

LUTHER ALS HEROLD DER FREIHEIT

Zum Verständnis der Reformation im Protestantismus der Neuzeit

Luthers Auftritt vor dem Wormser Reichstag im April 1521 ist eine ikonische Szene der Reformationsgeschichte. Er wurde zu einem der ersten großen Medienereignisse überhaupt: Rund 120 Druckschriften trugen die Kunde davon hinaus ins Land und in die Welt. In den folgenden Jahrzehnten gewann das Wormser Ereignis einen festen Platz in der protestantischen Memorialkultur und wurde zum konstitutiven Bezugspunkt protestantischer Identität.¹ Noch bis in die neuere Forschung hinein wird ihm epochale Bedeutung beigemessen. Walther von Loewenich nannte Luthers Wormser Auftritt »eine Sternstunde in der Geistesgeschichte der Menschheit«,² und Albrecht Beutel sprach nicht weniger emphatisch von einem »Höhepunkt der Weltgeschichte«. ³ Beide Autoren sehen in Luthers Berufung auf sein Gewissen etwas grundstürzend Neues: Dass Luther sich verpflichtet fühlte, allein seinem in Gottes Wort gebundenen Gewissen zu folgen und sich darin gegen die Autorität von Kirche und Kaiser stellte, war »ein Akt höchster Freiheit«. ⁴ Das Narrativ von Luther als Bringer und Herold der Freiheit, das seit der Aufklärung im protestantischen Reformationsgedächtnis und im

¹ Grundlegend: THOMAS KAUFMANN, »Hier stehe ich!« Luther in Worms – Ereignis, mediale Inszenierung, Mythos (Zeitenspiegel Essay), Stuttgart 2021.

² WALTHER VON LOEWENICH, Martin Luther. Der Mann und das Werk, München 1982, S. 185.

³ ALBRECHT BEUTEL, Martin Luther. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung, Leipzig ²2006, S. 94.

⁴ A.a.O., S. 96 f.

Selbstverständnis protestantischen Christseins eine prominente Rolle spielt, hat in »Worms« einen seiner wichtigsten Haftpunkte.

Wir wollen im Folgenden dieses für die protestantische Identität zentrale Freiheitsnarrativ in seiner Genese und seinen unterschiedlichen Ausgestaltungen beleuchten. Dabei wird sich zeigen, dass Luther bereits von seinen Zeitgenossen als Kündler geistlicher, aber auch politischer und sozialer Freiheit wahrgenommen wurde. Diese Linie der Lutherdeutung brach in der nachreformatorischen Periode ab. Erst im Zeitalter von Pietismus und Aufklärung wurde sie erneuert und zu dem modernen Freiheitsnarrativ ausgebaut, wobei es zu einer charakteristischen Perspektivverschiebung kam. Während Luther die vom Evangelium her bestimmte materiale Freiheit eines Christenmenschen proklamiert hatte, verstanden die Aufklärer die Freiheit formal, als menschheitlich-emanzipatorisches Prinzip im weitesten Sinne. Damit wurden Luther und die Reformation anschlussfähig für das Projekt der Moderne. Auch wenn es nicht an kritischen Stimmen gegenüber dieser Deutung gefehlt hat, ist sie doch langfristig enorm wirkmächtig geblieben und beeinflusst noch unsere heutigen Debatten. Dass die EKD 2006 unter dem Ratsvorsitz von Wolfgang Huber ihr ambitioniertes Perspektiv- und Impulspapier »für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert« unter den Titel »Kirche der Freiheit« stellte, ist nur eine ihrer vielen Nachwirkungen.⁵

1. Der historische Befund: Luther und die christliche Freiheit

Es ist alles andere als eine willkürliche spätere Zuschreibung, in Luther einen Ermöglicher und Kündler von Freiheit zu sehen. Zu einer Zeit, als der Begriff der Freiheit noch nicht in gleicher Weise wie heute als politisches und anthropologisches Ideal allgemein im Kurs stand, hat Luther auffallend häufig auf ihn rekurriert.⁶ Die Mitte seiner reformatorischen Theologie, die mit den Schlagworten der Rechtfertigung aus Glauben oder der Unterschei-

⁵ URL: <https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/kirche-der-freiheit.pdf> (zuletzt abgerufen am 16.10.2021). Vgl. MARTIN LAUBE, Die Dialektik der Freiheit. Systematisch-theologische Perspektiven, in: ders. (Hg.), Freiheit (Themen der Theologie 7), Tübingen 2014, S. (120-191) 174 f.

⁶ GEORG SCHMIDT, Luthers Freiheitsvorstellungen in ihrem sozialen und rhetorischen Kontext, in: Dietrich Korsch / Volker Leppin (Hgg.), Martin Luther – Biographie und Theologie (SMHR 53), Tübingen 2017, S. (9-30) 9.

dung von Gesetz und Evangelium beschrieben werden kann, lässt sich ebenso sachgerecht als die evangelische Freiheit bestimmen.⁷

Wie zentral das Empfinden der Befreiung und des Freiseins für Luthers reformatorische Existenz war, hat er im Herbst 1517 demonstriert. Den Brief vom 31. Oktober 1517, mit dem er seine 95 Thesen an Kardinal Albrecht von Mainz schickte, unterzeichnete er erstmals mit der uns vertrauten Namensform »Luther«. Bis dahin hatte er seinen Familiennamen, der vom Vornamen »Lothar« abgeleitet ist, »Luder« geschrieben. Die neue Namensform »Luther« enthielt eine theologische Botschaft. Denn das *th* sollte auf das griechische *eleútheros*, »frei«, verweisen, und tatsächlich unterzeichnete Luther am 11. November 1517, seinem Namenstag, einen Brief an seinen Freund Johannes Lang mit der nach Humanistensitte gräzisierten Namensform »Eleutherius«, die er auch in den folgenden Monaten noch gelegentlich verwendete.⁸ Noch in einer Tischrede von 1532 führte er seinen Familiennamen etymologisch auf das griechische *eleútheros* zurück.⁹ Bemerkenswerterweise hat er die neue Schreibweise seines Namens sonst nicht weiter kommentiert. Anscheinend hat Luther seinen reformatorischen Protest gegen den Ablass im Herbst 1517 aber als einen Akt der Befreiung und als Vollzug von Gott geschenkter Freiheit verstanden. Im Einzelnen bleiben wir auf Vermutungen angewiesen. Drückt sich hier schon das Bewusstsein der evangelischen Freiheit aus, das Luther in seiner Römerbriefvorlesung gewonnen hatte? Oder handelt es sich, wie Reinhard Schwarz vermutet, um die demonstrative Zurschaustellung der akademischen Freiheit des »geschworenen Doktors der Heiligen Schrift«, der sich gegen die Autorität von Papst

⁷ Zu Luthers Freiheitsvorstellungen vgl. neben dem in der vorigen Anmerkung genannten Aufsatz von G. Schmidt ferner MARTIN OHST, Freiheit zum Glauben oder Freiheit des Glaubens – Freiheit der Kirche oder Freiheit des Christen. Historische Perspektiven, in: Martin Laube (Hg.), Freiheit, Tübingen 2014, S. 59-118; REINHARD SCHWARZ, Luthers Freiheitsbewußtsein und die Freiheit eines Christenmenschen, in: D. Korsch / V. Leppin (Hgg.), Martin Luther – Biographie und Theologie (s. Anm. 6), S. 31-68; DOROTHEA WENDEBOURG, Freiheit des Glaubens – Freiheit der Welt, in: In-golf U. Dalferth (Hg.), Reformation und Säkularisierung. Zur Kontroverse um die Genese der Moderne aus dem Geist der Reformation, Tübingen 2017, S. (57-89), 66-88.

⁸ BERND MOELLER / KARL STACKMANN, Luder – Luther – Eleutherius. Erwägungen zu Luthers Namen (NAWG.PH 1981, Nr. 7), Göttingen 1981.

⁹ WA.TR 2, S. 230,18 f. (Nr. 1829).

und Tradition stellte?¹⁰ Das wäre dann eine ähnliche Freiheit, wie Luther sie 1521 in Worms beweisen sollte.

Die voll entwickelte theologische Konzeption der evangelischen Freiheit hat Luther 1520 mit seinem Traktat *Von der Freiheit eines Christenmenschen* vorgelegt, deren lateinische Fassung er Papst Leo X. widmete.¹¹ Dabei handelt es sich um die geistliche Freiheit des inneren Menschen, die Gott dem Menschen aus Gnade schenkt und die im Glauben ergriffen wird. Die Gläubigen sind frei vom Gesetz, d.h. von jeder unfrei machenden äußeren Forderung und Bindung und vom Zwang des Selbstgeltenwollens, weil sie den Grund ihres Seins allein in Gott finden. Es handelt sich aber nicht um eine absolute, willkürliche Freiheit, sondern um eine Freiheit zum Dienst am Nächsten. Das besagen die berühmten paradoxen Eingangssätze der Freiheitsschrift: »Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.«¹² Luther bewegt sich hier in den Bahnen paulinischer Theologie, und sein Traktat kann als Kommentar zu dem fulminanten Imperativ aus dem Galaterbrief gelesen werden: »Zur Freiheit hat uns Christus befreit! So steht nun fest und lasst euch nicht wieder das Joch der Knechtschaft auflegen!« (Gal 5,1).

Auch als Anwalt der Gewissensfreiheit hat sich Luther in seinen frühen Jahren verschiedentlich hervorgetan. Hier ist vor allem die Wormser Szene zu nennen. Allerdings hat Luther in Worms bekanntlich nicht vom freien Gewissen gesprochen, sondern, im Gegenteil, von dem in Gottes Worten gefangenen, gebundenen Gewissen.¹³ Doch gerade die theonome Bindung des

¹⁰ R. SCHWARZ, *Luthers Freiheitsbewußtsein und die Freiheit eines Christenmenschen* (s. Anm. 7), S. 31-41.

¹¹ Zum Folgenden R. SCHWARZ, a.a.O., S. 41-66; REINHOLD RIEGER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen. De libertate christiana* (Kommentare zu den Schriften Luthers 1), Tübingen 2007; MARTIN LUTHER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, hg. u. komm. v. Dietrich Korsch (Große Texte der Christenheit 1), Leipzig 2016.

¹² WA 7, S. 21,1-4: »Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr über alle ding und niemandt unterthan. Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und yderman unterthan«.

¹³ WA 7, S. 838,7: »capta conscientia in verbis dei«. Vgl. EMANUEL HIRSCH, *Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen* (Lutherstudien, Bd. 1), Gütersloh 1954; MARKUS WRIEDT, *Luthers Berufung auf das Gewissen. Zum Bedeutungswandel eines*

Gewissens machte Luther frei, sich Papst und Kaiser zu widersetzen. Es handelt sich um die gleiche paradoxe Struktur der christlichen Freiheit, wie sie in der Freiheitsschrift zum Ausdruck kam. Die neuzeitliche Autonomie des Subjekts hatte Luther nicht im Sinn – auch wenn man mit guten Gründen urteilen kann, dass sich hier ein subjektiver Ansatz geltend machte, der auf Dauer nicht wieder verlorengehen konnte.¹⁴ Neuzeitlich muten auch solche Äußerungen aus den früheren Wirkungsjahren Luthers an, in denen er jeden Zwang in Glaubens- und Gewissensfragen ausschließt – von seinen Wittenberger Invokavitpredigten¹⁵ über die entsprechenden Passagen der Obrigkeitsschrift¹⁶ bis hin zu dem gegen Thomas Müntzer gerichteten »Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist«, wonach auch die Irrlehrer das Recht haben sollen, ihren Standpunkt offen zu vertreten: »Man lasse die Geister aufeinanderplatzen und -treffen.«¹⁷

Dass Luthers theologisches Freiheitsverständnis sich von den meisten neuzeitlichen Freiheitsvorstellungen unterscheidet, wird am deutlichsten in seiner Stellungnahme zum Problem der Willensfreiheit.¹⁸ Im Disput mit Erasmus von Rotterdam beharrte er darauf, dass der Mensch unter der Macht der Sünde unfrei zum Guten sei und sich nicht aus freien Stücken Gott zuwenden könne. Diese Unfreiheit des Willens war eine stringente Konsequenz der reformatorischen Gnadenlehre; sie galt nicht für die alltäglichen Lebensvollzüge.

Bis heute ist die Auffassung weit verbreitet, dass Luther mit seiner theologischen Konzeption einer geistlichen, innerlichen Freiheit keinen nennenswerten Beitrag zu den politischen und geistigen Freiheitskonzepten der

wirkmächtigen Begriffs, in: Thomas Kaufmann / Katharina Kunter (Hgg.), Hier stehe ich. Gewissen und Protest – 1521 bis 2021. Begleitband zur Landesausstellung, Worms 2021, S. 291-300, sowie den Beitrag von ALBRECHT BEUTEL in diesem Band.

¹⁴ W. v. LOEWENICH, Martin Luther (s. Anm. 2), S. 186.

¹⁵ WA 10,3, S. 1-20.

¹⁶ WA 11, S. 262-267; Martin Luther. Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Glaube und Leben, hg. u. eingel. v. DIETRICH KORSCH, Leipzig 2012, S. 253-265.

¹⁷ WA 15, S. 218-220; Zitat: S. 219,1 (»Man lasse die geyster auff eynander platzen und treffen«).

¹⁸ Dazu PETER C. HODGSON, Luther and Freedom, in: Christine Helmer (Hg.), The Global Luther. A Theologian for Modern Times, Minneapolis, Minn. 2009, S. (32-48) 39-41.

europäischen Neuzeit geleistet habe.¹⁹ Tatsächlich ist dies so nicht richtig. Nicht zuletzt Georg Schmidt hat nachdrücklich darauf hingewiesen, »daß Luther für die Freiheit im Allgemeinen und für diejenige in Deutschland im Besonderen eine zentrale Rolle spielte. Er war der Katalysator, der sowohl die Freiheitsrhetorik als auch den sozialen Kampf für die Freiheit anfachte und beschleunigte.«²⁰

Zwar wollte Luther selbst die Freiheit nur auf den geistig-religiösen Bereich bezogen sehen, doch nachweislich verstanden viele seiner Leser und Hörer die Freiheitsforderung politisch und sozial.²¹ Die große Menge der Anhänger der reformatorischen Bewegung unterschied nicht zwischen religiöser und weltlicher Freiheit. Bei Ulrich von Hutten wurde daraus die proto-nationalistische Forderung nach Freiheit der Deutschen von Rom, bei den aufständischen Bauern die biblisch begründete Forderung nach Freiheit von Leibeigenschaft und Abgabenlasten. In Luthers Augen war dies ein Missverständnis seiner Konzeption. Doch es kann kein Zweifel daran bestehen, dass seine Parole der christlichen Freiheit schon zu seiner Zeit, wenn auch gegen seine Absicht, massive emanzipatorische, politische und soziale Wirkungen entfaltete.

Die Berufung der aufständischen Bauern auf die evangelische Freiheit trug dazu bei, dass die reformatorische Theologie dieses Schlagwort fortan mit einer gewissen Vorsicht und in strikter Beschränkung auf ihr geistlich-religiöses Verständnis gebrauchte. In dieser Form behauptete sie sich als – wenngleich keineswegs zentrales – Thema protestantischer Theologie über das Reformationszeitalter hinaus. Noch in der lutherischen Frühorthodoxie wurde die evangelische Freiheit streng in Luthers Verständnis als Inbegriff der evangelischen Heilslehre gegen die römisch-katholische Auffassung der Rechtfertigung geltend gemacht. In der lutherischen Hoch- und Spätorthodoxie verlor dann das Thema der evangelischen Freiheit infolge der verän-

¹⁹ MARTIN BRECHT, Die Rezeption von Luthers Freiheitsverständnis in der frühen Neuzeit, in: LuJ 62 (1995), S. (121-151) 151.

²⁰ G. SCHMIDT, Luthers Freiheitsvorstellungen (s. Anm. 6), S. 13.

²¹ Vgl. neben G. Schmidt ferner PETER BLICKLE, Reformation und Freiheit, in: Bernd Moeller (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch (SVRG 199), Gütersloh 1998, S. 35-53; MARK U. EDWARDS, The Reception of Luther's Understanding of Freedom in the Early Modern Period, in: LuJ 62 (1995), S. 104-120; G. SCHMIDT, Luthers Freiheitsvorstellungen (s. Anm. 6), S. 22-29.

derten Anlage der theologischen Systeme seine Bedeutung.²² In der Reformationsmemoria dieser Zeit war Luther als Erneuerer der reinen Lehre präsent, ja mehr noch: als eine prophetische oder heilsgeschichtliche Gestalt, die in biblischen Vorstellungsbildern als der Elia redivivus oder der Engel des ewigen Evangeliums von Apk 14,6 verherrlicht wurde. Als Künder evangelischer Freiheit wurde er nicht mehr wahrgenommen.

2. Das Lutherbild des Pietismus und der Aufklärung: Von der materialen Freiheit eines Christenmenschen zur formalen Freiheit des Denkens und Gewissens

Mit dem Pietismus und der Aufklärung erreichte das europäische Christentum im 17. und 18. Jahrhundert die zweite große Modernisierungsschwelle nach der Reformation. Indem sie dem subjektiven Wahrheitsbewusstsein der Neuzeit Rechnung trugen, führten diese Bewegungen zu einem bedeutenden Umbau der hergebrachten Glaubenslehre und Frömmigkeit. Besonders weitgehend fiel dieser in der Aufklärungstheologie aus, die die autonome menschliche Vernunft auch in Fragen der religiösen Überzeugung zum Wahrheitskriterium erhob.

Die Vertreter der protestantischen Aufklärungstheologie waren sich bewusst, dass sie mehr oder minder weit vom reformatorischen Glaubensverständnis und der reformatorischen Theologie abwichen. Gleichwohl beriefen auch sie sich für ihre religiösen Anliegen in legitimatorischer Absicht auf die Reformation und auf Luther. Offensichtlich war für sie – und ist auch für uns heute – der historische Rückbezug auf die Reformation als identitätsstiftende Instanz des Protestantismus unhintergebar. Jedenfalls stellten sich die protestantischen Aufklärer entschieden und explizit in die Tradition Luthers. Damit erhoben sie einen Anspruch auf das Erbe des Reformators, der mit demjenigen ihrer orthodoxen Gegner konkurrierte, die sich ebenfalls und, auf der Ebene der Materialdogmatik betrachtet, mit größerem Recht auf den Reformator beriefen. Dabei perpetuierten die Orthodoxen im Wesentlichen das alte Bild Luthers als des von Gott gesandten Wiederherstellers der reinen Lehre. Demgegenüber entwickelten die Aufklärer ein neues, alternatives Narrativ der Luther- und Reformationsdeutung: das von

²² M. BRECHT, Die Rezeption von Luthers Freiheitsverständnis in der frühen Neuzeit (s. Anm. 19), S. 131-134.

Luther als Herold der Freiheit. Die Aufklärung erweist sich insofern auch als eine Weg- und Wendemarke in der Luthermemoria.²³

Grundlegend für das neue Lutherbild waren zwei Momente, die in verschiedenen Abwandlungen das Bild der Reformation und Luthers in der Moderne langfristig bestimmt haben. Zum einen verlagerte sich der Fokus von Luthers Lehre auf seine Persönlichkeit. Dieser Perspektivwechsel deutete sich schon bei Veit Ludwig von Seckendorff (1626-1692) an,²⁴ wurde deutlich von den Pietisten vollzogen, die Luther als Vorbild der Frömmigkeit entdeckten, und war vollends grundlegend für das aufklärerische Lutherbild. Nicht mehr die theologischen Lehrgehalte der reformatorischen Dogmatik standen hier im Zentrum des Interesses, sondern der Mensch Luther, seine Charakterzüge, seine persönlichen Stärken und Vorzüge. Luther wurde verherrlicht als kompromissloser Wahrheitssucher, als mutiger Bekenner, später dann auch als religiöses Genie, als Begründer der deutschen Sprache, als aufrechter Deutscher, als treusorgender Familienvater, als Glaubensheld, als standhafter Überwinder von Anfechtungen – je nach den besonderen Erfordernissen der jeweiligen Gegenwart. Dabei wurden neben den Stärken Luthers auch seine Schwächen offen eingeräumt, insbesondere sein Jähzorn, seine Unduldsamkeit, sein Grobianismus. Doch gewöhnlich behalf

²³ HORST STEPHAN, Luther in den Wandlungen seiner Kirche, Berlin 21951, S. 35-49; ALBRECHT BEUTEL, Martin Luther im Urteil der Aufklärung. Beobachtungen zu einem epochalen Paradigmenwechsel, in: Andreas Holzem / Volker Leppin (Hgg.), Martin Luther: Monument, Ketzer, Mensch. Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther, Freiburg i.Br. 2017, S. 215-246; DERS., Die reformatorischen Wurzeln der Aufklärung. Ein Beitrag zur frühneuzeitlichen Transformationsgeschichte des Protestantismus, in: Wolf-Friedrich Schäufele / Christoph Strohm (Hgg.), Das Bild der Reformation in der Aufklärung (SVRG 218), Gütersloh 2017, S. 9-35; DERS., Konsequente Historisierung. Die Revision und Transformation reformatorischer Basisimpulse im Zeitalter der Aufklärung, in: I. U. Dalferth (Hg.), Reformation und Säkularisierung (s. Anm. 7), S. 91-118; CHRISTOPHER VOIGT-GOY, Luther in der Aufklärung, in: Volker Leppin / Mariano Delgado (Hgg.), Luther: Zankapfel zwischen den Konfessionen und »Vater im Glauben«? Historische, systematische und ökumenische Zugänge (Studien zur christlichen Religions- u. Kulturgeschichte 21), Fribourg / Stuttgart 2017, S. 124-135.

²⁴ ERNST WALTER ZEEDEN, Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit, Bd. 1: Darstellung, Freiburg i.Br. 1950, S. 119.

man sich damit, »Charakterzüge, die dem zeitlos erscheinenden Erbe des Reformators zuwiderliefen, [...] durch punktuelle Historisierung zu depotenzieren.«²⁵ Insgesamt tat der Blick auf diese Schattenseiten der positiven Würdigung des Reformators keinen Abbruch. Berühmt wurde Lessings Bekenntnis: »Lutherus steht bei mir in einer solchen Verehrung, daß es mir, alles wohl überlegt, recht lieb ist, einige kleine Mängel an ihm entdeckt zu haben, weil ich in der Tat der Gefahr sonst nahe war, ihn zur vergöttern. Die Spuren der Menschheit, die ich an ihm finde, sind mir so kostbar als die blendendste seiner Vollkommenheiten.«²⁶

Das zweite Moment des neuen Lutherbildes lag in der Verlagerung des Interesses weg vom religiösen Anliegen Luthers und der Reformation und hin zu ihren kulturellen Wirkungen im weitesten Sinne. Hier konnten, je nach Kontext und Interesse, sehr verschiedene Aspekte hervorgehoben werden: die fördernde Wirkung auf Bildung und Wissenschaft, die Förderung der deutschen Sprache, die Stärkung der Innerlichkeit, die Emanzipation von Staat und Gesellschaft von kirchlicher Bevormundung und manches mehr. So entstanden Deutungslinien und Narrative, die bis in unsere Gegenwart die Reformationsmemoria dominieren. Besonders wichtig und folgenreich wurde die Verbindung der Reformation mit dem Thema der Freiheit. Mit der Aufklärung trat dieses Thema prominent auf die Agenda der Moderne, von der es nie wieder verschwinden sollte, und auch »das Gespräch über den Glauben« trat »in den Bannkreis der Freiheit«.²⁷ Das Narrativ von Luther als Bringer der Freiheit führte dazu, dass seitdem auch und nicht zuletzt im Modus der Luther- und Reformationsdeutung nicht weniger als das Verhältnis von Protestantismus und Moderne überhaupt verhandelt wird.

Im Einzelnen wurde die auf die Reformation zurückgeführte Freiheit inhaltlich unterschiedlich gefüllt: als Gewissensfreiheit, als Gedanken-, Rede- oder Meinungsfreiheit, als Religionsfreiheit, als Freiheit von Forschung und Wissenschaft – aber auch als nationale, politische oder wirtschaftliche Frei-

²⁵ A. BEUTEL, Martin Luther im Urteil der Aufklärung (s. Anm. 23), S. 221.

²⁶ GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, Briefe an Herrn P. betr. Fall Lemmius, 1753; zit. nach: HEINRICH BORNKAMM, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart, Heidelberg 1955, S. 118.

²⁷ HANS JOAS, Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche, Berlin 2020.

heit. Besonders deutlich zeigt sich die inhaltliche Verschiebung in der Bewertung des Wormser Ereignisses. »Im unerschütterlichen deutschen Geisteshelden, der für Geistes- und Gewissensfreiheit stritt, hatte das 18. Jahrhundert jenen Worms-Mythos kreiert, dem die Zukunft gehören sollte. Der Mythos hat sich diverse historische Erinnerungs- und Traditionsbestände der Reformationszeit und des konfessionellen Zeitalters angeeignet; seine Dynamik aber speiste sich aus Idealen und Ideologien der Aufklärungsepoche.«²⁸ Die Aufklärung »säkularisierte [...] das reformatorische Insistieren auf religiöse Glaubens- und Gewissensfreiheit zu den Postulaten allgemeiner Gesinnungstoleranz und menschlicher Autonomie«.²⁹

Freilich erfolgte die Inanspruchnahme Luthers und der Reformation als Gewährsinstanz für neuzeitliche Freiheitsideen keineswegs ungebrochen. Denn so sehr man darauf Wert legte, diese im Kern in der Reformation vorgebildet zu sehen, so konnte doch kein Zweifel daran bestehen, dass sie bislang nicht im vollen Maße verwirklicht worden waren. Die Aufklärer sahen ihre Aufgabe daher darin, nun endlich die bislang unvollendete Reformation zu vollenden und zu ihrem eigentlichen Ziel zu führen. Sie verstanden sich insofern geradezu als »Testamentsvollstrecker« und Nachfolger der Reformatoren.³⁰

Inwieweit die in dieser modernen Reformationsdeutung gezeichneten Kausalitäten und Kontinuitätslinien im Einzelnen plausibel und belastbar sind, kann und soll hier nicht untersucht werden. Dies ist eine Kernaufgabe des modernen Protestantismus, die sich nicht nur anlässlich jedes Reformationsjubiläums immer wieder neu stellt. Wir wollen uns hier darauf beschränken, einige ausgewählte Beispiele und Facetten des Narrativs von Luther als Herold der Freiheit vorzuführen.

Einer der ersten Vertreter dieses Narrativs war der große Universalgelehrte Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Ernst Walter Zeeden wollte in dessen Lutherdeutung einen geradezu epochalen Wendepunkt erkennen, »weil hier das zum Glauben *führende* Prinzip der Reformation, dasjenige des

²⁸ TH. KAUFMANN, »Hier stehe ich!« (s. Anm. 1), S. 107.

²⁹ A. BEUTEL, Die reformatorischen Wurzeln der Aufklärung (s. Anm. 23), S. 23. Vgl. CHRISTINE HELMER, Luther und Schleiermacher. Die Moderne und ihre theologischen Weiterungen, in: V. Leppin / M. Delgado (Hgg.), Luther: Zankapfel zwischen den Konfessionen (s. Anm. 23), S. 332–347.

³⁰ A. BEUTEL, Die reformatorischen Wurzeln der Aufklärung (s. Anm. 23), S. 10.

freien Gewissensentscheidendes, sich erstmalig gegen das *glaubensinhaltliche* Prinzip der Reformation, gegen die Rechtfertigungslehre, siegreich durchsetzte.³¹ Auch spätere Autoren haben den Fokus immer wieder auf die Gewissensfreiheit gelegt und damit einen Ton angeschlagen, der gerade hier in Worms auch heute noch Resonanz findet.

Im Interesse des von ihnen vertretenen religiösen Subjektivismus und Individualismus machten sich auch Vertreter des kirchlichen wie des radikalen Pietismus diesen Gedanken zu eigen. Bei Philipp Jakob Spener (1635–1705), dem Begründer des lutherischen Pietismus, ist dies deutlich zu bemerken. »Viel leidenschaftlicher als Leibniz ergriff er dasjenige Prinzip der Reformation, welches Luther zu seiner Glaubenserkenntnis geführt hatte, das Prinzip der von jeder Menschenautorität unabhängigen Gewissensfreiheit, und erhob es zum Wesensgrundsatz der Reformation und des Christentums.«³² Luther war ihm nicht mehr in erster Linie der Bringer der reinen Lehre, sondern der Freiheit des Gewissens.³³ Deshalb konnte Luther auch keine sakrosancte Autorität sein: »[...] ob dieses oder jenes wahr und zu halten seye oder nicht / ist so gar die autorität Lutheri nicht gnung / daß wir sie irgend / als wo seine von der schrift selbs unterstützt ist / bey uns etwas gelten lassen / in derjenigen freyheit thätlich bestehende / die er uns gezeigt / da er stets den glauben von aller dienstbarkeit menschlicher autorität frey zu seyn erfordert hat.«³⁴ »Eine Konsequenz des individuellen Freiheitsprinzips, die Spener im Ansatz anerkannte, war die Freiheit der Bibelauslegung. Weitere Konsequenzen waren: die Freiheit der theologischen Meinungsbildung; die Unverbindlichkeit des öffentlichen kirchlichen Dogmas; die gewissenmäßige Entscheidungsfreiheit, ob man das Wort der

³¹ E. W. ZEEDEN, Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, Bd. 1 (s. Anm. 24), S. 150.

³² A.a.O., S. 162 f.

³³ A.a.O., S. 168.

³⁴ PHILIPP JAKOB SPENER, Theologische Bedenken und andere briefliche Antworten, Teil III, Halle 1702, S. 276; zit. nach: ERNST WALTER ZEEDEN, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit, Bd. 2: Dokumente, Freiburg i.Br. 1952, S. 196.

Bibel für wahr zu nehmen habe oder nicht; die Freiheit, zu glauben oder nicht zu glauben; die Freiheit, ein Christ zu sein oder nicht.«³⁵

Indem er Luther als seinen Gewährsmann für den Grundsatz der Gewissensfreiheit und der Freiheit von Menschensatzungen nahm, konnte der radikale Pietist Gottfried Arnold sich sogar für sein verinnerlichtes, spiritua-
listisches Verständnis des Christentums, das jede äußere Organisationsform und dogmatische Festlegung ausschloss, auf den Reformator berufen.³⁶ Dabei half ihm außerdem ein Kunstgriff, der damals überraschend und neu war, uns heute aber so selbstverständlich geworden ist, dass man eigens darauf hinweisen muss: Arnold fand sein Vorbild ausschließlich in dem »jungen Luther« der Jahre vor 1525,³⁷ während er den »alten Luther« scharf kritisierte. Damit verkehrte er Luthers eigenes Urteil und die Praxis der nachreformatorischen Theologie ins Gegenteil, die beide das Spätwerk des Reformators über sein Frühwerk gestellt hatten. So kühn Arnolds Inanspruchnahme Luthers auf der inhaltlichen Ebene war, so typisch erscheint sie doch für den neuen Zugang der Moderne zu dem Reformator: Im Sinne der von Luther verkündeten Freiheit war es möglich, ja geboten, über die von Luther verkündigten Glaubenslehren hinauszugehen. Im Geist Luthers konnte man sich gegen die Lehre Luthers stellen. Bei den Aufklärern sollte dann vollends aus der positionellen Schülerschaft Luthers eine strukturelle Schülerschaft werden.³⁸

Der durch seine große Ausgabe der Schriften Luthers bis heute bekannte Jenaer Theologe Johann Georg Walch (1693–1775) stellte deren 24. Band 1753 eine »Ausführliche Nachricht von D. Martino Luthero« voran.³⁹ Darin hielt er zwar daran fest, dass das »Hauptwerk« Luthers der Kirchen-

³⁵ E. W. ZEEDEN, Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, Bd. 1 (s. Anm. 24), S. 169.

³⁶ A.a.O., S. 184. 186 f.; A. BEUTEL, Martin Luther im Urteil der Aufklärung (s. Anm. 23), S. 237–239.

³⁷ E. W. ZEEDEN, Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, Bd. 2 (s. Anm. 34), S. 210–214; SANG JO LEE, Luther-Rezeption bei Gottfried Arnold, Diss. theol. Marburg 2010.

³⁸ A. BEUTEL, Martin Luther im Urteil der Aufklärung (s. Anm. 23), S. 244.

³⁹ Zum Folgenden CH. VOIGT-GOY, Luther in der Aufklärung (s. Anm. 23), S. 127; E. W. ZEEDEN, Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, Bd. 1 (s. Anm. 24), S. 219.

verbesserung geglückt habe, doch seien daraus auch auf vielen anderen Lebensgebieten förderliche Wirkungen hervorgegangen. So habe Luther die Gewissensfreiheit aufgerichtet, die politischen Obrigkeiten aus der Gewalt des Papsttums gelöst und nicht zuletzt einen Aufschwung sämtlicher Wissenschaften und sogar der schönen Künste ausgelöst - »sowohl durch die allgemeine ideelle Steigerung der individuellen Freiheiten - besonders der Freiheit zum Verstandesgebrauch -, wie institutionell durch Schul- und Universitätsreformen.«⁴⁰

Auch für den vielleicht bedeutendsten Vertreter der protestantischen Aufklärungstheologie, Johann Salomo Semler (1725-1791) in Halle, war Luther in erster Linie als Bringer und Künder der Freiheit bedeutend.⁴¹ Der »wahre Vortheil Lutheri« bestand in seinen Augen darin, »daß er nemlich, ausser der Freiheit von bischöflichen Plackereien, jedem Christen die Freiheit zugestund, über die christlichen Begriffe und Wahrheiten selbst zu denken und seinem Gewissen zu folgen [...]«. ⁴² Nicht die christliche Wahrheit hatte Luther gebracht, sondern die Freiheit jedes Christen, nach der Wahrheit zu suchen und dabei allein dem eigenen Gewissen zu folgen.⁴³ Tatsächlich war Semler davon überzeugt, dass das kirchliche Dogma fortgesetzter Veränderung unterworfen und immer nur von relativer Gültigkeit sei. Dementsprechend war es nur folgerichtig, dass die Theologie auch über Luthers Lehre hinaus fortschreiten musste. »Für die alten lutherischen Theologen war die Reformation ein singuläres Heilsereignis, für den Aufklärungstheologen Etappe im geistigen und religiösen Fortschritt der Menschheit.«⁴⁴ In dem Semler die evangelische Gewissensfreiheit Luthers »als persönliche Gesinnungs-, Denk- und Lehrfreiheit sowie als Freiheit der Schriftauslegung«

⁴⁰ CH. VOIGT-GOY, Luther in der Aufklärung (s. Anm. 23), S. 127.

⁴¹ A. BEUTEL, Martin Luther im Urteil der Aufklärung (s. Anm. 23), S. 236-239.

⁴² JOHANN SALOMO SEMLER, Lebensbeschreibung, von ihm selbst verfaßt, Bd. 2, Halle 1782; zit. nach: E. W. ZEEDEEN, Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, Bd. 2 (s. Anm. 34), S. 272 f.

⁴³ E. W. ZEEDEEN, Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, Bd. 1 (s. Anm. 24), S. 233-235.

⁴⁴ A.a.O., S. 244.

verstand, hat er nach dem Urteil Zeedens »den uneingeschränkten religiösen Subjektivismus und Relativismus« begründet.⁴⁵

Auf seinen Höhepunkt geführt hat das aufklärerische Narrativ von Luther als Herold der Freiheit von Glaubenszwang und Dogma Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781).⁴⁶ Bezeichnenderweise hat er Luther erst eigentlich im Zusammenhang des Fragmentenstreits und seiner Auseinandersetzung mit dem orthodoxen Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze für sich entdeckt. Mit bemerkenswerter Kühnheit bestreitet er den orthodoxen Lutheranern das Recht, sich auf Luther zu berufen, und nimmt den Reformator vielmehr für seine eigene Sache in Anspruch: »Der wahre Lutheraner will nicht bey Luthers Schriften, er will bey Luthers Geiste geschützt seyn; und Luthers Geist erfodert [sic!] schlechterdings, daß man keinen Menschen, in der Erkenntniß der Wahrheit nach seinem eigenen Gutdünken fortzugehen, hindern muß.«⁴⁷ Wie Semler geht Lessing davon aus, dass es einen beständigen Fortschritt in der Erkenntnis der Wahrheit gibt, und dass derjenige, der nach eigenem Ermessen für sich die Wahrheit zu finden sucht, der eigentlichen Intention Luthers besser gerecht wird als derjenige, der Luthers Theologie in ihren materialen Inhalten konserviert. Die Befreiungstat Luthers muss daher auf dem Weg zur künftigen, rein humanitären Menschheitsreligion mit neuen, weiteren Befreiungstaten fortgesetzt, ja überboten werden: »Du hast uns«, so spricht Lessing Luther an, »von dem Joche der Tradition erlöset: wer erlöset uns von dem unerträglichern Joche des Buchstabens! Wer bringt uns endlich ein Christenthum, wie du es *itzt* lehren würdest; wie es Christus selbst lehren würde!«⁴⁸

⁴⁵ A.a.O., S. 251.

⁴⁶ A.a.O., S. 263-288; MARTIN KESSLER, Die Berufung auf Luther und die Reformation im Fragmentenstreit, in: W.-F. Schäufele / Ch. Strohm (Hgg.), Das Bild der Reformation in der Aufklärung (s. Anm. 23), S. 60-97; A. BEUTEL, Martin Luther im Urteil der Aufklärung (s. Anm. 23), S. 225-227; JAN KINGREEN, Gedenken und aktuelle Relevanz der Reformation. Eine Deutung der Reformation und ihrer Wirkungsgeschichte im Anschluss an Georg Wilhelm Friedrich Hegel (ASyTh 18), Leipzig 2020, S. 91-98.

⁴⁷ GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, Absagungsschreiben an Goeze, 1778; zit. nach: E. W. ZEEDEN, Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, Bd. 2 (s. Anm. 34), S. 309.

⁴⁸ A.a.O., S. 308.

Indem Luther gegen seine eigene Lehre und gegen das Luthertum als Kronzeuge für den geistigen Habitus und die freiheitlichen Ideale der Aufklärung aufgerufen wurde, konnte sich auch der Protestantismus der Aufklärungsepoche durch die Bezugnahme auf die Reformation historisch legitimieren. Auch in außertheologischen Diskursen beriefen sich Aufklärer auf Luther und die Reformation, so etwa im deutschen Jakobinismus.⁴⁹ Andererseits erkannten auch katholische Gegner der Aufklärung fraglos die Kontinuität zwischen Reformatoren und Aufklärern an, wenn auch unter umgekehrtem Vorzeichen: Demnach zeigte sich in der vermeintlichen Glaubens- und Sittenlosigkeit der Aufklärung die religiös und moralisch zersetzende Wirkung der Reformation.

Bemerkenswert anders gelagert war die Einschätzung der Reformation durch Charles de Villers (1765–1815), einen französischen Katholiken, der vor der Revolution nach Deutschland geflohen und schließlich Philosophieprofessor in Göttingen geworden war. In seiner wirkungsmächtigen, auch ins Niederländische, Englische und Deutsche übersetzten und mehrfach wieder aufgelegten Preisschrift »Essai sur l'esprit et l'influence de la reformation de Luther« (1804) rühmte er die Reformation als alternatives Modell der Modernisierung.⁵⁰ Mit der Reformation seien in den protestantischen Ländern die Grundsätze der religiösen und politischen Freiheit und der Vernunft schon längst zur Geltung gebracht worden, so dass es hier nicht zu einer Revolution wie in Frankreich kommen könne:

»Die Reformation, welche Anfangs nichts als eine Rückkehr zur Freyheit in Religionsachen war, wurde also [...] auch eine Rückkehr zur Freyheit in Absicht auf Politik. Die Fürsten stützten sich auf diese Freyheit; verlangten sie für sich, und ergriffen sie ebensowohl, als ihre Unterthanen. Auch haben die protestantischen Landesherren stets eine ganz andre Sprache gegen ihre Völker geführt, und sich zu ganz andern Grundsätzen von Liberalität, und Humanität bekannt, als die catholischen Fürsten, ihre Zeitgenossen. Diese Völker haben sich schon längst mit der Sprache und den Grundsätzen der Vernunft bekannt gemacht; sie wissen, daß diese die Grundlage sogar ihrer Regierungen ist; sie sind daran gewöhnt, daß man ihr Interesse und ihre Rechte erörtert; die Vernunft erschreckt sie nicht, und die Denk- und

⁴⁹ VOLKER MEHNERT, Protestantismus und radikale Spätaufklärung. Die Beurteilung Luthers und der Reformation durch aufgeklärte Schriftsteller zur Zeit der Französischen Revolution, München 1982.

⁵⁰ MARTIN KESSLER, Reformationstheorien um 1800. Charles de Villers und die Preisaufgabe des französischen Nationalinstitutes, in: ZThK 112 (2015), S. 300–336.

Schreibfreyheit ist ihnen so natürlich, als die Luft, die sie einathmen. Dieß kann uns zu Recht hoffen lassen, daß eine politische Revolution, derjenigen ähnlich, wie wir sie in Frankreich erlebt haben, in den nichtcatholischen Ländern nie Statt finden könne; die wesentlichsten Resultate einer solchen Revolution sind unter ihnen schon im Voraus ganz einheimisch; und die Gier kann durch keine Köder der kirchlichen Besitzthümer mehr angekirrt werden.«⁵¹

In ähnlicher Weise haben sich auch Madame de Staël (1766–1817) und Edgar Quinet (1803–1875) geäußert.⁵²

3. Das Lutherbild der Klassik und des deutschen Idealismus

Die Überzeugung, dass die Reformation vor allem als Befreiung und Luther als Herold der Freiheit zu verstehen sei, ist im 19. und 20. Jahrhundert nie wieder verlorengegangen. In verschiedenen Variationen und mit unterschiedlichen Akzentuierungen lässt sie sich in verschiedenen Kontexten immer wieder auffinden. Vor allem das Lutherbild der Klassik und des deutschen Idealismus war noch stark von den Grundgedanken der aufgeklärten Lutherdeutung geprägt.

Das zeigt sich deutlich etwa bei Johann Gottfried Herder (1744–1803).⁵³ Wir können hier nicht auf alle Einzelheiten seiner Reformationsdeutung eingehen – nicht darauf, wie Luther bei ihm zum Genie, zur Person von weltgeschichtlicher Größe und zum Helden eines nationalen Mythos wird, und nicht darauf, wie Herder im protestantischen, lutherischen Glauben die Grundlage einer Nationalreligion der Deutschen sieht, die er sich als eine

⁵¹ CHARLES DE VILLERS, Versuch über den Geist und Einfluß der Reformation Luthers, Hamburg 1805; zit. nach: THOMAS KAUFMANN / MARTIN KESSLER (Hgg.), Luther und die Deutschen. Stimmen aus fünf Jahrhunderten, Stuttgart 2017, S. 152 f.

⁵² MARC LIENHARD, Freiheit in der Sicht Luthers und der Französischen Revolution, in: LuJ 62 (1995), S. (152-166) 156 f.

⁵³ MARTIN OHST, Herder und Luther, in: Christoph Marksches / Michael Trowitzsch (Hgg.), Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung, Tübingen 1999, S. 119-137; WALTHER VON LOEWENICH, Luther und der Neuprotestantismus, Witten 1963, S. 34-37; A. BEUTEL, Martin Luther im Urteil der Aufklärung (s. Anm. 23), S. 227-229; J. KINGREEN, Gedenken und aktuelle Relevanz der Reformation (s. Anm. 46), S. 98-104.

dogmenfreie Humanitätsreligion vorstellt.⁵⁴ In unserem Zusammenhang von Bedeutung ist, dass er die Reformation wesentlich als Durchbruch der Freiheit begriff – einer Freiheit, die in seinen Augen eine elementare anthropologische und religiöse Notwendigkeit darstellte:

»Freiheit muß der menschliche Geist haben; gesetzt er mißbrauche auch die Freiheit. Das Wort Gottes muß er verstehn und auslegen können, wie ers für recht und wahr findet; gesetzt er lege auch falsch aus. [...] Freiheit ist der Grundstein aller protestantischen Kirchen, wie schon ihr Name sagt. Freiheit ist der Grundstein des gesunden Verstandes, aller willigen Tugend des menschlichen Herzens, aller Wohlfahrt des Weiterstrebens. [...] Als Deutschland die Ketten des Papsttums brach, was hatte es für Recht dazu? Das Recht der Menschheit, Freiheit. Nicht weil der Fürst es wollte, reformierte Luther; oder er wäre in Sachen der Religion ein schlechter Reformator gewesen [...]. Er reformierte, weil ihn Gewißen und Überzeugung trieb [...]. Der Mensch, der im Luthertum oder in einer protestantischen Kirche Gewißen und klare Überzeugung aufheben will, ist der ärgste Anti-Lutheraner. Er hebt das Principium der Reformation, ja aller gesunden Religion, Glückseligkeit und Wahrheit, nämlich Freiheit des Gewissens auf, er verdammet Luther, alle seine Gehülfen, alle freien, wahren Männer der Vorzeit in ihren Gräbern.«⁵⁵

»[...] die großen Denker des deutschen Idealismus haben das ihnen aus der Aufklärung über Lessing und Herder weitergegebene Lutherverständnis vertieft und geweitet, ohne es freilich wesentlich zu verändern. [...] Sie stimmen alle ein in das aufgeklärte Pathos der Freiheit, die sie auf die Reformation zurückführen.«⁵⁶ Doch gewann das Narrativ von der Reformation als Durchbruch der Freiheit durch Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)

⁵⁴ E. W. ZEEDEN, *Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums*, Bd. 1 (s. Anm. 24), S. 317–350; H. BORNKAMM, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte* (s. Anm. 26), S. 20–22; W. v. LOEWENICH, *Luther und der Neuprotetantismus* (s. Anm. 53), S. 34–37.

⁵⁵ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, Weimar 1781; zit. nach: E. W. ZEEDEN, *Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums*, Bd. 2 (s. Anm. 34), S. 368 f.

⁵⁶ H. BORNKAMM, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte* (s. Anm. 26), S. 27.

eine bedeutende neue Qualität.⁵⁷ Denn während die Aufklärer die von Luther gebrachte Freiheit oft bloß formal als Befreiung von äußerem Zwang verstanden, bildete er den Freiheitsbegriff fort zur Idee der Subjektivität. Nach der Einschätzung von Heinrich Bornkamm ist es Hegel gelungen, »mit dem Begriff der Subjektivität auf seine Weise das zu fassen, was Luther mit dem Glauben meinte, den jeder unabdinglich selbst und allein für sich vor Gott aufbringen muß.«⁵⁸ Diese Subjektivität ist nicht mit einem willkürlichen Subjektivismus zu verwechseln, denn in der subjektiven Freiheit verwirklicht sich für Hegel die objektive Wahrheit des Geistes, der im menschlichen Geist zu sich selbst kommt.

In seinen posthum publizierten *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* hat Hegel die geschichtliche Verwirklichung der Freiheit nachverfolgt – von der dem Despoten vorbehaltenen Freiheit im Alten Orient über die auf die Inhaber des Bürgerrechts beschränkte Freiheit bei den alten Griechen bis hin zu der durch das frühe Christentum aufgekommenen Idee unbeschränkter Freiheit für alle Menschen. Wiederhergestellt und vollends zur Geltung gebracht worden sei das christliche Freiheitsverständnis dann aber erst mit der Reformation. Luther habe die Kirche von der Bestimmung durch Äußerliches und Sinnliches befreit und den Geist aus der Sklaverei der Autorität gelöst.

»Luther's einfache Lehre ist, daß das *Dieses*, die unendliche Subjectivität d.i. die wahrhafte Geistigkeit, Christus, auf keine Art in äußerlicher Weise gegenwärtig und wirklich ist, sondern als Geistiges überhaupt nur in der Versöhnung mit Gott erlangt wird – im *Glauben* und im *Genusse*.« Der Glaube ist »die subjective Gewißheit des Ewigen, der an und für sich seyenden Wahrheit, der Wahrheit von Gott. [...] Der subjective Geist soll den Geist der Wahrheit in sich aufnehmen und in sich wohnen lassen. Hiermit ist die

⁵⁷ A.a.O., S. 29-31; W. v. LOEWENICH, Luther und der Neuprottestantismus (s. Anm. 53), S. 28-33; KINGREEN, Gedenken und aktuelle Relevanz der Reformation (s. Anm. 46), S. 105-143. Für unsere Fragestellung unergiebig sind KLAUS VIEWEG, Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie, München 2019, und PETER C. HODGSON, Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion, Oxford 2005.

⁵⁸ H. BORNKAMM, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte (s. Anm. 26), S. 29.

absolute Innigkeit der Seele, die der Religion selbst angehört, und die Freiheit in der Kirche gewonnen.«⁵⁹

Pointiert kann Hegel formulieren: »Dieß ist der wesentliche Inhalt der Reformation; der Mensch ist durch sich selbst bestimmt frei zu seyn.«⁶⁰ Für den weltgeschichtlichen Rang der Reformation findet er pathetische Bilder. Sie ist »die Alles verklärende Sonne«,⁶¹ durch sie »ist das neue, das letzte Panier aufgethan, um welches sich die Völker sammeln; die Fahne des *freien Geistes*, der bei sich selbst und zwar in der Wahrheit ist, und nur in ihr bei sich selbst ist. Dieß ist die Fahne, unter der wir dienen, und die wir tragen.« Die Verwirklichung des Prinzips der Freiheit in der Reformation bedeutet das Zusichselbstkommen des Geistes; mit der Reformation beginnt die Neuzeit, »die Periode des Geistes, der sich als freien weiß, indem er das Wahre, Ewige, an und für sich Allgemeine will.«⁶²

Freilich ist auch bei Hegel die Reformation nur eine Etappe in einem fortgehenden Entwicklungsprozess. Denn ihre endgültige geschichtliche Verwirklichung findet die Freiheit in Gestalt des modernen Staates, wie er sich im Preußen der Zeit Hegels darstellte. Als Hegel 1830 als Rektor der Berliner Universität die Festrede zur Dreihundertjahrfeier des Augsburger Bekenntnisses hielt, feierte er die Harmonie zwischen dem Staat und der protestantischen Religion, in denen der gleiche Begriff von Freiheit herrsche.⁶³ Auf die Reformation der Religion musste notwendig die Reform von Gesetz, Sitte und Gesellschaft folgen: »Der Freiheitsbegriff wird zwar in der Religion gefasst [...], bildet sich dann aber notwendigerweise in einem langwierigen Prozess ins sittliche Leben, d.h. in den Staat als Totalität der Sittlichkeit, hinein.«⁶⁴

⁵⁹ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Berlin 1837; zit. nach: TH. KAUFMANN / M. KESSLER (Hgg.), Luther und die Deutschen (s. Anm. 51), S. 162.

⁶⁰ A.a.O., S. 164.

⁶¹ A.a.O., S. 159.

⁶² Ebd.

⁶³ H. BORNKAMM, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte (s. Anm. 26), S. 153-155; J. KINGREEN, Gedenken und aktuelle Relevanz der Reformation (s. Anm. 46), S. 133-139.

⁶⁴ J. KINGREEN, a.a.O., S. 136.

4. Das Fortwirken des Freiheitsnarrativs in der Reformationsdeutung des 19. Jahrhunderts

Wir können hier nicht die komplexe Geschichte der Reformationsdeutung und Luthermemoria im 19. und 20. Jahrhundert darstellen. Für unsere Zwecke sei festgehalten, dass das in der Aufklärungstheologie begründete Narrativ von Luther als Herold der Freiheit auch im 19. Jahrhundert zentral zum Kanon der Reformationsdeutungen gehörte.⁶⁵ Sein sozusagen natürliches Biotop fand es vor allem in der sogenannten liberalen Theologie, die sich die Versöhnung von moderner Geistesverfassung und christlicher Religion zum Ziel gesetzt hatte und die Unterscheidung zwischen religiöser Erfahrung und ihrer Interpretation und die daraus folgende geschichtliche Veränderlichkeit der Glaubenslehren als Grundeinsicht und das Prinzip freier Wahrheitssuche und Auseinandersetzung mit der religiösen Tradition als Grundforderung proklamierte.⁶⁶

So schrieb der Tübinger Theologe Ferdinand Christian Baur (1792–1860)⁶⁷: »Der Protestantismus ist das Prinzip der subjektiven Freiheit, der Glaubens- und Gewissensfreiheit, der Autonomie des Subjekts im Gegensatz gegen alle Heteronomie des katholischen Begriffes der Kirche.«⁶⁸ Dabei bewegte sich Baur erkennbar in den Bahnen seines Lehrers Hegel, wenn er erklärte: »Was man Freiheit des Glaubens und des Gewissens nennt und als das unveräußerliche Gut betrachtet, das der Menschheit durch die Reformation erworben worden ist, ist nur der populäre Ausdruck für die Autonomie des Geistes, das Prinzip der Subjektivität, das absolute Selbstbewußtsein, zu welchem sich der durch die Reformation aus den Banden des Autoritätsglau-

⁶⁵ DOROTHEA WENDEBOURG, *So viele Luthers ... Die Reformationsjubiläen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Leipzig 2017, S. 50 f.

⁶⁶ JÖRG LAUSTER, *Luther – Apostle of Freedom? Liberal Protestant Interpretations of Luther*, in: Christine Helmer / Bo Kristian Holm (Hgg.), *Lutherrenaissance. Past and Present* (FKDG 106), Göttingen 2015, S. 144–155. Vgl. auch die Anthologie von GEORG RAATZ, CLAAS CORDEMANN u. STEPHAN FELDMANN (Hgg.), *Luther im Spiegel liberaler Theologie. Luther-, Reformations- und Protestantismusdeutungen im 20. Jahrhundert* (ThST 25), Kamen 2017.

⁶⁷ W. v. LOEWENICH, *Luther und der Neuprotestantismus* (s. Anm. 53), S. 70–83.

⁶⁸ FERDINAND CHRISTIAN BAUR, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, Tübingen 1852; zit. nach: W. v. LOEWENICH, *Luther und der Neuprotestantismus* (s. Anm. 53), S. 73.

bens befreite Geist erhoben hat.«⁶⁹ Auch für Baur war die Reformation nur eine Etappe auf einem längeren Weg, der Protestantismus keine geschichtlich verwirklichte Größe, sondern ein fortdauernd wirksames Prinzip: »Das durch die Reformation freigewordene Subjekt war immer auch noch ein in seinem dogmatischen Bewußtsein vielfach gebundenes, es mußte erst in einem Entwicklungsprozeß [...] zu dem vollen Begriff der Freiheit, die ihm in dem Prinzip des Protestantismus gegeben war, hindurchdringen.«⁷⁰

Albrecht Ritschl (1822-1889), ein Hauptvertreter des sogenannten Kulturprotestantismus, sah nicht zuletzt in der von Luther verkündeten christlichen Freiheit die Grundlage aller modernen Kulturentwicklung:

»In dem Gebiete der Kultur nimmt der Staat die erste Stelle ein. Demnach ist das Verständnis der christlichen Freiheit durch Luther, diese rein religiöse Idee, der Schlüssel für die Richtung, in welcher die weltgeschichtlichen Staaten seit mehr als dreihundert Jahren als Träger eigentümlicher Kultur ihren Gang genommen haben. [...] Nicht minder ist die von Luther proklamierte christliche Freiheit der Grund für die Selbständigkeit und die reiche Ausbreitung aller Arten des Erkennens. [...] Denn wo anders findet sich die Voraussetzung aller Naturforschung, nämlich daß der menschliche Geist über die Welt mächtig und mehr wert sei als sie, als in Luthers religiöser Idee von der Freiheit eines Christenmenschen?«⁷¹

Auch im allgemeinen Bewusstsein blieb das Freiheitsnarrativ präsent. Zum Reformationsjubiläum 1817 dichtete ein Anonymus folgende Verse:

»Dem heut'gen hehren Tag zum Preise
verkünde drum mein schwacher Sang,
wie Luther einst auf kräft'ge Weise
Gewissensfreiheit uns errang ...
Sein Denkmahl, das die Welt umglänzet,
ist jener freie Prüfungsgeist
deß, was der Menschheit Höchstes heißt,

⁶⁹ FERDINAND CHRISTIAN BAUR, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, Bd. 1, Leipzig 1865; zit. nach: W. v. LOEWENICH, Luther und der Neuprotestantismus (s. Anm. 53), S. 75 f.

⁷⁰ A.a.O., S. 76.

⁷¹ ALBRECHT RITSCHL, Festrede am vierten Seculartage der Geburt Martin Luthers 10. November 1883, Göttingen 1883; zit. nach: H. BORNKAMM, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte (s. Anm. 26), S. 206 f.

was keine Forschung je begränzet;
 es sind die kühn zersprengten Ketten,
 womit man die Gewissen band,
 die Bahn, die, uns vor Wahn zu retten,
 sein aufgeklärter Geist erfand.«⁷²

Heinrich Heine (1797–1856), der durchaus nicht blind für die charakterlichen Fehler Luthers war, rühmte den Reformator als den »theuern Mann, dem wir die Rettung unserer edelsten Güter verdanken, und von dessen Wohlthaten wir noch heute leben.«⁷³ Mit Luthers Auftritt beim Wormser Reichstag hatte in seinen Augen »ein neues Zeitalter in Deutschland begonnen«: »Indem Luther den Satz aussprach, daß man seine Lehre nur durch die Bibel selbst oder durch vernünftige Gründe widerlegen müsse, war der menschlichen Vernunft das Recht eingeräumt, die Bibel zu erklären, und sie, die Vernunft, war als oberste Richterin in allen religiösen Streitfragen anerkannt. Dadurch entstand in Deutschland die sogenannte Geistesfreiheit, oder, wie man sie ebenfalls nennt, die Denkfreyheit. [...] Die Fürsten, welche die Reformation annahmen, haben diese Denkfreyheit legitimisiert, und eine wichtige, weltwichtige Blüthe derselben ist die deutsche Philosophie.«⁷⁴

Neben dieser seit der Aufklärung im Wesentlichen unverändert wiederholten Zurückführung der Gewissens-, Denk- und Meinungsfreiheit auf die Reformation gewann das Narrativ von Luther als Freiheitsheld im 19. Jahrhundert einen weiteren, langfristig bedeutsamen Aspekt. Unter dem Eindruck der Befreiungskriege gegen Napoleon und des erwachenden deutschen Nationalgefühls wurde nun auch die politische und nationale Freiheit, die das liberale Bürgertum in Deutschland erstrebte, mit dem Rekurs auf Luther legitimiert.⁷⁵ Diese Verbindung zeigte sich eindrucklich beim Wart-

⁷² ANON., Luther für Layen von einem Layen, Darmstadt 1817; zit. nach: H. STEPHAN, Luther in den Wandlungen seiner Kirche (s. Anm. 23), S. 46.

⁷³ HEINRICH HEINE, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Hamburg 1861; zit. nach: TH. KAUFMANN / M. KESSLER (Hgg.), Luther und die Deutschen (s. Anm. 51), S. 172.

⁷⁴ A.a.O., S. 173.

⁷⁵ H. STEPHAN, Luther in den Wandlungen seiner Kirche (s. Anm. 23), S. 63–67; TH. KAUFMANN / M. KESSLER (Hgg.), Luther und die Deutschen (s. Anm. 51), S. 11.

burgfest vom 18. Oktober 1817,⁷⁶ in dem sich das dreihundertjährige Reformationsjubiläum mit dem vierten Jahrestag der Völkerschlacht von Leipzig verband: »das Wiedergeburtstfest des freyen Gedankens, und das Errettungsfest des Vaterlandes aus schmähhlichem Sklavenjoch«. ⁷⁷ »Freiheit von Rom, Freiheit der Nation von Frankreich und Freiheit des Gewissens [...]: Das war die kumulative Botschaft, die das Wartburgfest von 1817 aussandte«. ⁷⁸ So, wie einst Luther vor dem Wittenberger Elstertor die Bannandrohungsbulle des Papstes verbrannt hatte, so verbrannten nun auf der Wartburg, auch sie ein prominenter Ort der Luthermemoria, die dort versammelten Studenten Perücke und Korporalsstock als verhasste Sinnbilder politischer Unfreiheit. Unter dem Einfluss von Autoren wie Ernst Moritz Arndt und Johann Gottlieb Fichte wurde Luther im 19. Jahrhundert zunehmend als der prototypische Deutsche begriffen, als siegreicher Kämpfer gegen den Papst und Befreier von der romanischen Fremdherrschaft der frechen »Welschen«. ⁷⁹ Größere Bedeutung erlangte diese nationalistische Lutherdeutung im Kaiserreich, vor allem im Umkreis des Reformationsjubiläums von 1883 und dann vollends beim Kriegsjubiläum 1917. ⁸⁰

5. Die Brechung des Freiheitsnarrativs im 20. Jahrhundert

Auch im 20. Jahrhundert und bis hinein in unsere Zeit wurde und wird Luther weiterhin als Künder und Bringer von Freiheit in ihren verschiedenen

⁷⁶ Dazu LUTZ WINCKLER, Martin Luther als Bürger und Patriot. Das Reformationsjubiläum von 1817 und der politische Protestantismus des Wartburgfestes (HS 408), Lübeck / Hamburg 1969; VOLKER LEPPIN, Dreifaches Gedächtnis. Elisabeth, Luther, Burschenschaften – die Wartburg als deutscher Erinnerungsort, in: ThZ 63 (2007), S. (310-330) 311-321; JOACHIM BAUER, Kampf gegen Rom. Kampf gegen Frankreich. Luther auf dem Wartburgfest 1817, in: V. Leppin / M. Delgado (Hgg.), Luther: Zankapfel zwischen den Konfessionen (s. Anm. 23), S. 309-331.

⁷⁷ Rede des Jenaer Theologiestudenten HEINRICH HERMANN RIEMANN; zit. nach: V. LEPPIN, Dreifaches Gedächtnis (s. Anm. 76), S. 320.

⁷⁸ A.a.O., S. 321.

⁷⁹ JOACHIM BAUER, Das Luther-Jahrhundert. Luther als deutscher Nationalheld im 19. Jahrhundert, in: Luther und die Deutschen. Begleitband zur Nationalen Sonderausstellung auf der Wartburg, hg. v. der Wartburg-Stiftung Eisenach, Petersberg 2017, S. 56-61.

⁸⁰ D. WENDEBOURG, So viele Luthers ... (s. Anm. 65), S. 21 f.

Aspekten in Anspruch genommen. Allerdings hat dieses Narrativ seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts seine ursprüngliche Selbstverständlichkeit und Unbefangenheit eingeübt.

Dazu trug zum einen die Wiedergewinnung einer theologischen Lutherdeutung um die Wende zum 20. Jahrhundert bei. Zwei Jahrhunderte lang war die reformatorische Theologie in der protestantischen Dogmatik im Wesentlichen nur noch als antiquarische Fußnote vorgekommen. Erst am Ende des 19. Jahrhunderts begannen Theologen, Luthers Theologie wieder als anschlussfähig für die gegenwärtige Glaubenslehre zu entdecken. Der bereits erwähnte Albrecht Ritschl stellte mit deutlichen Anklängen an Luther, wenngleich in charakteristischer Umformung *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* ins Zentrum seines theologischen Hauptwerks.⁸¹ Und der gleichfalls von der liberalen Theologie geprägte Berliner Kirchenhistoriker Karl Holl (1866–1926) gab mit seinem Vortrag zum Reformationsjubiläum 1917 *Was verstand Luther unter Religion?* den Anstoß zu einer veritablen »Lutherrenaissance«.⁸² Hier wurde Luther nicht mehr nur und in erster Linie für seine kulturgeschichtlichen Wirkungen, sondern auch und vor allem als Theologe gewürdigt, wobei nun auch stärker die irrationalen und paradoxalen Elemente seines Denkens zur Geltung gebracht wurden. Mittelfristig kam es in diesem Zusammenhang auch zu einer Re-theologisierung des Freiheitsthemas. Luthers Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* erfreut sich neuerdings nicht von ungefähr wieder eines besonderen Interesses.

Doch auch da, wo das Interesse weiterhin den kulturellen Wirkungen der Reformation galt, machte sich zunehmend Skepsis bemerkbar. Der Systematische Theologe und Religionsphilosoph Ernst Troeltsch (1865–1923) thematisierte 1906 in einem berühmten Vortrag *Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt*.⁸³ Sein Urteil fiel ambivalent aus. Einerseits sah auch er die Reformation als eine bedeutende geschichtliche Zäsur. Sie begründete einen religiösen Individualismus, eine Religion der Personalität

⁸¹ ALBRECHT RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 Bde., Bonn 1870–1874.

⁸² HEINRICH ASSEL, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935)* [FSÖTh 72], Göttingen 1994.

⁸³ H. BORNKAMM, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte* (s. Anm. 26), S. 71–73.

und Freiheit, und leistete damit mittelbar zweifellos einen erheblichen Beitrag zur Entstehung des modernen Individualismus und zur Heraufführung der modernen Welt. Troeltsch bewunderte das religiöse Genie Luthers, der die Autorität der kirchlichen Hierarchie zerschlagen und zur Verinnerlichung und Vergeistigung der christlichen Religion beigetragen habe. Andererseits konstatierte Troeltsch, dass der von der Reformation geschaffene, von ihm so genannte »Altprotestantismus« dem Mittelalter nähergestanden habe als der Moderne mit ihrer kirchenfreien, individualistischen Religiosität: »[...] in seiner grundlegenden Anschauung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft ist er doch nichts weniger als rein individualistisch und autoritätslos. Vielmehr ist er in all seinen Hauptzweigen überraschend konservativ. Er kennt nirgends – außer in radikalen täuferischen Gruppen – die Idee der Gleichheit und predigt nirgends die beliebig freie Gesellschaftsgestaltung durch die Individuen.«⁸⁴ Es wäre daher verkehrt, die Moderne und ihre Werte direkt auf die Reformation zurückzuführen. »Ein großer Teil der Grundlagen der modernen Welt in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst ist völlig unabhängig vom Protestantismus entstanden [...]«.⁸⁵ Während die protestantischen Aufklärer sich als Fortsetzer der Reformation und Nachlassverwalter Luthers verstanden, rückte Troeltsch den von der Aufklärung geschaffenen sogenannten »Neuprotestantismus« deutlich vom »Altprotestantismus« des Reformationszeitalters ab. Besonders skeptisch fiel in dieser Hinsicht bei aller sonstigen Bewunderung sein Urteil über Luther aus. Wenn überhaupt, dann seien modernisierende Wirkungen von den Sekten, den Täufern und Spiritualisten und vom Calvinismus ausgegangen. Luther hingegen habe mit seinem patriarchalischen Denken und seiner »weltindifferenten« Ethik, die die Welt ihrer Eigengesetzlichkeit überlasse, der Obrigkeitshörigkeit und politischen Passivität der Deutschen vorgearbeitet und soziale Reformen verhindert.⁸⁶ Auf Dauer hat diese Kritik stärker gewirkt als die auch vorhandenen positiven Züge von Troeltschs Lutherbild. Seine Bücher wurden »das große Reservoir

⁸⁴ ERNST TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt; zit. nach: TH. KAUFMANN / M. KESSLER (Hgg.), Luther und die Deutschen (s. Anm. 51), S. 219.

⁸⁵ A.a.O., S. 214.

⁸⁶ H. BORNKAMM, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte (s. Anm. 26), S. 71.

der modernen politischen Lutherkritik [...]. Ja mehr, aus ihm stammten größtenteils überhaupt die Argumente, mit denen in und nach dem Zweiten Weltkriege Luther und das Luthertum für Fehlentwicklungen der neueren deutschen Geschichte verantwortlich gemacht wurden.«⁸⁷

Eine ähnliche, nur noch einmal deutlich stärker nach der kritischen Seite hin akzentuierte Ambivalenz findet sich in den Urteilen, die Thomas Mann (1875–1955) 1945 in seinem Vortrag *Deutschland und die Deutschen* über Luther geäußert hat:

»Nichts gegen die Größe Martin Luthers! Er hat nicht nur durch seine gewaltige Bibelübersetzung die deutsche Sprache erst recht geschaffen, die Goethe und Nietzsche dann zur Vollendung führten, er hat auch durch die Sprengung der scholastischen Fesseln und die Erneuerung des Gewissens der Freiheit der Forschung, der Kritik, der philosophischen Spekulation gewaltigen Vorschub geleistet. Indem er die Unmittelbarkeit des Verhältnisses des Menschen zu seinem Gott herstellte, hat er die europäische Demokratie befördert, denn »Jedermann sein eigener Priester«, das ist Demokratie. [...] er war ein Freiheitsheld – aber in deutschem Stil, denn er verstand nichts von Freiheit. Ich meine jetzt nicht die Freiheit des Christenmenschen, sondern die politische Freiheit, die Freiheit des Staatsbürgers – die ließ ihn nicht nur kalt, sondern ihre Regungen und Ansprüche waren ihm in tiefster Seele zuwider.«⁸⁸ Es bleibt dabei: Luther der Herold der Freiheit – aber eben einer falschen, ja verhängnisvoll falschen Freiheit.

6. Protestantismus und Freiheit – damals und heute

Die Geschichte der Reformations- und Lutherdeutung ist ein Spiegel der Gesellschafts- und Geistesgeschichte. Zu allen Zeiten wurde Luther im Protestantismus für die jeweils aktuellen eigenen Anliegen in Anspruch genommen. Die Aufklärer führten ihre eigenen Freiheitsvorstellungen ganz selbstverständlich auf Luther und die Reformation zurück, auch wenn sie sich bewusst waren, dass diese noch nicht voll verwirklicht waren. In ihren Augen war der Protestantismus eine Religion der Freiheit, das immerwährende Prinzip einer autoritätsfreien, kritischen Wahrheitssuche. Die liberale Theo-

⁸⁷ A.a.O., S. 73.

⁸⁸ THOMAS MANN, *Deutschland und die Deutschen*, 1945; zit. nach: TH. KAUFMANN / M. KESSLER (Hgg.), *Luther und die Deutschen* (s. Anm. 51), S. 241. – Vgl. CHRISTOPH SCHWÖBEL, *Der »Tiefsinn des Herzens« und das »Pathos der Distanz«: Thomas Mann, Luther und die deutsche Identität*, in: *Thomas Mann Jahrbuch* 12 (1999), S. 59-75.

logie des 19. Jahrhunderts hat sich dieses Verständnis des Protestantismus zu eigen gemacht. Erst im 20. Jahrhundert ist die Selbstverständlichkeit der Berufung auf Luther und die Reformation verlorengegangen. Das Anliegen der Aufklärung wird nun deutlich vom Anliegen der Reformation unterschieden und die wirkliche Bedeutung der reformatorischen Impulse für die Moderne kritisch beurteilt. Die Urteile über Luther sind vielfach ambivalent geworden: Er bleibt, wie wir bei Thomas Mann sahen, als Freiheitsheld in Erinnerung – aber als Held eines fragwürdigen Freiheitsverständnisses. Aus der Perspektive der kirchengeschichtlichen Forschung wäre über Recht und Unrecht solcher Deutungen viel zu sagen. Die Debatte um das Verhältnis der Reformation zur Moderne ist noch immer im vollen Gange.⁸⁹ Doch die am Schlüsselthema der Freiheit orientierte Diskussion um das Verhältnis von Protestantismus und Moderne, die vielleicht aktueller und dringlicher ist denn je, wird heute keineswegs mehr nur im Modus der Luther- und Reformationsdeutung ausgetragen.⁹⁰ Es handelt sich um eine theologische Gegenwartsaufgabe von höchster Priorität. Ob und inwieweit sich der Protestantismus plausibel und authentisch als »Kirche der Freiheit« profilieren kann, wird über seine Zukunftsfähigkeit entscheiden.

⁸⁹ Vgl. z.B. I. U. DALFERTH (Hg.), *Reformation und Säkularisierung* (s. Anm. 7).

⁹⁰ Vgl. z.B. M. LAUBE, *Die Dialektik der Freiheit* (s. Anm. 5), S. 120-191; H. JOAS, *Im Bannkreis der Freiheit* (s. Anm. 27.).