitglieder jüdischer Gemeinden.¹¹ Hinzu kommt eine Vielzahl kleinerer Religionsgemeinschaften.

RELIGIÖSE VIELFALT ALS KONFLIKTPOTENZIAL?

Allerdings gehen religiöse Pluralität und Diversität weder notwendig noch regelmäßig mit Konflikten einher.¹² Denn sie müssen keineswegs als Bedrohung, sondern können auch als Bereiche-

01 Vgl. Michael Minkenberg/Ulrich Willems, Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten, in: APuZ 42–43/2002, S. 6–14; dies., Politik und Religion im Übergang – Tendenzen und Forschungsfragen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in: dies. (Hrsg.), Politik und Religion, Wiesbaden 2003, S. 13–41.

02 Für eine Korrektur plädierte vehement Peter L. Berger, A Global Overview, in: ders. (Hrsg.), The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics 1999, S. 1–18; ders., Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften, Frankfurt/M.–New York 2015; dagegen plädierte u. a. Steve Bruce, Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory, Oxford 2011. Vgl. auch Detlef Pollack/Gergely Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt/M.–New York 2015.

03 Für die Verteidigung der liberalen Vorstellung von einer strikten Trennung von Religion und Politik sowie der notwendigen Privatisierung des Religiösen siehe Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt/M. 2005. Für eine Kritik dieser Vorstellung vgl. Jocelyn Maclure/Charles Taylor, Laizität und Gewissensfreiheit, Berlin 2011. Zu Habermas vgl. auch Ulrich Willems, Religion und Moderne bei Jürgen Habermas, in: ders. et al. (Hrsg.), Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, Bielefeld 2013, S. 489–526; zu Taylor vgl. Ulrike Spohn, Den säkularen Staat neu denken. Politik und Religion bei Charles Taylor, Frankfurt/M.–New York 2016.

04 Vgl. Grace Davie, Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World, London 2002.

05 Vgl. hier und im Folgenden Daniel Gerster/Astrid Reuter/ Ulrich Willems, Ordnungen religiöser Pluralität. Eine Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung, Frankfurt/M.–New York 2016, S. 15–55, Abschnitt 3.

06 Vgl. Michael Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., Berlin 2006.

07 Siehe auch den Beitrag von Thomas Kaufmann in dieser Ausgabe (Anm. d. Red.).

08 Vgl. Perry Schmidt-Leukel, Religious Pluralism in Thirteen Theses, in: Modern Believing 1/2016, S. 5–18, hier S. 6.

09 In den ehemaligen europäischen Kolonialmächten kommen die Effekte der Einwanderung aus den ehemaligen Kolonialgebieten hinzu.

10 Vgl. Detlef Pollack/Olaf Müller, Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh 2013, S. 12f.

11 Zu den Zahlen für 2015 vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben, Hannover 2016, S. 4, eigene Berechnung. Zu den Zahlen für 2010 vgl. Pollack/Müller (Anm. 10) S. 32f.

12 Vgl. Nancy T. Ammerman, The Challenges of Pluralism: Locating Religion in a World of Diversity, in: Social Compass 2/2010, S. 154–167, hier S. 156.

rung empfunden werden.¹³ Vielmehr bedarf es besonderer Bedingungen und Kontexte, die zur Wahrnehmung von religiöser Vielfalt als Problem und in der Folge zu Konflikten führen.

Religiöse Traditionen, die absolute, exklusive oder überlegene Wahrheitsansprüche reklamieren und diesen universale Geltung verschaffen wollen, können religiöse Differenz als Ausdruck eines Irrtums betrachten, der das „Seelenheil“ der Gläubigen oder gar aller Menschen gefährdet. Religiöse Hierarchien wie auch Gruppen innerhalb solcher religiösen Traditionen können sich dann dazu genötigt sehen, religiöse Unterschiede innerhalb wie außerhalb der eigenen Tradition zu beseitigen, gegebenenfalls auch unter Anwendung von Gewalt. Besonders problematisch ist eine solche Konstellation, wenn es derartigen religiösen Akteuren gelingt, auf Instrumente und Akteure politischer Herrschaft zurückzugreifen. Umgekehrt kann religiöse Vielfalt auch dann zu einem Problem werden, wenn einzelne religiöse Traditionen als Mittel zur Erzeugung der Identität oder gar Homogenität politischer Gemeinwesen genutzt werden. Die religionspolitischen Konflikte der Frühen Neuzeit sind tendenziell Ausdruck der ersten Konstellation, die Konfessionalisierungspolitiken im Zuge der Staatenbildungsprozesse der Frühen Neuzeit wie die vielfach zu beobachtende starke Verknüpfung von Religion und Nation in den Prozessen der Nationalstaatsbildung des 19. Jahrhunderts Beispiele für die zweite Konstellation.

Nun haben die in Europa dominierenden Kirchen sich trotz der von ihnen zum Teil bis heute verfochtenen Absolutheit, Exklusivität oder Überlegenheit ihrer Wahrheitsansprüche in langen Lernprozessen auf religiöse Pluralität eingestellt. Im Falle der katholischen Kirche fand dieser Lernprozess erst mit der auf dem zweiten Vatikanischen Konzil am 7. Dezember 1965 verkündeten Erklärung zur Religionsfreiheit einen Abschluss.¹⁴ Auch die Staaten Westeuropas

haben trotz ihrer unterschiedlichen religionspolitischen Ordnungen und trotz der vielfach nach wie vor sichtbaren mehrheitsreligiösen Prägungen ihrer Religionspolitik und politischen Kultur ein Grundmodell der Ordnung religiöser Vielfalt etabliert. Dieses beruht auf Gleichheit, Religionsfreiheit, einem weitgehend gleichen Abstand des Staates von religiösen Traditionen bis hin zu staatlicher Neutralität sowie der wechselseitigen Autonomie von Staat und Religionsgemeinschaften.¹⁵ Prinzipiell ist dieses Grundmodell religionspolitischer Ordnung mit einer unbegrenzten religiösen Pluralität vereinbar.

KONFLIKTURSACHEN UND -BEDINGUNGEN

Die Vielzahl religionspolitischer Probleme und Konflikte bedarf anderer Erklärungen als des bloßen Verweises auf den Anstieg religiöser Pluralität und Diversität, insbesondere mit Blick auf die große Skepsis gegenüber dem Islam in Deutschland.¹⁶ Im Folgenden sollen exemplarisch drei Elemente einer solchen Erklärung für die derzeitige Konfliktträchtigkeit der gestiegenen religiösen Vielfalt für den deutschen Kontext präsentiert werden.

Unterschiedliche Adaptionsfähigkeiten

Unter der Bedingung des Vorrangs der Prinzipien gleicher Religionsfreiheit, staatlicher Neutralität und der wechselseitigen Autonomie von Staat und Kirche lassen sich unterschiedliche religionspolitische Ordnungssysteme einrichten: mehr oder weniger strikte Regime der Trennung sowie Systeme der Kooperation von Staat und Kirche; auch Staatskirchensysteme sind nicht völlig unvereinbar mit diesen drei Prinzipien – in

13 Derzeit nimmt eine deutliche Mehrheit der deutschen Bevölkerung religiöse Pluralität als Bereicherung, aber auch als Konfliktursache wahr. Siehe Pollack/Müller (Anm. 10), S. 35f. In Großbritannien, Frankreich und Schweden sind die Befunde ähnlich. Siehe Gerd Pickel, *Religiosität im internationalen Vergleich*, Gütersloh 2013, S. 32f.

14 Vgl. zur Rekonstruktion der Bedingungen und Voraussetzungen dieses langen Lernprozesses Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler, *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche*, Paderborn 2016. Siehe auch den Beitrag von Hubert Wolf in dieser Ausgabe (Anm. d. Red.).

15 Vgl. Gérard Bouchard/Charles Taylor, *Building the Future. A Time for Reconciliation*, o.O. 2008, S. 134–138.

16 Im Vergleich mit anderen religiösen Traditionen wird der Islam in Deutschland wie in anderen europäischen Ländern in besonderem Maße als bedrohlich wahrgenommen. In einzelnen europäischen Ländern – darunter die Bundesrepublik, Spanien und die Schweiz – ist die Skepsis gegenüber dem Islam besonders ausgeprägt. Vgl. Pollack/Müller (Anm. 10), S. 35f.; Pickel (Anm. 13), S. 2; Kai Hafez/Sabrina Schmidt, *Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland*, Gütersloh 2015, S. 16f.; Detlef Pollack et al., *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*, Wiesbaden 2014. Zugleich nehmen jedoch auch die Diskriminierungserfahrungen von Muslimen zu. Vgl. Enes Bayrakli/Farid Hafez (Hrsg.), *European Islamophobia Report 2015*, Istanbul 2016.

Abhängigkeit von ihrer jeweiligen institutionellen Ausgestaltung. Diese verschiedenen Systeme zeichnen sich durch eine unterschiedlich ausgeprägte Fähigkeit zum Umgang mit religiöser Pluralität und Diversität aus.

Staatskirchensysteme gewähren heute zwar durchgängig ein hohes Maß an Religionsfreiheit. Die in ihnen verankerte symbolische und materielle Bevorzugung einer religiösen Tradition richtet jedoch vielfach hohe Hürden für eine gleichberechtigte Integration minoritärer und neuer Religionsgemeinschaften auf. Entsprechend ist ihre Fähigkeit zur Anpassung an religiöse Vielfalt höchst begrenzt.

Das religionspolitische System der USA, das auf einer freundlichen Trennung von Staat und Kirche beruht,¹⁷ verfügt über die vergleichsweise größte Adaptionfähigkeit. Weil dort so gut wie keine institutionellen Verbindungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften wie etwa ein Religionsunterricht an öffentlichen Schulen existieren, die jeweils spezifische Zugangsvoraussetzungen und -barrieren aufweisen, lassen sich neue oder eingewanderte religiöse Traditionen weitgehend problemlos in den Markt religiöser Anbieter integrieren.

Eine deutlich geringere Adaptionfähigkeit an religiöse Vielfalt weist dagegen das ausgesprochen strikte, auf die Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Raum zielende Trennungssystem Frankreichs auf. Wie das Verbot religiöser Symbole in Schulen oder der Vollverschleierung in der Öffentlichkeit zeigt, führt diese Art des Laizismus nicht nur zu Konflikten mit den Bekleidungsvorschriften religiöser Traditionen, sondern kann im Falle unterschiedlicher Betroffenheit auch die Wahrnehmung erzeugen und festigen, dass eine gleichberechtigte Integration religiöser Traditionen in die religionspolitische Ordnung verweigert wird, was wiederum Radikalisierungsprozessen den Weg ebnen kann.

Systeme der Kooperation von Staat und Kirche zeichnen sich durch vielfältige institutionelle Verbindungen zwischen Staat und Kirche sowie eine bedeutende staatliche Förderung von Religionsgemeinschaften aus. Auch sie können ein hohes Maß an religiöser Pluralität und Diversität verarbeiten. Das erfordert allerdings einen deut-

lich höheren Aufwand in Form wechselseitiger Anpassungsleistungen mit Blick sowohl auf die staatlichen Angebote als auch auf die neu hinzukommenden Religionsgemeinschaften.

In Deutschland zählen zu den staatlichen Angeboten etwa der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts für Religionsgemeinschaften samt dem damit verbundenen Recht, Kirchensteuern zu erheben und durch den Staat einzuziehen zu lassen, sowie der Vorrang freier und damit im Wesentlichen kirchlicher Träger im Feld wohlfahrtsstaatlicher Leistungserbringung. Diese Angebote sind an spezifische Zugangsvoraussetzungen geknüpft. So setzen der Religionsunterricht und der Körperschaftsstatus Religionsgemeinschaften mit klarer Mitgliedschaftsstruktur voraus. Darüber hinaus erfordert der Religionsunterricht die Existenz religiöser Autoritäten, die über die Kompetenz zur verbindlichen Entscheidung von Fragen religiöser Lehre verfügen.

Zum Zeitpunkt der Verabschiedung des Grundgesetzes stand die Erfüllbarkeit dieser Kriterien mit Blick auf den Kreis der Anspruchsberechtigten – das waren im Wesentlichen die christlichen Kirchen – außer Frage. An den Islam dachte damals noch niemand. Dabei verfügen die meisten Traditionen des Islams weder über einen klaren Mitgliedschaftsstatus noch über religiöse Autoritäten mit einer Kompetenz zur verbindlichen Entscheidung von Fragen religiöser Lehre. Nun richtet auch eine solche Konstellation keine grundsätzlichen Hürden auf, lassen sich solche Probleme doch durch einen flexiblen Umgang mit den Zugangsvoraussetzungen oder aber durch die Entwicklung alternativer Angebote lösen. Das aber erfordert entsprechenden politischen Willen.

Stiefkind Religionspolitik

Spätestens seit der deutschen Wiedervereinigung ist unabweisbar, dass eine Debatte über eine Reform der religionspolitischen Ordnung erforderlich ist, um sie den Erfordernissen der vielfältiger gewordenen religiösen Landschaft anzupassen. Die Zahl der Muslime in Deutschland ist stetig gewachsen, und die Zahl der Konfessionslosen hat sich 1990 schlagartig vergrößert. Doch die großen Parteien reagierten zögerlich und unzureichend. Blickt man etwa auf die Wahlprogramme der großen Parteien zur Bundestagswahl 2013 und zu den Landtagswahlen seitdem, dann wird deutlich, dass sie keine grundlegenden Herausforde-

¹⁷ Vgl. Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies Toward Religion. The United States, France, and Turkey*, Cambridge et al. 2009, Teil I.

rungen durch die religiöse Vielfalt erkennen. Bei der SPD führt das zu einem freundlichen Desinteresse an diesen Fragen, bei der CDU – mit wenigen Ausnahmen wie bei den Themen islamischer Religionsunterricht und islamische Fakultäten – zu einem beherzten Weiter-So. Allein die Grünen haben Ende 2013 eine Kommission zu „Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat“ eingesetzt, die in ihrem 40-seitigen Abschlussbericht im März 2016 nicht nur die Grundsätze und Ziele bündnisgrüner Religionspolitik, sondern auch eine Reihe drängender politischer Herausforderungen ausführlich behandelt, wie Fragen der rechtlichen Anerkennung von Religionsgemeinschaften, die Regelungen zu Sonn- und Feiertagen, der sogenannte Blasphemieparagraf, das Arbeitsrecht und das Feld der kirchlichen Finanzen.¹⁸

Aber auch die Frage der vom Grundgesetz geforderten gleichen Integration des Islams und der Muslime in die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik ist bisher nur unzureichend bearbeitet worden.¹⁹ So ist erst eine islamische Religionsgemeinschaft, die Ahmadiyya Muslim Jamaat, in zwei Bundesländern als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt. Verträge zwischen Bundesländern und muslimischen Verbänden existieren nach mehrjährigen Verhandlungen bisher in Hamburg und Bremen. Wenige Bundesländer, darunter Hessen, Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen, haben islamischen Religionsunterricht als schulisches Regelfach eingeführt. In einer Reihe weiterer Länder befindet er sich entweder im Erprobungsstadium oder stellt eher eine Form von Islamkunde dar. Erst 2011 wurden trotz des unabwiesbaren Bedarfs auf Empfehlung des Wissenschaftsrates hin vom Bundesministerium für Bildung und Forschung an fünf Universitäten Zentren für islamische Theologie eingerichtet, um die Ausbildung von Imamen und Lehrpersonal für den islamischen Religionsunterricht zu ermöglichen. In Berlin, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen sind darüber hinaus spezifische Regelungen und Vereinbarungen zum Umgang mit Feiertagen und Bestattungen, zur Gefängniseseelsorge und zum Betrieb von Friedhöfen verabschiedet worden. Schließlich haben

sowohl der Bund als auch einige Bundesländer inzwischen unterschiedliche Formen eines institutionalisierten Dialogs mit islamischen Verbänden eingerichtet. Dazu zählt an vorderster Stelle die 2006 begründete Deutsche Islam Konferenz. Auf Länderebene gibt es entsprechende Initiativen, in Berlin seit 2005, in Baden-Württemberg seit 2011, in Rheinland-Pfalz seit 2012 und in Nordrhein-Westfalen seit 2013. Deutlich wird, dass von einer systematischen und flächendeckenden Religionspolitik zur Sicherung der gleichen Religionsfreiheit von Muslimen und einer gleichberechtigten Integration des Islams in die religionspolitische Ordnung bisher noch nicht die Rede sein kann.

Die Zögerlichkeit der Religionspolitik bleibt nicht ohne Effekte. Auf der einen Seite hat sie zumindest zu einer weitverbreiteten, in Deutschland besonders starken Skepsis gegenüber dem Islam und den Muslimen beigetragen. Denn sie signalisiert Zweifel daran, dass diese religiöse Tradition beziehungsweise ihre Repräsentanten den Willen zur Integration haben oder aber hinreichend kompatibel mit den Prinzipien der (religions)politischen Ordnung sind. Auf der anderen Seite nötigt diese Zögerlichkeit die Muslime, ihren Forderungen immer vehementer Gehör zu verschaffen und sie auch gerichtlich durchzusetzen. Das kann den Eindruck provozieren oder verfestigen, dass hier eine Religionsgemeinschaft versucht, ihre Anliegen kompromisslos durchzusetzen oder wie etwa beim Schächten Ausnahmen von allgemeinen Gesetzen oder Sonderrechte zu erwirken.

Strittige normative Fragen

Ein weiterer Faktor ist der Umstand, dass die gestiegene religiöse Vielfalt eine Reihe höchst strittiger normativer Fragen aufwirft, die nicht selten in Dissens und Streit münden. Die *erste* betrifft den Umgang mit den Spannungsfeldern der oben erwähnten Prinzipien westlicher Religionspolitik, also Gleichheit, Religionsfreiheit, staatliche Neutralität und Trennung von Staat und Kirche.²⁰ Ein beispielhafter Fall ist das Tragen des Kopftuchs durch staatlich Bedienstete. Hier weisen Religionsfreiheit und staatliche Neutralität in unterschiedliche Richtungen: Je stärker man das Prinzip der Religionsfreiheit gewichtet, desto eher wird man das Tragen religiös vorgeschriebener Kleidung durch staatlich Bedienstete als zulässig erachten; umgekehrt wird man umso eher

¹⁸ Für den Volltext des Berichts siehe www.gruene.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/160317_Abschlussbericht_Religionskommission_Gruene.pdf.

¹⁹ Vgl. zum Folgenden Riem Spielhaus/Martin Herzog, Die rechtliche Anerkennung des Islam in Deutschland, Berlin 2015.

²⁰ Vgl. Bouchard/Taylor (Anm. 15), S. 136f.

für ein Verbot plädieren, je stärker man das Prinzip staatlicher Neutralität gewichtet. Beide Prinzipien verbieten jedoch ein selektives, nur einzelne religiöse Traditionen treffendes Verbot von religiös gebotenen Kleidungsstücken.

Eine *zweite* Frage betrifft den Umgang mit den Prägungen der Alltags- wie der politischen Kultur durch die historisch dominierenden religiösen Traditionen. In Europa sind diese vor allem durch das Christentum erfolgt. Das zeigt etwa die Bestimmung des arbeitsfreien Wochentages sowie von Feiertagen durch den christlichen Wochen- und Festkalender. Auch das Kreuz als zentrales christliches Symbol hat auf vielfältige Weise Eingang in die Alltagskultur gefunden. In einer solchen Lage bedarf es der sorgfältigen Differenzierung zwischen unvermeidlichen Asymmetrien, einem Recht der religiös-kulturellen Mehrheit auf den Ausdruck ihrer mit der Geschichte des Landes verwobenen kulturellen Identität und Diskriminierungen.²¹ Während Asymmetrien bei der Festlegung von Sonn- und Feiertagen schlicht unvermeidlich sind und es sich bei der Präsenz des Kreuzes im öffentlichen Raum um legitime Formen des Ausdrucks kultureller Identitäten von religiös-kulturellen Mehrheiten handeln kann, stellt ein selektives, einzelne religiöse Traditionen treffendes Verbot von religiös gebotener Bekleidung einen Fall von Diskriminierung dar. Zuordnung und Grenzziehungen sind in diesen Fällen keineswegs einfach.

Eine *dritte* Frage betrifft die Verteilung der Anpassungsleistungen. Dieses Problem stellt sich vor allem im Falle von religionspolitischen Ordnungssystemen mit vielfältigen institutionellen Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften, wie es etwa die Bundesrepublik ist. So stellt sich beispielsweise mit Blick auf den Körperschaftsstatus die Frage, ob die Muslime sich in einer Art und Weise organisieren und intern verfassen müssen, um die Zugangsvoraussetzungen zu dieser Institution zu erfüllen, oder ob der Staat entweder die Zugangsvoraussetzungen der gegenwärtigen organisatorischen Verfasstheit der Muslime entsprechend verändern muss oder aber ein Äquivalent zum Körperschaftsstatus mit Zugangsvoraussetzungen schafft, die keine oder deutlich geringere Hürden aufrichten. Auch diese Frage ist nicht eindeutig zu entscheiden.

²¹ Vgl. Bhikhu Parekh, Religion and Public Life, in: Tariq Modood (Hrsg.), Church, State and Religious Minorities, London 1997, S. 16–22.

Eine *vierte* Frage betrifft die Bestimmung der Reichweite, der Grenzen und des Gewichts des Prinzips der Religionsfreiheit, wenn es mit anderen grundlegenden normativen Prinzipien oder politischen Zielen konfligiert. Solche Fragen stellen sich etwa mit Blick auf den Umgang mit dem religiös gebotenen Ritual der Beschneidung. Hier steht dem Recht auf Religionsfreiheit und dem Recht der Eltern, über die religiöse Erziehung ihrer Kinder zu bestimmen, der Anspruch eines jeden Menschen auf körperliche Unversehrtheit gegenüber. Ein weiterer Fall stellt der Umgang mit dem religiös gebotenen Ritual des Schächtens dar, das mit dem Tierschutz kollidiert. Auch in diesen Fällen gibt es mehrere plausible Antworten.

SCHLUSS

Die Voraussetzungen für einen konstruktiven Umgang mit religiöser Pluralität und Diversität und für die Lösung und Befriedung damit zusammenhängender Konflikte haben sich in Europa durch die Formierung und Etablierung rechtspopulistischer Bewegungen mit einer explizit antiislamischen Agenda nicht verbessert. Eine den Bedürfnissen von zugewanderten Religionsgemeinschaften deutlich entgegenkommende Religionspolitik ist von den zentralen religionspolitischen Akteuren unter diesen Bedingungen kaum zu erwarten. Aber auch eine breite öffentliche Debatte über die Ausgestaltung der Religionspolitik unter Bedingungen gestiegener religiöser Vielfalt, wie sie eine Reihe europäischer Länder, aber auch die kanadische Provinz Quebec geführt haben,²² dürfte vor diesem Hintergrund schwieriger sein. Gleichwohl stellt eine solche Debatte in Deutschland einen vielversprechenden Weg aus der derzeitigen konflikthaften Stagnation der Religionspolitik dar.

ULRICH WILLEMS

ist Professor für Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt Politik und Religion an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und Mitglied des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“. ulrich.willems@uni-münster.de

²² Vgl. Bouchard/Taylor (Anm 15); Marie-Claire Foblets/Jean-Philippe Schreiber, The Round Tables on Interculturalism, Brüssel 2013; The Woolf Institute (Hrsg.), Living with Difference. Report of the Commission on Religion and Belief in British Public Life, Cambridge 2015.

Herausgegeben von der
Bundeszentrale für politische Bildung
Adenauerallee 86, 53113 Bonn
Telefon: (0228) 9 95 15-0



Redaktionsschluss dieser Ausgabe: 16. Dezember 2016

REDAKTION

Lorenz Abu Ayyash
Anne-Sophie Friedel (verantwortlich für diese Ausgabe)
Johannes Piepenbrink
Anne Seibring
apuz@bpb.de
www.bpb.de/apuz
twitter.com/APuZ_bpb

APuZ
Nächste Ausgabe
1-3/2017, 9. Januar 2017

KÖLN

Newsletter abonnieren: www.bpb.de/apuz-aktuell
Einzelausgaben bestellen: www.bpb.de/shop/apuz

GRAFISCHES KONZEPT

Charlotte Cassel/Meiré und Meiré, Köln

SATZ

le-tex publishing services GmbH, Leipzig

DRUCK

Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH, Mörfelden-Walldorf

ABONNEMENT

Aus Politik und Zeitgeschichte wird mit der Wochenzeitung
Das **Parlament** ausgeliefert.

Jahresabonnement 25,80 Euro; ermäßigt 13,80 Euro.

Im Ausland zzgl. Versandkosten.

Frankfurter Societäts-Medien GmbH

c/o InTime Media Services GmbH

fs-medien@intime-media-services.de

Die Veröffentlichungen in Aus Politik und Zeitgeschichte
stellen keine Meinungsäußerung der Herausgeberin dar;
sie dienen der Unterrichtung und Urteilsbildung.

ISSN 0479-611 X



Die Texte dieser Ausgabe stehen mit Ausnahme
des Beitrags von Dorothea Wendebourg
unter einer Creative Commons Lizenz vom
Typ Namensnennung-Nicht Kommerziell-Keine
Bearbeitung 3.0 Deutschland.



APuZ

AUS POLITIK UND ZEITGESCHICHTE

www.bpb.de/apuz