

Hans Schelkshorn / Herman Westerink (Hg.)

Reformation(en) und Moderne

Vienna University Press



V&R Academic

Religion and Transformation in Contemporary European Society

Band 12

Herausgegeben von Kurt Appel, Christian Danz,
Isabella Guanzini, Richard Potz und Sieglinde Rosenberger



Die Bände dieser Reihe sind peer-reviewed.

Hans Schelkshorn / Herman Westerink (Hg.)

Reformation(en) und Moderne

Philosophisch-theologische Erkundungen

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2198-5235

ISBN 978-3-8470-0728-9

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Titus Brandsma Instituts (Nijmegen) und des Rektorats der Universität Wien.

© 2017, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Titelbild: RaT-Logo (Gefried Kabas, Wien).

Druck und Bindung: CPI buchbuecher.de GmbH, Zum Alten Berg 24, D-96158 Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Hans Schelkshorn / Herman Westerink	
Einleitung	7
Hans Schelkshorn	
Anbruch einer Zweiten Achsenzeit. Renaissance-Humanismus und „christliche Reform“ im Diskurs über die Moderne	11
Christian Danz	
Die Realisierung des religiösen Heils in der Geschichte. Anmerkungen zur Transformation des Gottesgeistes zwischen Reformation und Aufklärung . .	45
Gerrit Steunebrink	
Hegel's Cultural-Protestantism as a Remedy against Schizophrenia and Hypocrisy	61
Herman Westerink	
Modernity as the Variety of Hermeneutics of the Self: Faith and Despair in the Tragic History of Francesco Spira	91
Ronald K. Rittgers	
Suffering and Consolation in the Age of Reform: Reflections on the Origins of Modernity	117
Inigo Bocken	
The Idea of Reform in the <i>Spiritual Exercises</i> of Ignatius of Loyola	135
Juan Antonio Senent de Frutos	
Ignatian Modernity as another Kind of Modernity	153
Autoren	173

Hans Schelkshorn / Herman Westerink

Einleitung

Seit dem 19. Jahrhundert ist das neuzeitliche Geschichtsbewusstsein Europas durch zwei folgenreiche Weichenstellungen geprägt worden: Auf der einen Seite sah Hegel bereits in Luthers Theologie einen entscheidenden Durchbruch zum neuzeitlichen Subjekt, der mit Descartes besiegelt worden sei. Auf der anderen Seite stellte Jacob Burckhardt den Renaissancehumanismus, in dem sich die säkulare Entdeckung des Menschen und der Welt vollzieht, als entscheidende Wurzel der Moderne heraus. In diesem Sinn werde auch in aktuellen Debatten, sowohl im akademischen als auch im öffentlichen Bereich, Renaissance und Reformation immer wieder als „Großereignisse“ (Habermas) im Übergang zur Neuzeit beschworen. In jüngster Zeit ist vor allem in der Auseinandersetzung mit dem politischen Islam die Forderung nach einer islamischen Reformation im Sinne Luthers erhoben worden.

Die stereotypen Bilder von der säkularen Renaissance und der lutherischen Reformation sind jedoch bereits seit Längerem durch historische Forschungen aufgebrochen worden. Die Renaissance erscheint heute als eine Epoche mit extrem vielfältigen geistigen Aufbrüchen, die keineswegs einen „säkularen“ Block gegenüber dem Christentum bilden, sondern in vielfacher Weise mit christlichen Reformbewegungen verbunden sind. Auch das lange Zeit auf Luther fixierte Bild von der Reformation ist bereits seit dem Historismus immer wieder revidiert worden. Die reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts erscheinen heute eher als Klimax einer beinahe unüberschaubaren Vielfalt an christlichen Reformbewegungen seit dem 12. Jahrhundert. In diesem erweiterten Blickfeld verwischen sich nicht zuletzt auch die Grenzen zwischen Reformation und katholischer Gegenreformation.

Vor diesem Hintergrund erklären sich die zentralen Anliegen des vorliegenden Sammelbandes, der auf ein Symposium zurückgeht, das von der Forschungsplattform „Religion and Transformation in Contemporary European Society“ (Wien) und dem Titus Brandsma-Institut (Nijmegen / Nimwegen) im Juni 2015 an der Universität Wien veranstaltet wurde: Erstens möchten wir gerade im Lutherjahr 2017 den Blick bewusst auf die Variationen christlicher

Reform vom ausgehenden Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert lenken. Da die historische Forschung die traditionellen konfessionellen Gräben längst relativiert hat, werden sowohl Interpretationen zur den protestantischen Reformationen als auch Studien über die Ignatianische Spiritualität im Kontext der Moderne vorgestellt, und zwar mit dem Ziel, neben den unterschiedlichen Merkmalen vor allem gemeinsame Fragestellungen und Probleme offen zu legen. Dadurch soll ein Anstoß für weitere interdisziplinäre Forschung jenseits konfessioneller Positionen gegeben werden. Angesichts der Vielfalt christlicher Reformbewegungen und ihrer Verschränkungen mit dem Renaissancehumanismus gilt es zweitens die Verhältnisbestimmungen zwischen Reformation und Moderne neu zu bestimmen. Der Brennpunkt der Arbeiten liegt daher nicht in historischer oder kirchengeschichtlicher Forschung. Das Ziel ist vielmehr eine systematische, primär philosophisch orientierte geschichtliche Reinterpretation christlicher Reformbewegungen im Kontext eines offenen Diskurses über die Moderne.

Im einleitenden Beitrag „Anbruch einer Zweiten Achsenzeit. Renaissance-Humanismus und ‚christliche Reform‘ im Diskurs über die Moderne“ gibt Hans Schelkshorn zunächst einen groben Überblick über die unterschiedlichen Bezugnahmen von philosophischen Modernetheorien auf die Renaissance und die christlichen Reformbewegungen seit dem späten Mittelalter. Je nachdem ob die Moderne als Zeitalter der Aufklärung, der Vorherrschaft instrumenteller Vernunft oder bloß als ein europäisches kulturelles Projekt verstanden wird, erscheinen Renaissance und Reformation jeweils in einem anderen Licht. So kann Luther sowohl als Promotor (Hegel) als auch als Hemmschuh der Aufklärung (Nietzsche) ins Blickfeld rücken. Vor diesem Hintergrund wird abschließend mit dem Konzept einer „Zweiten Achsenzeit“ ein alternativer geschichtsphilosophischer Rahmen vorgeschlagen, in dem die Vielfalt sowohl des Renaissancehumanismus als auch der reformatorischen Bewegungen der frühen Neuzeit jenseits eingefahrener Frontlinien situiert werden können.

Christian Danz geht in seinem Beitrag „Die Realisierung des religiösen Heils in der Geschichte. Anmerkungen zur Transformation des Gottesgeistes zwischen Reformation und Aufklärung“ von Ernst Troeltschs Diagnose aus, dass bereits im 18. Jahrhundert zentrale Prämissen der reformatorischen Theologien im Rahmen der Rationalitätsdebatten der Aufklärungsphilosophie in radikaler Weise transformiert worden sind. Den von Troeltsch anvisierten Übergang vom Alt- zu Neuprottestantismus illustriert Christian Danz am instruktiven Beispiel der Pneumatologie, deren Wandlungen von Luther über Lessing zu Hegel nachgezeichnet werden.

Gerrit Steunebrink beschreibt in seinem Aufsatz „Hegel’s Cultural-Protestantism as a Remedy against Schizophrenia and Hypocrisy“, wie und warum Hegel das Christentum mit der Moderne versöhnen konnte, nachdem er an-

fänglich in der Spur von Rousseau und den Romantikern (Hölderlin, Gebrüder Schlegel, Schleiermacher) von der Diagnose ausging, dass Philosophie, Kunst, Religion und Ethik in der modernen Gesellschaft nicht mehr im Einklang mit einander stehen. Vor allem bei Hölderlin, aber auch bei Schleiermacher sah Hegel jedoch in der Folge einerseits „schizophrene“ Implikationen ihrer Kritik an der Neuzeit, andererseits eine problematische Idealisierung utopischer Gehalte. Vor diesem Hintergrund kann nach Steunebrink Hegels Denken über Religion und Christentum als eine Alternative zur Zeitdiagnose der Romantik verstanden werden, in der schließlich das Christentum als Quelle und Grundlage für die moderne Gesellschaft und Kultur identifiziert wird.

Im Zentrum des Beitrags von Herman Westerink „Modernity as the Variety of Hermeneutics of the Self: Faith and Despair in the Tragic History of Francesco Spira“ steht eine Fallstudie, nämlich die tragische Geschichte von Francesco Spira, einem italienischen Protestanten, der in tiefster Verzweiflung über seine mögliche Verwerfung durch Gott Monate lang mit Freunden über seine geistliche Lage diskutiert und schließlich 1548 stirbt. Westerink zeigt, wie die Geschichte von Francesco Spira in der frühen Neuzeit verortet werden kann. Im Konkreten deutet Westerink die Verzweiflung von Francisco Spira als eine neue Form der „Sorge um sich“ (Michel Foucault), die sich in einem Zeitalter der Hinwendung zum religiösen Subjekt, das von tiefen theologischen und spirituellen Krisen geprägt ist, herausbildet.

Ronald K. Rittgers situiert in seinem Aufsatz „Suffering and Consolation in the Age of Reform: Reflections on the Origins of Modernity“ die verschiedenen Reformationen in einem „Zeitalter der Reform“, das vor allem von der Entwicklung neuer pastoraler Praktiken und Themenfelder im Rahmen der modernen Verinnerlichung geprägt ist. Am Beispiel der Leidens- und Trostliteratur wird gezeigt, dass die Moderne und die Hinwendung zur modernen „Innerlichkeit“ nur im Kontext der Entwicklungen in der theologischen und pastoralen Literatur und Praxis verstehbar sind. Darüber hinaus weist Rittgers auf, wie gerade die pastorale Literatur letztendlich auch zu Säkularisierungsprozessen beigetragen hat.

In seinem Beitrag „The Idea of Reform in the *Spiritual Exercises* of Ignatius of Loyola“ situiert Inigo Bocken die *Geistlichen Übungen* von Ignatius von Loyola einerseits im weiten Kontext frühmoderner Reformbewegungen, andererseits in einer Philosophie der Reform, die einen wesentlichen Aspekt der christlichen Tradition bildet, im Konkreten die Lehre von der *Imago-Dei* und die persönliche Suche nach einer Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Im Zentrum der *Geistlichen Übungen* von Ignatius steht nach Bocken die Frage, wie eine Reform des Selbst zu denken sei. In der Beantwortung dieser Frage entwickelt Ignatius, wie Bocken in seinem Beitrag aufzeigt, eine neue Form phi-

losophischen Denkens, die in der Folge einen großen Einfluss auf die Entwicklung des neuzeitlichen Denkens ausüben sollte.

In seinem Beitrag „Ignatian Modernity as Another Kind of Modernity“ stellt Juan Antonio Senent de Frutos die Ignatianische bzw. Jesuitische Spiritualität als eine weithin verschüttete geistige Quelle der Moderne heraus. Im Gegensatz zur säkularen, d. h. an Descartes orientierten Selbstausslegung der Moderne, in der der Mensch von den tragenden Beziehungen zu Gott, zur Natur und zu den anderen entfremdet ist, entwickelt Ignatius ein Konzept von Subjektivität, in dem einerseits die anthropozentrische Wende der Renaissance aufgegriffen, andererseits der Solipsismus, Atheismus und die einseitige Objektivierung der Natur durch moderne Technik und Ökonomie überwunden werden. Darüber hinaus hat nach Senent de Frutos die jesuitische Theologie inmitten des frühneuzeitlichen Kolonialismus einen Geist der Interkulturalität entwickelt, der sowohl die Öffnung für fremde Religionen und Philosophien (Roberto de Nobili, Mateo Ricci) als auch gesellschaftliche Alternativen zur kolonialen Gewalt (Jesuiten-Reduktionen in Amerika) inspirierte.

Als Herausgeber möchten wir uns bei allen, die die Veröffentlichung dieses Sammelbandes ermöglicht haben, bedanken. Unser Dank gilt vor allem Prof. Dr. Inigo Bocken, dem Direktor des Titus-Brandsma-Instituts, und Prof. DDr. Kurt Appel, dem Koordinator der Forschungsplattform „Religion and Transformation in Contemporary European Society“ (RaT, Wien), für ihre vielfältige Unterstützung. Wir bedanken uns für die Aufnahme in die Buchreihe der Forschungsplattform RaT, bei Herrn Oliver Kätsch für die Betreuung durch den Verlag Vandenhoeck & Ruprecht und beim Rektorat der Universität Wien für den großzügigen Druckkostenzuschuss. Wir danken Frau Teresa Blom für die Korrekturen der englischen Texte. Nicht zuletzt gilt unser Dank dem Management von RaT, Prof. DDr. Isabella Guanzini, P. Dr. Jakob Deibl, Frau Isabella Bruckner und Herrn Daniel Kuran, sowie Frau Mag. Agnes Leyrer vom Institut für Christliche Philosophie für ihre umfassende Betreuung des Projekts bis hin zur Erstellung des Layouts.

Herman Westerink und Hans Schelkshorn

Hans Schelkshorn

Anbruch einer Zweiten Achsenzeit. Renaissance-Humanismus und „christliche Reform“ im Diskurs über die Moderne

Renaissance und Reformation nehmen im Selbstverständnis der europäischen Moderne seit langem einen prominenten Platz ein. Die „Großereignisse“¹ im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit waren allerdings stets Gegenstand heftiger Kontroversen. Während Hegel Luther als einen Wegbereiter neuzeitlicher Freiheit rühmt, deutet Nietzsche das konfessionelle Zeitalter als einen fatalen Rückfall in ein religiöses Bewusstsein. Im 19. Jahrhundert standen einander der aufklärerische Protestantismus und der antimodernistische Katholizismus oft unversöhnlich gegenüber. Die konfessionellen Frontlinien haben sich im 20. Jahrhundert deutlich verschoben. Einerseits öffnete sich die katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil der Kultur der Moderne, andererseits stellen sich heute vor allem in den USA evangelikale Christen gegen die moderne Wissenschaft, insbesondere die Evolutionstheorie. Auch in der historischen Forschung lassen sich die Begriffe „Renaissance“, „Reformation“ und „Gegenreformation“, die erst im 19. Jahrhundert als Epochenbegriffe² eingeführt worden sind, kaum mehr auf homogene, klar abgrenzbare geistige Bewegungen beziehen.

Die „Reformation“ erscheint heute eher als eine späte Entwicklung innerhalb eines breiten Stroms christlicher Reformbewegungen, die seit dem Hochmittelalter in immer neuen Wellen in der lateinischen Christenheit aufbrechen. In dem historisch erweiterten Blickfeld wird schließlich auch die katholische Gegenreformation, die lange Zeit als ein Antipode zur Reformation galt, in das Tableau spätmittelalterlicher Reformprozesse eingefügt.³ „Statt von Reformation müsste man“ – so Peter Marshall – „eigentlich von Reformationen reden, von vielen theologischen und politischen Einzelbewegungen, alle mit ureigenen Zielen und Ausrichtungen.“⁴

1 Habermas 1985, S. 13.

2 Vgl. dazu Kluetin 2011, S. 19ff.; Le Goff 2016, S. 53–69.

3 Vgl. dazu etwa Chaunu 1975.

4 Marshall 2014, S. 12.

Auch das Bild der Renaissance hat sich seit dem 19. Jahrhundert massiv gewandelt. Jacob Burckhardt beschrieb die Renaissance als ein Zeitalter der Entdeckung des Menschen und der Welt.⁵ Ein Jahrhundert später verweist Jan Huizinga auf die zahllosen „Wendungen und Schwankungen, Übergänge und Vermischungen von Kulturelementen“ in der Kultur der Renaissance. „Wer in ihr eine unbedingte Einheit des Geistes sucht, die er in einer einzigen Formel ausdrücken kann, wird sie“ – so Huizinga – „nie in all ihren Äußerungen verstehen können. Vor allem muß man bereit sein, sie zu erfassen in ihrer Kompliziertheit, in ihrer Heterogenität, ihrer Gegensätzlichkeit, und auf die Fragen, die sie stellt, eine pluralistische Behandlung anzuwenden. Wer ein Einheitschema als Netz auswirft, um diesen Proteus darin zu fangen, der wird sich selbst in diesen Maschen verstricken.“⁶ Auch Michel Foucault beschrieb die Renaissance als eine „dreilappige Epoche“, genauer als einen „freizügige(n) Ort einer Gegenüberstellung von Treue gegenüber der Antike, dem Geschmack am Wunderbaren und einer bereits erwachten Aufmerksamkeit für jene souveräne Rationalität, in der wir uns wiedererkennen.“⁷ In jüngerer Zeit hat Peter Burke sowohl die geografischen als auch chronologischen „Grenzen“ der Renaissance deutlich ausgeweitet. Während Burckhardt primär auf Italien fixiert war, lenkt Burke den Blick auch auf die „Peripherien“ der Renaissance-Kultur (Ungarn, Kroatien, Nordeuropa, iberische Halbinsel), und auf die oft vernachlässigten Einflüsse von Byzanz und al-Andalus.⁸ Die zeitlichen Eckdaten der Renaissance liegen nach Burke bei Petrarca und Descartes.

Während „Renaissance“ und „Reformation“ ihre festen Konturen erst in jüngerer Zeit verloren haben, ist der Begriff der „Moderne“ bereits seit Längerem geradezu ein Synonym für semantische Unbestimmtheit. Geschichtswissenschaft, Sozial- und Kulturwissenschaften, Ästhetik und nicht zuletzt die Philosophie füllen den Begriff der Moderne jeweils mit unterschiedlichen Inhalten, aus denen sich unterschiedliche Deutungen über ihren Beginn und ihr mögliches Ende und nicht zuletzt auch verschiedene Bilder über die Renaissance und die Reformation ergeben.

Vor diesem Hintergrund droht jeder Versuch, Renaissance, Reformation und Moderne in eine Beziehung zu setzen, in der Polysemantik der Relata zu versinken. Um einen vorläufigen Überblick über einige geschichtswirksame Konstellationen der Trias „Renaissance – Reformation(en) – Moderne“ zu gewinnen, möchte ich in einem ersten Schritt drei Paradigmen im philosophischen Diskurs über die Moderne unterscheiden (Kap. 1), aus denen sich, wie an einzelnen

5 Burckhardt 1995, S. 280–345.

6 Huizinga 1952, S. 60.

7 Foucault 1971, S. 63.

8 Burke 1998.

Beispielen gezeigt werden soll, jeweils bestimmte Perspektiven auf die Renaissance und die Reformation ergeben (Kap. 2–4). In einem zweiten Schritt möchte ich mit dem Konzept einer „Zweiten Achsenzeit“ eine neue Theorie der Moderne grob umreißen, in der die Vielfalt, Überlappungen und Ambivalenzen von Renaissance und „christlicher Reform“ angemessen situiert werden können (Kap. 5).

1. Drei Paradigmen des „Diskurses über die Moderne“

Im Zuge der Erosion der christlichen Geschichtstheologie, die bereits im 16. Jahrhundert einsetzt, entsteht in der europäischen Philosophie das Bewusstsein, in einer radikal neuen Zeit zu leben. Die Deutung der „Neu-Zeit“ wird, wie der Streit zwischen Fortschrittstheoretikern und Rousseau zeigt, spätestens im 18. Jahrhundert zu einem zentralen Thema der Philosophie. Da die Selbstvergewisserung der „neuen Zeit“ bzw. der „Moderne“ von Anfang an kontroverse Debatten ausgelöst hat, ist es angebracht, von einem „Diskurs über die Moderne“ und nicht einfach von „der“ Moderne zu sprechen.⁹

Im 19. Jahrhundert führen die Romantik, der Historismus und nicht zuletzt Nietzsche die Kritik an der aufklärerischen Fortschrittsphilosophie fort. Erst in dieser Zeit werden von Jacob Burckhardt und Leopold von Ranke „Renaissance“ und „Reformation“ als Epochenbegriffe etabliert. Nach den beiden Weltkriegen und der Shoa bricht schließlich in der europäischen Philosophie eine radikale Fortschrittskritik auf, in der die Aufklärung selbst unter Totalitarismusverdacht gestellt wird. Vor diesem Hintergrund können in grober Vereinfachung drei große Paradigmen des philosophischen Diskurses über die Moderne unterschieden werden.¹⁰

Aufklärerische Modernetheorien deuten die neuzeitliche Entwicklung primär als einen Prozess der fortschreitenden Durchsetzung der Vernunft bzw. als Rationalisierungsprozess, der einerseits eine methodisch orientierte Wissenschaft, andererseits eine rationale Rechtfertigung normativer Geltungsansprüche umfasst. Da sich Aufklärungsprozesse jeweils an religiös-metaphysischen Weltbildern abarbeiten, ist die Säkularisierungsdebatte ein spezieller Strang des aufklärerischen Diskurses über die Moderne.

Seit Nietzsche sind in der europäischen Philosophie machttheoretische Modernetheorien entstanden. Vor allem Heidegger, aber auch die „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno und in jüngerer Zeit Michel Foucault dechiffrieren in den Spuren von Nietzsche Rationalisierungsprozesse als

9 Vgl. dazu Habermas 1985, S. 7–33; Foucault 2005.

10 Vgl. dazu Schelkshorn 2009, S. 25–85; ders. 2012, S. 222–224.

Machtsyndrome. Bei Heidegger und Horkheimer & Adorno stehen moderne Wissenschaft und Technik, bei Foucault hingegen die Disziplinarinstitutionen im Zentrum der Kritik an der Moderne. Außereuropäische Philosophien nutzen hingegen das machttheoretische Instrumentarium für eine Kritik der kolonialen Moderne, deren Gewaltpotential seit dem 16. Jahrhundert die Völker Amerikas, Afrikas und Asiens erfasst.

In Fortführung von Herders Kulturphilosophie und des Historismus sind im 20. Jahrhundert kulturalistische Modernetheorien entstanden, in denen die universalistischen Ansprüche neuzeitlichen Denkens in radikaler Weise zurückgestuft werden. Trotz aller Globalisierungsprozesse bleibt in dieser Deutungsrichtung die Moderne letztlich eine partikulare Kultur *neben* anderen. Kulturalistische Modernetheorien finden sich heute vor allem in bestimmten Strängen des Kommunitarismus, in der philosophischen Postmoderne, den Kulturwissenschaften und in anschaulicher Simplifizierung in Huntington's These vom „clash of civilisations“.¹¹

2. Renaissance und Reformation im aufklärerischen Diskurs über die Moderne

2.1. Luther als Protagonist der Aufklärung?

Die französischen Begründer der Fortschrittsphilosophie sehen die Anfänge der Neuen Zeit vor allem in den Pionieren der modernen Wissenschaft (Bacon, Descartes, Galilei, Hobbes) und in technischen Innovationen (Kompass, Buchdruck, Schießpulver).¹² In der deutschen Aufklärungsphilosophie tritt hingegen seit Herder auch Luther als „Lehrer der deutschen Nation, ja als Mitreformer des ganzen jetzt aufgeklärten Europa“¹³ in den Blick. Denn Luther griff nach Herder „den geistlichen Despotismus, der alles freie gesunde Denken aufhebt oder untergräbt, als ein wahrer Herkules an und gab ganzen Völkern, und zwar zuerst in den schwersten, geistlichen Dingen den Gebrauch der Vernunft wieder. Die Macht seiner Sprache und seines biedern Geistes vereint sich mit den Wissenschaften, die von und mit ihm auflebten [...]“¹⁴ Im Gefolge der Lutherischen Reformation sind zwar, was Herder nicht entgeht, auch „zahlreiche Sekten der Wiedertäufer und anderer Irrlehrer entstanden“; doch die Rückfälle in religiö-

11 Vgl. Huntington 1996.

12 Vgl. dazu etwa Condorcet 1975, S. 123ff.; S. 137ff.; Hegel 1986, XX, S. 61–266.

13 Herder 1968, XVII, S. 87. Für einen Überblick über Herders Beziehungen zu Luther vgl. Embach 1987. Zum Lutherbild in der deutschen Geistesgeschichte ist noch immer Bornkamm 1972 eine vorzügliche Quelle; einen aktuellen Überblick bietet Assel 2014.

14 Herder 1968, XVII, S. 87.

sen Dogmatismus können nach Herder nicht Luther angelastet werden. Denn: „Geist ist Wesen des Luthertums, wie Geist das Wesen des Christentums ist; freie Überzeugung, Prüfung und Selbstbesinnung.“¹⁵ In diesem Licht werden manche Züge Luthers, die sich nur schwer in das Bild der „Aufklärung“ einfügen lassen, wie z. B. die Mahnung zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, relativiert: „Wäre man seinem Geist gefolgt und hätte in dieser Art freier Untersuchung auch Gegenstände beherzigt, die zunächst nicht in seiner Mönchs- und Kirchensphäre lagen“¹⁶, würde nach Herder Luthers Beitrag zum aufgeklärten Europa in noch größerem Glanz erstrahlen. An dieser Stelle öffnet Herder sein Lutherbild vorsichtig zum Humanismus hin. Da Luther ein „Starrkopf“ war, war es „fast unentbehrlich, daß ihm zur Seite der feinere, unterscheidende, furchtsam hellere Melanchthon stand“. Kurz: Luther bedurfte mancher Klärungen durch den humanistisch gebildeten Melanchthon, der „das größere Werk Gottes in Luther erkannte“ und „ins Hellere brachte“.¹⁷

In einem völlig anderen systematischen Rahmen würdigt Hegel Luther als einen Mitbegründer der Neuzeit. Da die Renaissance als Epochenbegriff noch nicht etabliert ist, ordnet Hegel das „Wiederaufleben der Wissenschaften“ noch der Philosophie des Mittelalters zu. Allerdings fehlen nach Hegel dem Denken von Pomponatius bis Petrus Ramus „die Frische und Eigentümlichkeit höherer Prinzipien“. Kurz: „sie ist eigentlich nicht wahrhafte Philosophie.“¹⁸ Der Übergang zur neuzeitlichen Aufklärung ist, wie Hegel in einer überraschenden Wende betont, vor allem durch Martin Luther vorbereitet worden. „Die Hauptrevolution ist in der Lutherischen *Reformation* eingetreten.“¹⁹

Wie Herder so würdigt auch Hegel Luther als einen Wegbereiter des neuzeitlichen Prinzips der Freiheit; mit Luther habe „die Freiheit des Geistes, im Kerne“²⁰ angefangen. Dennoch vermeidet auch Hegel eine kurzschlüssige Synthese von lutherischer und neuzeitlicher Freiheit. Zwar habe Luther das Religiöse in aller Radikalität im Geist, genauer in der Innerlichkeit, verankert: Der „Mensch müsse selbst Buße [...] tun, und sein Herz müsse erfüllt sein vom heiligen Geist. So ist hier das Prinzip der Subjektivität, der reinen Beziehung auf mich, die Freiheit, nicht nur anerkannt, sondern es ist schlechthin gefordert, daß es darauf ankomme in Kultur, in der Religion.“²¹ Die geschichtliche Bedeutung

15 Herder 1968, XIX, S. 52.

16 Herder 1968, XVII, S. 87.

17 Herder 1889, VII, S. 257.

18 Hegel 1986, XX, S. 15. Vgl. dazu auch a.a.O., S. 48: „Aber indem sie nicht die höchste Frage, die die Philosophie interessiert, zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machen und nicht aus dem Gedanken rasonieren, so gehören sie nicht eigentlich der Geschichte der Philosophie an.“

19 A.a.O., S. 49.

20 A.a.O., S. 50.

21 A.a.O., S. 51.

von Luthers Theologie stellt Hegel noch über die transozeanische Expansion Europas. „Während die übrige Welt hinaus nach Ostindien, Amerika – aus ist, Reichtümer zu gewinnen, eine weltliche Herrschaft zusammenzubringen“, „erkennt, verfolgt und zerstört“ nach Hegel ein „einfacher Mönch“ die Veräußerlichung des christlichen Glaubens durch die mittelalterliche Christenheit.²²

Allerdings hat sich in der lutherischen Reformation, wie Hegel kritisch moniert, „das subjektive Prinzip von der Philosophie getrennt“. Der Durchbruch zur neuzeitlichen Subjektivität blieb auf den Bereich des Religiösen beschränkt. In der katholischen Kirche ist zwar nach Hegel die „Verbindung der Philosophie mit der Theologie des Mittelalters der Hauptsache nach erhalten worden“²³, so dass durch „die Erbschaft von der Philosophie der alexandrinischen Schule [...] viel mehr Philosophisches, Spekulatives als in dem protestantischen Lehrbegriff“ präsent ist. Doch der Katholizismus hat sich dem subjektiven Prinzip der Religion verweigert. Aus diesem Grund ist nach Hegel trotz aller Vorbereitungen durch Luther der entscheidende Durchbruch zur neuzeitlichen Freiheit erst durch René Descartes vollzogen worden. „Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an.“²⁴

Das Bild einer Einheit von Reformation und Aufklärung, in der das Denken der Renaissance noch deutlich im Hintergrund bleibt, war allerdings im frühen 19. Jahrhundert keineswegs unumstritten. Erste Zweifel an Luthers Beitrag zum aufklärerischen Vernunftbegriff finden sich bereits bei Johann Gottlob Fichte. Zwar rühmt auch Fichte in den *Reden an die deutsche Nation* (1808) Luthers Kampf für die religiöse Freiheit.²⁵ Im protestantischen Schriftprinzip, in dem „ganz förmlich ein geschriebenes Buch als höchster Entscheidungsgrund aller Wahrheit [...] aufgestellt“²⁶ werde, liegt jedoch für den Geist der Aufklärung, wie Fichte in den Vorlesungen über die *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1801) ausführt, ein ernsthaftes Problem. Allerdings hat das dogmatische Schriftprinzip, obwohl es mit der Autonomie neuzeitlicher Vernunft schwer verträglich ist, die Aufklärung dennoch realgeschichtlich befördert. Denn mit dem Schriftprinzip wurde die Literalität zu einer Bedingung wahrhaften Christseins, mit der Konsequenz, dass von nun an die Bibel dem Volk zugänglich gemacht wurde, was wiederum die Volkserziehung und die Allgemeinheit des Lesens und Schreibens beförderte.²⁷

22 Hegel 1986, XII, S. 494.

23 Hegel 1986, XX, S. 54f.

24 A.a.O., S. 120.

25 Vgl. dazu Fichte 1965, VII, S. 344–358.

26 A.a.O., S. 102. Darüber hinaus liegt im Schriftprinzip nach Fichte eine Inkonsequenz, da die Bibel letztlich „auf mündlicher Tradition und auf der Unfehlbarkeit des Konziliums, welches unseren Kanon sammelte und schloß“ (ebd.), aufruht.

27 A.a.O., S. 103ff. Fichtes These, dass Luthers Reformation gleichsam unbewusst moderne

In der Frühromantik, in der der Rationalismus der Aufklärung selbst ins Visier der Kritik rückt, verschiebt sich unumgänglich auch der Blick auf die Reformation. Novalis sieht in *Europa und die Christenheit* (1799) das Abendland in einem umsichgreifenden Atheismus versinken. Da die abstrakte, berechnende Verstandeskultur der Aufklärung sämtliche Quellen des religiösen Sinns austrocknet, nähert sich nach Novalis die Zeit „einer gänzlichen Atonie der höhern Organe, der Periode des praktischen Unglaubens.“²⁸ In dieser Perspektive erscheint Luther nicht mehr als Retter, sondern als Zerstörer religiöser Innerlichkeit. Denn Luther behandelt „das Christentum überhaupt willkürlich, verkannte seinen Geist, führte einen andern Buchstaben und andere Religion ein, nemlich die heilige Allgemeingültigkeit der Bibel, damit wurde leider eine andere, höchst fremde irdische Wissenschaft in die Religionsangelegenheit gemischt – die Philologie – deren auszehrender Einfluß von da an unverkennbar wird.“²⁹ Darüber hinaus hat die konfessionelle Spaltung, die auf beiden Seiten zu einem unchristlichen Staatskirchentum führte, die Selbstzerstörung des Christentums in Europa eingeleitet. „Mit der Reformation wars“ – so Novalis –

um die Christenheit gethan. Von nun an war keine mehr vorhanden. Katholiken und Protestanten oder Reformirte standen in sectirerischer Abgeschnittenheit weiter voneinander, als von Mohamedanern und Heiden. Die übriggebliebenen katholischen Staaten vegetirten fort, ohne den schädlichen Einfluß der benachbarten protestantischen Staaten unmerklich zu fühlen. Die neuere Politik entstand erst in diesem Zeitpunkt, und einzelne mächtige Staaten suchten den vakanten Universalstuhl, in einen Thron verwandelt, in Besitz zu nehmen.³⁰

Trotz des nostalgischen Rückblicks – „Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war“³¹ – sucht Novalis das Heil der Christenheit keineswegs im mittelalterlichen Katholizismus, sondern in einem Christentum, das aus dem Geist der Freiheit neu geboren wird und die ästhetischen Tiefendimensionen des Menschen erfasst. Darüber hinaus fließen in die Vision einer ästhetischen Wiedergeburt des Christentums untergründig zentrale Motive der Renaissance, insbesondere die Idee der schöpferischen Freiheit und des *uomo universale*, ein. „Eine Vielseitigkeit ohne Gleichen [...] reiche kräftige Phantasie findet man hie und da [...] Eine gewaltige Ahnung der schöpferischen

Entwicklungen befördert habe, hat in jüngster Zeit unter Reformationshistorikern wieder eine Konjunktur erlebt. Vgl. dazu Marshall 2014, S. 191: „Die Reformationen – die protestantische und die katholische – haben die moderne Welt geschaffen, aber eben wider Willen. Ihre Gründerväter hätten das Endergebnis nicht erwartet, und sie würden es auch nicht begrüßen.“

28 Novalis 1978, S. 739.

29 A.a.O., S. 737.

30 A.a.O., S. 738.

31 A.a.O., S. 731.

Willkür, der Grenzenlosigkeit, der unendlichen Mannigfaltigkeit, der heiligen Eigenthümlichkeit und der Allfähigkeit der innern Menschheit scheint überall rege zu werden.³²

2.2. Renaissance und Reformation im Kontext des Historismus

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, das bereits vom Kampf der Ideologien geprägt ist, entsteht ein vielschichtiger Disput über das Verhältnis von Renaissance, Reformation und neuzeitlichem Denken. Das breite Spektrum divergierender Deutungen kann an zwei Denkern schlaglichtartig illustriert werden: Während Feuerbach Luther in die Geschichte des neuzeitlichen Atheismus einordnet, bringt Kierkegaard den religiösen Kern der lutherischen Theologie in neuer Form zur Geltung.³³ Im Kontext des Historismus werden, wie mit Skizzen zu Nietzsche, Dilthey und Troeltsch gezeigt werden soll, durch eine vertiefte Kenntnis der Quellen die Beziehungen zwischen Renaissance, Reformation und Aufklärung neu bestimmt.

Friedrich Nietzsche baut in seiner Deutung der Renaissance bereits auf Jacob Burckhardt auf. Durch die Diagnose vom „Tod Gottes“ erscheinen bei Nietzsche Renaissance und Reformation plötzlich in einem scharfen Gegensatz.³⁴ So schlägt Nietzsche sämtliche Errungenschaften der Neuzeit, die seit Herder und Hegel immer wieder auf die Reformation zurückgeführt worden sind, der von Burckhardt eben erst entdeckten Epoche der Renaissance zu.

Die italienische Renaissance barg in sich alle die positiven Gewalten, welchen man die moderne Kultur verdankt: also die Befreiung des Gedankens, Mißachtung der Autoritäten, Sieg der Bildung über den Dünkel der Abkunft, Begeisterung für die Wissenschaft und die wissenschaftliche Vergangenheit der Menschen, Entfesselung des Individuums, eine Glut der Wahrhaftigkeit und Abneigung gegen Schein und bloßen Effekt [...] ja, die Renaissance hatte positive Kräfte, welche in unserer bisherigen modernen Kultur noch nicht wieder so mächtig geworden sind. Es war das goldene Zeitalter dieses Jahrtausends, trotz aller Flecken und Lastern.³⁵

In einem zweiten Schritt degradiert Nietzsche die lutherische Reformation zu einem „Bauernaufstand des Geistes“, der aus dem barbarischen Norden Europas

32 A.a.O., S. 745.

33 Vgl. dazu Bayer 1981; Steffes 2008.

34 Jacob Burckhardt hatte hingegen manche christliche Reformbewegungen noch der Renaissance zugerechnet. Mehr noch, „die Renaissance“ hätte nach Burckhardt „binnen kurzem“ mit den kirchlichen Missständen, insbesondere der Bettelmönche, „aufgeräumt“, „wenn nicht die deutsche Reformation und die Gegenreformation darüber gekommen wäre.“ Burckhardt 1995, S. 462f.

35 Nietzsche 1988, II, S. 199f. (Menschliches, Allzumenschliches, Nr. 237).

die zivilisierte Mittelmeerwelt überfallen hat.³⁶ Allerdings spricht Nietzsche in seinem Spiel der Perspektiven Luther zuweilen auch „positive“, d. h. religionskritische Leistungen zu, wie z. B. die Kritik an den geistlichen Gütern, wodurch der Weg zu einer unchristlichen *vita contemplativa* in Europa wieder zugänglich geworden³⁷ sei. Mehr noch: Da die heiligen Schriften in die Hände der Philologen, „das heißt der Vernichter jeden Glaubens, der auf Büchern ruht“, gerieten, habe Luther ungewollt die Selbstaflösung des Christentums vorangetrieben.³⁸ Auf's Ganze hin betrachtet war jedoch nach Nietzsche die Reformation ein Unfall der Geschichte, genauer ein epochaler Aufschub des Anbruchs eines atheistischen Zeitalters. Reformation und auch die Gegenreformation, „das heißt ein katholisches Christentum der Nothwehr [...] verzögerten um zwei bis drei Jahrhunderte [...] das völlige In-Eins-Verwachsen des antiken und des modernen Geistes“, möglicherweise „für immer“. Ohne Luther, der nur durch politische Zufälle dem Schicksal von Jan Hus entronnen ist, wäre nach Nietzsche „die Morgenröthe der Aufklärung vielleicht etwas früher und mit schönerem Glanz, als wir jetzt ahnen können, aufgegangen.“³⁹

In diesem Kontext wertet Nietzsche die von Luther bekämpften Renaissancepäpste in provokanter Weise auf. Das verweltlichte Papsttum hätte beinahe selbst den „Tod des christlichen Gottes“, auf den nach Nietzsche die abendländische Geschichte zuläuft, herbeigeführt. „*Cesare Borgia als Papst* [...] Versteht man mich? [...] Wohlan, das wäre der Sieg gewesen, nachdem *ich* heute allein verlange –, damit war das Christentum *abgeschafft!* – Was geschah? Ein deutscher Mönch, Luther, kann nach Rom.“⁴⁰

Die Aufwertung der Renaissance erfolgt jedoch bei Nietzsche nicht im Zeichen der Vernunft, sondern des Willens zur Macht. Die Renaissance hatte nach Nietzsche bereits die überfällige Umwertung der Werte, d. h. die Aufwertung der vornehmen Werte, vollzogen. Denn mit den Renaissancepäpsten saß nach Nietzsche nicht mehr das Christentum auf dem Stuhl Petri, „Sondern das Leben [...] das grosse Ja zu allen hohen, schönen, verwegenen Dingen!“⁴¹

Im schroffen Gegensatz zu Nietzsche begreift Wilhelm Dilthey Renaissance und Reformation als *eine* große Epoche, die die freudige Bejahung des Lebens und der Welt, das künstlerische Schaffen, aber auch das Unabhängigkeitsbewusstsein der religiösen Person mitsamt der Loslösung von Papsttum und Scholastik in sich vereint. „Lionardo, Raffael, Michel Angelos, Dürer, Ariost, Copernicus, Erasmus, Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, Hans Sachs, Tizian,

36 Nietzsche 1988, III, S. 602ff. (Die fröhliche Wissenschaft, § 358).

37 Nietzsche 1988, III, S. 82 (Morgenröte, § 88).

38 Nietzsche 1988, III, S. 603 (Die fröhliche Wissenschaft, § 358).

39 Nietzsche 1988, II, S. 199f. (Menschliches, Allzumenschliches, Nr. 237).

40 Nietzsche 1988, VI, S. 251 (Der Antichrist, Nr. 61).

41 Ebd.

Rabelais, Camoens, Tasso, Montaigne, Shakespeare, Cervantes, Lope gehören“ – wie Dilthey programmatisch verkündet – „diesem *einen*, unermesslichen Jahrhundert an.“⁴² Dilthey nimmt zwar wie Nietzsche eine deutliche Aufwertung der Renaissance gegenüber der Reformation vor, grenzt sich allerdings von Nietzsches atheistischer Deutung entschieden ab.⁴³ Nicht die Selbstabschaffung des Christentums, sondern die christliche Reform aus dem Geist des Humanismus prägt nach Dilthey das Zeitalter der Renaissance. Daher ist für Dilthey nicht Cesare Borgia, sondern Erasmus, der „Voltaire des 16. Jahrhunderts“, vollkommener Repräsentant der Kultur der Renaissance. In innigster Verbindung mit der antiken Philosophie, der selbst Offenbarungscharakter zugesprochen wird, unterwirft Erasmus sämtliche Fragen des religiösen Lebens der kritischen Vernunft. Inhaltlich verteidigt Erasmus nach Dilthey einen bereits im Umkreis von Friedrich II. entwickelten „*religiös-universalistischen Theismus*“, genauer die Lehre, „daß die Gottheit in den verschiedenen Religionen und Philosophen gleicherweise wirksam gewesen sei und noch heute wirke.“⁴⁴

Die Hochschätzung des Renaissance-Humanismus, die sich vor allem an Erasmus orientiert, wird bei Dilthey zum Kriterium für die Bewertung der reformatorischen Aufbrüche. So würdigt Dilthey zwar Luthers machtvollen Aufweis der Transzendenz und Unverfügbarkeit der göttlichen Freiheit⁴⁵, lehnt jedoch Luthers Rechtfertigungslehre, die der Vernunft nicht zugemutet werden könne, strikt ab.⁴⁶ Aus diesem Grund wertet Dilthey Melancthon, Zwingli oder Sebastian Franck, die jeweils vom Humanismus beeinflusst sind, deutlich auf. Dies bedeutet: Der Übergang zur Neuzeit ist nach Dilthey vor allem von Erasmus vollzogen worden, dessen universalistischer Theismus bei Goethe, Schiller, Fichte bis hin zu Carlyle und Emerson fortwirke. Die Reformation war hingegen für Dilthey nur insofern ein Wegbereiter für die Moderne, als sie den Geist des christlichen Humanismus in die Volksmassen hineingetragen hat.⁴⁷

Die Abwertung der Reformation im Licht des Renaissancehumanismus blieb nicht auf die Philosophie beschränkt, sondern ist, wie ein Blick auf Ernst Tro-

42 Dilthey 1929, S. 246.

43 Vgl. dazu a.a.O., S. 54: „Und zwar sind die großen Veränderungen im sittlichen Leben stets mit denen des religiösen verbunden. Die Geschichte spricht nirgends bisher für das Ideal der religionslosen Moral.“

44 A.a.O., S. 45.

45 Luthers Theologie ist daher nach Dilthey auch innerhalb der christlichen Theologie ein Novum und nicht bloß eine Aktualisierung urkirchlicher oder augustinischer Theologie. Denn Luther wendet sich sowohl gegen die griechische, am Kosmos orientierte Theologie als auch gegen die römische Theologie, die das Christentum mit der imperialen Machtstruktur verbunden hatte. Vgl. dazu a.a.O., S. 57ff.

46 Die Rechtfertigungslehre setzt nach Dilthey den Opfertod Jesus – „dieser dem sittlichen Gefühl härteste Teil des ganzen Dogmas“ (a.a.O., S. 57) voraus.

47 Vgl. dazu a.a.O., S. 243.

eltsch zeigt, auch von der protestantischen Theologie selbst vorgenommen worden. Da der Katholizismus durch seinen aggressiven Antimodernismus sich selbst aus der neuzeitlichen Kultur Europas gleichsam ausgeklinkt hat, liegt nach Troeltsch die Zukunft des Christentums fortan ausschließlich in den Händen der protestantischen Kirchen. Das Bekenntnis zum Protestantismus geht jedoch bei Troeltsch nicht mit einer ungebrochenen Treue zur Reformation einher. Im Gegenteil, das konfessionelle Zeitalter stellt, wie Troeltsch konzediert, gegenüber dem Renaissance-Humanismus in gewisser Hinsicht sogar eine Regression dar.

Wenn man überlegt, daß die konfessionelle Epoche der europäischen Geschichte, das Zeitalter der sogenannten Gegenreformation, fast einen Rückfall in das Mittelalter und seine kirchliche Zwangskultur bedeutet, daß vorher bereits eine geistige Freiheit und Beweglichkeit, eine politische, wirtschaftliche und künstlerische Kulturbewegung erreicht worden war, die durch das neu Eintretende religiöse und kirchliche Zeitalter aufgehalten worden ist, dann sind solche Bedenklichkeiten wohl verständlich.⁴⁸

Wie Dilthey so hebt auch Troeltsch die christlichen Motive des Renaissancehumanismus, die mit Ficinos Hinwendung zu Paulus einsetze, hervor. Im Geist des Humanismus entsteht nach Troeltsch ein Laienchristentum, das zahlreiche Motive der Reformation, insbesondere die Kritik am mittelalterlichen Sakralwesen, vorwegnimmt. Wie Dilthey so weist auch Troeltsch Erasmus eine zentrale Stellung in der frühen Neuzeit zu. Im Streit zwischen Erasmus und Luther stand „nicht bloß der Konflikt religiösen Tiefsinns und moralistischer Flachheit“ zur Debatte, „sondern der Konflikt des werdenden modernen antisupranaturalistischen und universalen Religionsgedankens und des schroff erneuerten mittelalterlichen Supranaturalismus und Dualismus.“⁴⁹ Die Zeitgenossen, die vom humanistischen Laienevangelium oft unmittelbar zum reformatorischen Bibellesen gewechselt sind, haben allerdings nach Troeltsch die religionsphilosophische Bedeutung von Erasmus nicht erkannt. Der Renaissancehumanismus wurde zwar durch Luther entscheidend geschwächt, wirkte jedoch nach Troeltsch im Antitrinitarismus und Sozianismus fort, die nun auf einen weitaus schärferen Widerstand durch die rekatholisierten Länder stießen. So fanden die späten Nachfahren von Erasmus paradoxerweise in den protestantischen Universitäten eine Zuflucht.⁵⁰

Die Bedeutung der Reformation für die Moderne wird zwar von Troeltsch nicht negiert, sie darf jedoch, wie im historischen Rückblick anhand von vier Themen (Glaubensreligion versus Sakramentsreligion; religiöser Individualismus; Gesinnungsethik; Weltoffenheit) erläutert wird, auch nicht überschätzt werden. Kurz: Die Reformation ist für Troeltsch eine ambivalente Epoche, mit

48 Troeltsch 2001, S. 66.

49 Troeltsch 2004, S. 140.

50 Vgl. dazu a.a.O., S. 140ff.

bedeutenden Aufbrüchen, aber auch fatalen Rückfällen in mittelalterliche Kirchendisziplin und Gehorsamsethik.⁵¹ Die Zukunft des Christentums liegt daher für Troeltsch im Neuprottestantismus, d. h. der Rekonstitution protestantischer Theologie durch die Philosophie der Aufklärung, wie sie vor allem von Lessing, Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Goethe grundgelegt worden ist. Auch wenn die moderne Weltoffenheit „vielfach den altprotestantischen Ideen“ entgegengesetzt ist, so ist nach Troeltsch das moderne religiöse Denken trotz der historischen Distanz zu den Reformatoren „auf diese Bahn gewiesen und darf sich auf dieser Bahn angeschlossen fühlen an die großen tragenden Kräfte der Vergangenheit, an die Grundkräfte der Reformation.“⁵²

Die entscheidende Zäsur der Neuzeit verortet Troeltsch – in sachlicher Übereinstimmung mit Max Weber – im 18. Jahrhundert, in der der religiöse Sinnhorizont, der das Zeitalter der Reformation noch überspannte, durch die Autonomisierung von Politik, Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft aufgebrochen wird.⁵³

3. Renaissance und Reformation in machttheoretischen Modernediskursen

Im 20. Jahrhundert geraten aufklärerische Modernetheorien in die Defensive. Angesichts der Gewaltexzesse in den beiden Weltkriegen erscheint die Aufklärung nicht mehr als selbstverständlicher Garant für Emanzipation und Freiheit, sondern steht nun selbst im Verdacht, ein Motor von Machtsyndromen zu sein, die die Menschheit und die Natur als ganze bedrohen. Die machttheoretische Kritik der Aufklärung spaltet sich in zwei Hauptstränge auf: einerseits in die Kritik an der Dominanz instrumenteller Vernunft, in der ein Raum für alternative Vernunftkonzepte zumindest offen bleibt; andererseits in eine totale Vernunftkritik, die mit Nietzsche Vernunft und Macht identifiziert. In den machttheoretischen Diskursen über die Moderne verschieben sich auch die

51 Vgl. dazu Troeltsch 2001, S. 68 ff.

52 A.a.O., S. 89.

53 A.a.O., S. 87: „Erst die Abschwächung des alles überragenden religiösen Interesses, die Wiedererhebung der natürlichen politischen und wirtschaftlichen Interessen des modernen Staates, das Hereinfluten der erneuerten Renaissancebildung und der wissenschaftlichen Aufklärung hat hier eine tiefgreifende Änderung hervorgebracht, aber eben damit auch eine gründliche Verschiebung der Interessen. Der rein weltlich souveräne Staat, die rationelle merkantilistische und darum naturgemäße Wirtschaft, vor allem die freie kritische Wissenschaft und eine völlig neue Gestaltung des Lebensgefühls in der Kunst, all das bedeutet nicht bloß eine Akzentuierung, sondern überhaupt neue Werte, eine Betonung der weltlichen Interessen um ihrer selbst willen und eine Vergöttlichung und Verklärung der Welt in Kunst und Wissenschaft, die das Gegenteil der alten ‚innerweltlichen Askese‘ sind.“

Deutungen von Renaissance und Reformation. Ich muss mich in diesem Zusammenhang wieder auf wenige Hinweise, die das Diskursfeld grob umreißen, beschränken.

Martin Heidegger bettet seine machttheoretische Kritik der Moderne in eine Destruktion der Geschichte der Metaphysik ein. In der mit Platon anhebenden Frage nach einem letzten Grund des Seienden ist nach Heidegger bereits eine technokratische Vernunft wirksam, die in der modernen, mathematisierten Wissenschaft zur vollen Entfaltung gelangt. Heidegger sieht wie Hegel in Descartes den eigentlichen Durchbruch zur neuzeitlichen Vernunft. Das cartesianische *cogito* markiert jedoch nicht den Anfang einer emanzipatorischen Vernunftgeschichte, sondern ist, wie Heidegger mit Nietzsche betont, von einem *volò*, genauer vom Willen zur Macht, getragen. Das neuzeitliche Subjekt stellt das Seiende im Ganzen vor sich, um sich seiner zu bemächtigen. Die Genese neuzeitlicher Vernunft wird daher von Heidegger als eine Geschichte planetarischer Machtentfaltung dechiffriert, die in den Kampf um die Erdherrschaft und die Zerstörung der Natur einmündet.⁵⁴

Im weiten Horizont der abendländischen Seinsgeschichte treten bei Heidegger sowohl Renaissance als auch Reformation deutlich in den Hintergrund. Denn die Verwindung der Metaphysik erfolgt durch einen Rückgang auf das Seinsdenken der frühen Griechen, in der die Wahrheit noch nicht als Richtigkeit, sondern als Unverborgenheit (*a-letheia*) verstanden wird.⁵⁵ Der Renaissance-Humanismus, in dem die römische *humanitas* wieder zur Geltung kommt, ist hingegen bei Heidegger gleichsam ein Scharnier für die problematischen Humanismen der Moderne von Marx bis Sartre. Denn: „Jeder Humanismus gründet in einer Metaphysik“, indem „das allgemeine ‚Wesen‘ des Menschen als selbstverständlich“, nämlich als *animal rationale*, je schon vorausgesetzt wird.⁵⁶ So wie der Humanismus die „Frage nach dem Bezug des Seins zum Menschenwesen [...] weder kennt noch versteht“, so blockt nach Heidegger auch die christliche Schöpfungstheologie die Frage nach dem Sinn von Sein durch die Antwort des *ens creatum* vorweg kategorisch ab. Daher ist nach Heidegger die Seinsverlassenheit „vielleicht am meisten“ durch das „Christentum und seine verweltlichten Nachfahren“ „verhüllt und verneint“ worden.⁵⁷

Inmitten des Antihumanismus und der radikalen Kritik am Christentum finden sich allerdings bei Heidegger auch positive Bezüge zur Reformation und indirekt wohl auch zur Renaissance. Vor allem in den frühen religionsphilosophischen Vorlesungen, die den Weg zur Existenzialanalyse von *Sein und Zeit*

54 Vgl. dazu Heidegger 1998, II, S. 154–161.

55 Heidegger 1994, S. 357 ff.

56 Vgl. dazu Heidegger 1996, S. 319.

57 Heidegger 1994, S. 115.

(1927) vorbereiten, wird Heidegger Luther zum Geleit.⁵⁸ Denn Luther hat in seinem Kampf gegen die Überlagerungen des christlichen Glaubens durch die griechische Philosophie nach Heidegger „ein neues Verständnis des Urchristentums eröffnet.“⁵⁹ Im Unterschied zu Herder, Dilthey oder Troeltsch sieht Heidegger den wachsenden Einfluss des Humanismus auf die protestantische Theologie nicht als eine positive Entwicklung, sondern als einen problematischen Rückfall in die überlieferte Metaphysik. Erst recht markiert, wie Heidegger im offenen Widerspruch zu Hegel moniert, der Weg von Luther zu Descartes geradezu einen fatalen Wendepunkt in der geschichtlichen Entfaltung der Machtlogik der Metaphysik. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass für Heidegger Luther zu einer Inspirationsquelle für die De-struktion der abendländischen Metaphysik geworden ist.⁶⁰ So wie Luther durch die Kritik an der metaphysischen Gefangenschaft des christlichen Glaubens eine neue Ära des Christentums eröffnete, so versucht auch Heidegger durch eine Verwindung der Metaphysik einen anderen Anfang der Seinsgeschichte vorzubereiten.

Während Heidegger seine Beziehungen zu Luther zuweilen offen anspricht, bleiben die Einflüsse des Renaissancehumanismus auf sein Denken eher verdeckt. Eine sachliche Konvergenz zum humanistischen Denken dürfte, wie Ernesto Grassi aufgewiesen hat, in der weltbildenden Macht der Sprache bestehen, die nach Heidegger vor allem in der Dichtung wirksam ist.⁶¹ Heideggers Weg von Luther zu Hölderlin⁶² scheint somit untergründig durch den Einfluss des Sprachdenkens der Renaissance mitermöglicht zu sein.

Wie Heidegger so entwerfen auch Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* (1947) ein düsteres Bild des europäischen Zivilisationsprozesses.⁶³ Die Machtbesessenheit neuzeitlicher Vernunft sehen Horkheimer und Adorno nicht erst bei Descartes, sondern bereits bei Bacon angelegt. „Trotz seiner Fremdheit zur Mathematik hat Bacon die Gesinnung der Wissenschaft, die auf ihn folgte, gut getroffen [...] Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Natur noch in der Willfährigkeit gegen

58 Vgl. dazu Lehmann 2007, S. 149–166; Fischer 2013, S. 411 ff.

59 Heidegger 1995, S. 281f.

60 Vgl. dazu Lehmann 2007, S. 159; vgl. dazu auch Derrida 2007, S. 79. Auch Heideggers Kritik an der christlichen Philosophie als einem „hölzernen Eisen“ steht wohl unter dem Einfluss Luthers.

61 Grassi 1983.

62 Pöggeler 2007, S. 167–187.

63 Horkheimer und Adorno „verwinden“ zugleich das marxistische Bild von Luther, der die bürgerliche Revolution religiös begleitet, jedoch die revolutionären Bauern verraten habe. Daher steht in der marxistischen Sicht der Reformation nicht Luther, sondern Thomas Müntzer im Vordergrund, eine Deutung, die von Ernst Bloch fortgeführt worden ist. Vgl. dazu als Überblick Brady 2014.

die Herren der Welt.“⁶⁴ Anders als Heidegger erkennen Horkheimer und Adorno in der lutherischen Theologie keine Unterbrechung der Machtlogik der Moderne. Im Gegenteil, mit dem Bild von der „Hure der Vernunft“ ebnet Luther den Weg zur Dominanz der instrumentellen Vernunft, die sich bereitwillig in den Dienst verschiedener Mächte stellt. „Macht und Erkenntnis sind synonym. Das unfruchtbare Glück aus Erkenntnis ist lasziv für Bacon wie für Luther.“⁶⁵ Über Heidegger hinausgehend führen Horkheimer und Adorno die instrumentelle Vernunft bis ins mythische Zeitalter, konkret zu Homers Odyssee, zurück. In diesem weiten Horizont verwischen sich vor allem in der politischen Theorie die Konturen von Renaissance und Reformation. So wie Machiavelli die „Herbeiführung und Aufrechterhaltung eines starken, zentralisierten Staats als Bedingung bürgerlichen Wohlergehens“ zum höchsten Gut erhebt, so führt nach Horkheimer Luthers Trennung der christlichen Religion von der Philosophie zu einer Vergottung des Staates.⁶⁶

Der machttheoretische Diskurs über die Moderne wird in den 1970er Jahren vor allem von Michel Foucault fortgeführt. In historisch weit ausholenden Studien über verschiedene Machtpositive der Moderne greift Foucault auf seine frühe Rekonstruktion über die unterschiedlichen Epistemen neuzeitlicher Vernunft zurück. Der Rationalismus des 17. Jahrhunderts ist nach Foucault nicht bloß eine Fortsetzung aufklärerischer Aufbrüche in der Philosophie der Renaissance, sondern markiert einen Bruch, in dem die Episteme der Ähnlichkeit durch die Episteme der Repräsentation ersetzt wird. Trotz der Destruktion kontinuierlicher Geschichtslinien kehren nach Foucault bestimmte Momente der Renaissance, insbesondere die Erfahrung der Materialität der Sprache, in der modernen Literatur des 19. Jahrhundert in verwandelter Form wieder.⁶⁷

Im Zentrum der machttheoretischen Analysen Foucaults stehen die Disziplinargesellschaften, die Foucault auf die christliche Pastoralmacht zurückführt. Das Machtsyndrom der *cura pastoralis*, deren Wurzeln in der frühchristlichen Mönchsbeziehung im 3. und 4. Jahrhundert liegen, beschränkt sich nach Foucault nicht auf eine äußere Lenkung des Menschen, sondern dringt in die Seelen der Individuen, denen die Kompetenz der Selbstentzifferung abgesprochen wird, ein. Was im frühen Christentum auf kleine Mönchsgemeinschaften beschränkt blieb, wird im Hochmittelalter zu einer umfassenden Strategie der Disziplinierung der Gesamtgesellschaft. Die jährliche Beichte, zu der 1215 im IV. Laterankonzil alle Christen verpflichtet werden, „schafft“ nach Foucault einen bestimmten Typ des Individuums.⁶⁸ In ähnlicher Weise werden im 17. und

64 Horkheimer / Adorno 1987, S. 26.

65 A.a.O., S. 27.

66 Vgl. dazu Horkheimer 1987, VII, S. 190.

67 Foucault 1971, S. 746f.

68 Foucault 1983, S. 76; ders. 2006, S. 279ff.