

# Freiheitsethos der Moderne



# Wahlverwandtschaften: Koalitionen und Konflikte zwischen Protestantismus und Moderne

*Reiner Anselm*

## *1. Der zweite Blick. Das komplizierte Verhältnis von Protestantismus und Moderne*

«Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehn? das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?» In diese berühmte rhetorische Frage kleidete Friedrich Schleiermacher 1829 (1990: 347) sein Plädoyer für einen Protestantismus, der sich als anschlussfähig an die Moderne, an die mit der Aufklärung und der Französischen Revolution begonnenen Veränderungen in Kirche und Gesellschaft, erweist. Mit seinem theologischen und kirchenpolitischen Schaffen suchte er den damit verbundenen Herausforderungen gerecht zu werden. Den Hintergrund für seine Bemühungen bildet dabei eine manifeste Krisenerfahrung: Die Aufklärung hatte mit ihrer Zentralstellung des Individuums und ihrer Infragestellung der klassischen Metaphysik die Plausibilität des Christentums gerade in den gebildeten Kreisen stark schwinden lassen. An die Stelle eines von Theologie und Kirche verwalteten Wahrheitsanspruchs, der auf der Offenbarung und damit der Autorität der Schrift basierte, war nun die Vernunft als Referenzpunkt getreten – und damit die Kritik aller anderen Autoritäten. Diese neue Konstellation wurde in der evangelischen Kirche und in der evangelischen Theologie schon früh als Epochenwende wahrgenommen. Während sich ein Teil der Theologie emphatisch dem neuen Denken zuwandte und in der Aufklärung die konsequente Weiterentwicklung der reformatorischen Ideen sah, lehnte ein anderer Teil dies als einen von der Sünde motivierten Abfall des Menschen von Gott ab. Beide Perspektiven sind nach wie vor virulent, doch beide Perspektiven vereinfachen das komplizierte Beziehungsverhältnis zwischen Protestantismus und Moderne in unzulässiger Weise. Die verschlungenen Pfade und wechselseitigen Beeinflussungen zwischen beiden erschließen sich erst auf den zweiten Blick. Nach einer ersten Erkundung sollen darum in diesem Beitrag drei Themenbereiche, das Freiheitsverständnis, die Weltzuwendung und die Hochschätzung der Heiligen Schrift als Orientierungsmaßstab, näher untersucht werden, um einer komplizierten Beziehung auf die Spur zu kommen.

Charakteristisch für die Verhältnisbestimmung der Moderne zur Religion, die auch Schleiermacher vor Augen hat, ist Kants Abhandlung *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793. Der Königsberger Philosoph erklärte nun nicht mehr den in der Bibel geoffenbarten Willen Gottes und die korrespondierende Wirklichkeitssicht zum Referenzrahmen, sondern gerade umgekehrt wurde nun die Vernunft die Instanz, vor der sich die Religion zu rechtfertigen hat. Die dann favorisierte natürliche Religion begrenzt die geoffenbarte Religion, der zuvor der Primat und die strukturierende Funktion zugemessen worden war (vgl. Birkner 1961: 279–295; 283).

In dieser Situation kristallisierten sich drei grundsätzliche Reaktionsformen innerhalb der evangelischen Kirchen und der evangelischen Theologie heraus. Auf der einen Seite standen diejenigen Stimmen, die die christliche Religion mit Kant als Motivationsinstanz für die Moral umgestalten wollten und darüber hinaus die Kompatibilität von aufgeklärtem Denken und dem evangelischen Christentum proklamierten. Auf konservativer Seite formierten sich die Gegenkräfte, die die Gedanken von Moderne und Aufklärung insgesamt als Irrweg brandmarkten. Der vermittelnde Weg Schleiermachers wiederum basierte auf dessen Überzeugung, die Religion sei weder mit Metaphysik noch mit Moral gleichzusetzen, sondern als eine eigenständige Form der Weltaneignung zu begreifen: Sie «ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl» (Schleiermacher 1984: 211). Im Einzelnen dabei das Universum, im Begrenzten das Unendliche zu erblicken, ist dabei ein zentrales Wesensmerkmal – auf die darin zum Ausdruck kommende Sicht des Einzelnen wird später noch einmal einzugehen sein.

Scheint Schleiermacher mit dieser Herangehensweise den Weg frei zu machen für eine Privatisierung der Religion, der Zurückdrängung aus der öffentlichen Sphäre, so bewegt sich der dominante Weg des Protestantismus im 19. Jahrhundert doch in eine andere Richtung. Hier wird die Religion transformiert in eine theologische Deutung der Kultur, die insbesondere nach der Gründung des deutschen Kaiserreichs 1871 in der Schule Albrecht Ritschls den Gleichklang protestantischer Überzeugungen mit dem sittlichen Fundament des preußischen Staates zu erweisen suchte. Im Anschluss an Positionen der Aufklärungstheologie, vor allem aber im Anschluss an Hegels geschichtsphilosophisches – vielleicht besser: geschichtstheologisches – Denken erscheint nun Luthers Freiheitsschrift von 1520 als Beginn einer neuen Epoche: der Moderne. Deren Denken, so die Überzeugung, die nicht nur von Theoretikern in Deutschland, sondern auch in anderen protestantischen Ländern vertreten wurde, gruppiert sich ebenso wie die Kultur, die gesellschaftliche und die politische Ordnung um den Begriff der Freiheit.

Besonders aufschlussreich für das Selbstverständnis ist das Pathos, mit dem Hegel diese Verbindung zwischen Reformation, Freiheit und Moderne herstellt, wenn er formuliert: Mit der Reformation «ist das neue, das letzte Panier aufge-

tan, um welches die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst, und zwar in der Wahrheit ist und nur in ihr bei sich selbst ist. Dies ist die Fahne, unter der wir dienen und die wir tragen. [...] Dies ist der wesentliche Inhalt der Reformation; der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein» (Hegel 1970: 496–497). Noch die Feierlichkeiten zum Reformationsjubiläum 1917 und vor allem das Bild, das die sog. Lutherrenaissance um Karl Holl zeichnete, vertreten mit Verve diese Auffassung.<sup>1</sup>

Das Selbstbewusstsein, das sich mit dieser Interpretation der Reformation verbindet und zu einer faktischen Gleichsetzung von Protestantismus und moderner Kultur führt, spiegelt sich in den durchaus erfolgreichen Bemühungen des Protestantismus, die beherrschende kulturelle Kraft des deutschen Kaiserreichs zu sein – zumindest für das Bürgertum. Dass die Verbindung von Protestantismus und Moderne, auch von christlicher Freiheit und modernem Emanzipationsdenken allerdings nicht so bruchlos funktionierte, hätte ein vertiefter Blick auf die Lage der Arbeiterschaft zeigen können, die die Ambivalenz der Modernisierungsprozesse zu spüren bekam und deren Erwartungen an die emanzipative Moderne viel eher von der Sozialdemokratie denn von den Hauptströmungen evangelischer Kirchlichkeit befriedigt wurden.

Doch nicht allein diese Problematik störte das Bild einer harmonischen Zuordnung zwischen Reformation und moderner Kultur. Noch stärker in diese Richtung wirkten das Ende des Kaiserreichs sowie der allgemeine Plausibilitätsverlust der zivilisatorischen Kraft einer protestantisch imprägnierten Kultur angesichts der Grauen des ersten Weltkriegs. Nachdem sich die Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert faktisch als geisteswissenschaftliche Leitdisziplin etabliert hat, entlarvt sie die Gleichsetzung von Reformation und Moderne, von Widerstand gegen die römisch-katholische Dominanz und reformatorischer Emanzipation als Konstruktion. Diese Kritik speist sich dabei sowohl aus der eher dem konservativen Lager zuzurechnenden sog. Lutherrenaissance um deren Mentor Karl Holl als auch aus Überlegungen der modernen, religionsgeschichtlich arbeitenden Theologie.

Die prominenteste Stimme der dieser Zugangsweise verpflichteten Theoretiker war Ernst Troeltsch, der Berliner Theologe und Kulturphilosoph. Seine differenzierend-skeptische Analyse der im 19. Jahrhundert so emphatisch vertretenen Gleichsetzung zwischen Protestantismus und Moderne endete mit der Feststellung, es lasse sich keine *direkte* Linie zwischen Protestantismus und Moderne ziehen. Troeltsch arbeitete in seinen historisch und sozialwissenschaftlich informierten Analysen heraus «daß der Protestantismus nicht unmittelbar die Anbahnung der modernen Welt bedeuten kann. Im Gegenteil, er erscheint zunächst als Erneuerung und Verstärkung des Ideals der kirchlichen Zwangskultur, als volle Reaktion mittelalterlichen Denkens, die die bereits errungenen

<sup>1</sup> S. dazu besonders Holl (1927: 155–287).

Ansätze einer freien und weltlichen Kultur wieder verschlingt» (Troeltsch 2001: 245–246).

Der Grund dafür liegt darin, dass Luther zutiefst in der Vorstellungswelt des Mittelalters verwurzelt war. So sind die ethischen Vorstellungen Luthers und seiner Anhänger bzw. Nachfolger geprägt durch die Opposition zwischen (menschlichem) Chaos und (göttlicher) Ordnung. Gerade der Wittenberger Reformator folgt in seinem politischen Denken einer tiefen Skepsis gegen jede Selbstorganisation, wie sie für moderne Gesellschaften charakteristisch ist. Dementsprechend modelliert er das Politische nicht, wie es nur wenig später für die frühmodernen Denker wie Thomas Hobbes oder, mit ganz anderen Vorannahmen, Hugo Grotius charakteristisch wird, über den Vertragsgedanken und damit über die republikanische Konzeption eines Staatswesens. Vielmehr ergibt sich für Luther, in erkennbarer Spannung zu seiner Kritik an der Vermischung einer weltlichen und einer geistlichen Herrschaft auf der Seite der römischen Kirche, das Wesen des Politischen aus dem Gedanken einer stellvertretend für Gottes Ordnungswillen agierenden Obrigkeit. Sie übt Gottes Willen zum Widerstand gegen das Böse ebenso aus wie dessen Erhaltungswillen. Diese Vorstellung, dass die ordnende Hand Gottes durch sein Gesetz dem Chaos am besten wehren würde – sei es durch das selbstwirksame Wort (Luther), sei es durch die Ordnung der Kirche (Calvin) – steht in deutlichem Widerspruch zu den demokratischen Bestrebungen moderner Gesellschaften.

Führt man sich dies vor Augen, so wird deutlich, dass die Stilisierung der Reformation als Wegbereiterin der Moderne und damit eine harmonische Zuordnung zwischen der Reformation des Christentums und der modernen Umgestaltung der Gesellschaft unsachgemäß ist. Das gilt unbeschadet der Tatsache, dass auch die 500-Jahrfeier zum Gedenken an den Beginn der Wittenberger Reformation 2017 immer wieder Hegels Melodie vom Beginn der Moderne mit der Reformation anstimmte.<sup>2</sup> Damals wie heute ist wohl diese Stilisierung zunächst einmal als der Versuch zu verstehen, den eingangs bei Schleiermacher angesprochenen Antagonismus zwischen Christentum und Moderne zu überwinden und beide gerade angesichts unübersehbarer Krisen- und Distanzierungserfahrungen in ein neues, harmonisches, eben nicht destruktives Verhältnis zu bringen. Wer so argumentiert versucht, in der Terminologie dieses Bandes formuliert, die Widersprüche und Antagonismen zwischen Protestantismus und Moderne in «Reibungsgewinne» umzudeuten. Dabei zeigen die konservativen Kräfte, zeigt aber auch die antimoderne Stoßrichtung, die im 19. und frühen 20. Jahrhundert zunächst vom theologischen Konfessionalismus, dann aber besonders von der Dialektischen Theologie vertreten wird, dass die Moderne immer auch als eigene Bedrohung wahrgenommen wurde.

<sup>2</sup> Ein besonders prominentes Beispiel dafür stellt die offizielle Informationsseite der deutschen Bundesregierung zum Reformationsjubiläum dar: Bundesregierung (o. J.).

Doch auch wenn die Opposition der Dialektischen Theologie gegen die Moderne, gegen die Fokussierung auf den Menschen, vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Exzesse durchaus Plausibilität gewinnen konnte, so zeigte sich im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts, dass die Opposition zwischen Moderne und Protestantismus letztlich nicht zum Erfolg, sondern nur zur Distanzierung weiter Kreise von der Kirche führt. Denn die Zentralstellung des Einzelnen und die damit verbundenen Fragen der Lebensführung, die sich als Fragen der Weltgestaltung und damit der Diesseitigkeit stellen, stehen in unübersehbarer Spannung zu den klassischen, metaphysisch fokussierten Themen der Theologie. Was dies für die Kirche bedeutet und welche Veränderungen für die theologische Lehrbildung sich daraus ergeben, ist nach wie vor Gegenstand intensiver Debatten. Dabei fällt auf, dass die Polarität zwischen den Positionen, die die Kompatibilität mit der Moderne als Voraussetzung für eine zukunftsfähige Kirche annehmen, und denen, die gerade in deren Fokussierung auf die Einzelnen und die Kultur den entscheidenden Fehler sehen, nach wie vor den Diskurs bestimmt.

Diese knappe Rekonstruktion zeigt: Das Verhältnis des Protestantismus zur Moderne ist wesentlich verschlungener und komplizierter, als es die Erzählungen des 19. und besonders des 20. Jahrhunderts nahelegen wollten. Weder eine im Grunde als Siegesgeschichte konzipierte Erzählung vom Gleichklang zwischen Reformation und Moderne noch ein klarer Antagonismus bilden die Beziehungen adäquat ab. Vielmehr gibt es durchaus Verbindungslinien zwischen dem reformatorischen Aufbruch und der Entstehung der Moderne, allerdings sind diese keinesfalls, wie es Hegel intonierte, im Sinne einer genetischen – schon gar nicht im Sinne einer exklusiven – Ableitung zu beschreiben.

Stattdessen erscheint es sachgerechter, eine Figur aufzunehmen, die der Soziologe Philip Gorski (2020) für die Beschreibung des Verhältnisses von Protestantismus und Demokratie in den Vereinigten Staaten verwendet hat, und von Wahlverwandtschaften zwischen Protestantismus und Moderne zu sprechen. Wahlverwandtschaften bezeichnen gerade keinen genetischen Zusammenhang, sondern, ganz im Sinne von Goethes gleichnamigem Roman, eine Beziehung, die zunächst andere Bindungen zurücklassen und Hindernisse überwinden muss, ehe es zu einer innigen Verbindung kommen kann – ob diese Verbindung wie in Goethes Vorbild tragisch enden wird und muss, wird abschließend zu überlegen sein.

Es sind dabei drei Konstellationen, in denen es zur Auflösung alter Bindungen und entsprechenden Umgestaltungen gekommen ist: zum einen die Zentralstellung des Freiheitsgedankens, zum anderen die Aufwertung des Weltlichen, und schließlich die Profilierung der Bibel als leitendes Kriterium und die damit verbundene Fokussierung auf den Einzelnen und dessen Entscheidung. Alle drei Konstellationen sind miteinander verbunden, sie korrigieren und ergänzen einander. Ob als Reaktion auf eine veränderte Wissenslandschaft,

ob als Reaktion auch auf das sich verschiebende soziale Gefüge: Mehr und mehr bringen die an der Aufklärung und der Zentralstellung der Vernunft orientierten Wissenschaften das gewachsene stratifizierte Gesellschaftsmodell ins Wanken, gewinnen Bürgertum und Arbeiterbewegung die Oberhand. All das zwingt den Protestantismus zu Reaktionen und Neuanpassungen – im Blick auf Lehre, Leben und auch hinsichtlich der Organisationsformen. All das aber stellt eben keine unmittelbare Verbindung zwischen Protestantismus und Moderne dar. Nur indirekt, nur durch die tiefgreifende Modifikation der ursprünglichen Konstellationen durch die geistesgeschichtlichen und sozialen Folgewirkungen, die die Aufklärung angestoßen hat, konnten sie den Weg zu einer konstruktiven Verbindung zwischen Protestantismus und Moderne bahnen.

## *2. Der evangelische Freiheitsgedanke und sein Verhältnis zur Moderne*

Besondere Aufmerksamkeit muss dabei sicher dem Freiheitsgedanken gelten. Denn es war der Freiheitsgedanke, der Luther populär machte und ihm die Sympathien sowohl des Volkes als auch des papstkritischen Adels einbrachte. Und es ist der Freiheitsgedanke, der im Zentrum moderner Gesellschaften steht. Allerdings ist eben, im Unterschied zu der bereits angesprochenen Deuteperspektive, die in der Fluchtlinie von Hegel und Holl argumentiert, ein fundamentaler Unterschied zwischen der reformatorischen Sichtweise und dem modernen Freiheitsverständnis zu sehen: Luthers Freiheitsschrift mit ihrer berühmten Doppelthese – «ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan; ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan» – lässt zwar den Freiheitsbegriff zum Leitbegriff des reformatorischen Denkens werden, aber sein Freiheitsverständnis ist doch von einer ganz anderen Stoßrichtung geprägt als der moderne Gedanke der Freiheit als Emanzipation und Selbstbestimmung. Denn Luther ordnet den Freiheitsbegriff der vertikalen Dimension, der Beziehung zwischen Gott und Mensch zu, nicht der horizontalen, den zwischenmenschlichen Beziehungen.

Dementsprechend ist Luthers Freiheitsverständnis nur in der Hinsicht emanzipatorisch, dass es die Freiheit gegenüber den von der Kirche geforderten Praktiken und Vorbedingungen zur Erlangung des Heils artikuliert. Allerdings ist diese Freiheit nichts, was der Mensch aus sich heraus zur Geltung bringen könnte, vielmehr ist es eine geschenkte Freiheit, die sich der Hinwendung Gottes zum Menschen verdankt. Damit ist zugleich dieser Freiheit die voluntaristische Spitze genommen, das Befreiungserlebnis, das darin besteht, sich gerade nicht an etwas Vorgegebenes halten zu müssen – und sei es nur der Ausdruck der Dankbarkeit gegenüber dem, der mir die Freiheit geschenkt hat. Dieses voluntaristisch-emanzipative Element bestimmt aber das moderne Frei-



heitsdenken ganz maßgeblich. Christoph Menke<sup>3</sup> und, in etwas abgeschwächter Form, Christoph Möllers (2020) haben dies gegenüber der Einbettung der Freiheit in Formen der sozialen Kontrolle jüngst noch einmal hervorgehoben.

Führt man sich das vor Augen, sieht man den Unterschied zum reformatorischen Denken deutlich. Denn Freiheit bleibt in Luthers Denken abhängig von dem strukturbildendem Willen Gottes. Diese Auffassung der verdankten Freiheit markiert daher eine unübersehbare Differenz zu einem modernen, emanzipativen Freiheitsbewusstsein, das die Freiheit gerade im Blick auf das Leben in der Gesellschaft zur Geltung bringen möchte und ihre Ursprünge in der dem Menschen von Natur aus gegebenen Würde verortet. Bei Luther dagegen wird über die Charakterisierung der Freiheit als verdankter sogleich auch die Verbindlichkeit der Ordnungen als Ausfluss der Nächstenliebe zum Ausdruck gebracht. Denn die dem Menschen geschenkte Freiheit führt eben den Willen Gottes, dies allein aus Gnade zu tun, mit sich – dieser ist das strukturbildende Element. Daher kann es dann auch nicht überraschen, dass das Verhalten des Menschen, das dieser geschenkten Freiheit korrespondiert, die Akzeptanz des formenden Willens Gottes ist – und umgekehrt der Widerstand gegen dieses formende Prinzip und damit gegen den Willen Gottes als Sünde zu stehen kommt. Zu dieser Akzeptanz gehört es dann, sich in die von Gott gegebenen Ordnungsstrukturen einzufügen. Die Eingangsthese aus der Freiheitsschrift ist genau in diesem Sinn auszulegen.

Von hier aus erschließt sich auch Ernst Troeltschs oben zitierte Bemerkung, der Protestantismus habe zunächst eine kirchliche Zwangskultur befördert: Troeltsch spielt hier genau darauf an, dass die lutherische Theologie das emanzipative Element der Freiheit eben nicht zur Geltung bringt, sondern ihm gerade umgekehrt die Kraft nimmt, in dem die menschliche Freiheit unter den Generalverdacht gestellt wird, Chaos zu bewirken. Demgegenüber bewirkt ein Verständnis, das Freiheit als Gabe Gottes auffasst, Ordnung. Denn hier unterstellt sich der Einzelne unter den Willen Gottes, der dem Chaos entgegentritt. Diese faktische Aushöhlung der menschlichen Freiheit konnte spirituellistisch-mystisch von Luther durch den Verweis auf den dem Glaubenden einwohnenden und seinen Willen bestimmenden Christus<sup>4</sup> interpretiert werden, bedeutete aber faktisch eine Begrenzung der individuellen Freiheit durch die vorgegebenen Ordnungsmuster. Genau an diesem Punkt kam es zum Bruch der Wittenberger Reformation mit den Freiheitsbestrebungen der Bauernschaft, genau an diesem Punkt schlägt dann auch Luthers Freiheitssemantik um in eine Beachtung der vorgegebenen Strukturen. Und schließlich markiert dieser Punkt auch die Differenz zwischen der antiken und der modernen Ethik. Denn während sich das Gute nach der antiken Ethik durch das Vorgefundene definieren

<sup>3</sup> So kann Menke formulieren: «Freiheit *heißt* Befreiung. Freiheit gibt es nur im oder als Prozess der Befreiung» (Menke 2018: 51).

<sup>4</sup> Im Sinn des biblischen Galaterbriefes, Kap. 2, Vers 20.

lässt, beharrt die moderne Ethik darauf, dass über die Vernunft lediglich das moralisch Gesollte, nicht aber das Gute bestimmt werden kann.<sup>5</sup>

Der Bestand der Wittenberger Reformation war nur durch das Bündnis mit der Obrigkeit, insbesondere mit den evangelisch gewordenen Fürsten zu sichern. Zudem hatte sich in den Bauernkriegen gezeigt, dass die emanzipative Inanspruchnahme der reformatorischen Freiheitspredigt geeignet war, die überkommene Ordnung zu sprengen und Chaos zu verbreiten. Daher dominierte schon bei Luther, erst recht aber bei der nachfolgenden Generation ein Verständnis der Freiheit, das dieser im Blick auf das Verhältnis zum Mitmenschen enge Fesseln anlegte. Es ist dabei nicht ohne Ironie, dass diese Position das Plädoyer gegen die weltliche Macht der Bischöfe in eine Sakralisierung weltlicher Macht überführt: Die Obrigkeit wird Luther zur Garantin der göttlich vorgegebenen Ordnung.

Das reformatorische Modell der Freiheit unterscheidet sich somit sehr deutlich von der modernen Auffassung, der zufolge der Freiheitsgedanke im Sinne der Selbstbestimmung und damit des Heraustretens aus den überkommenen Autoritäten und Kausalitäten als Bedingung für das moralische Verhalten und damit für die Ethik überhaupt profiliert wird. Und dennoch führen eindeutige Spuren vom Freiheitsdenken der Reformation zum emanzipativen Freiheitsdenken der Moderne. Dies zeigt sich, wenn man den Blick auf die Entwicklungen im Bürgertum lenkt. Denn trotz des Bündnisses gerade der Wittenberger Reformation mit den Fürsten wird insbesondere in den Städten aufgrund des wachsenden Selbstbewusstseins des aus der klerikalen und der obrigkeitlichen Bevormundung entlassenen Bürgertums die Frage drängender, wie verhindert werden könnte, dass der Gabe-Charakter und die Orientierung an den Ordnungen die Freiheit konterkarieren.

Hier zeigt sich die Ambivalenz des reformatorischen Denkens: Diese dem wachsenden Selbstbewusstsein zugrunde liegende Aufwertung des Individuums hatte die Reformation selbst bewirkt, denn der Glaube ist nach evangelischer Einsicht ja institutionell unverfügbar, er wird durch Gott selbst gewirkt. Dabei ist die Entwicklung durch eine charakteristische Dialektik gekennzeichnet: Die Reformation befördert mit der Vorstellung der konstitutiven Sündhaftigkeit des Menschen auch das Freiheitsbeschränkungen legitimierende Agieren der Obrigkeit – und zieht sich genau dadurch die Skepsis der städtischen Eliten zu, die auf Emanzipation und Säkularisierung zielen. Die eingangs skizzierten Bemühungen, den Gleichklang zwischen evangelischem Glauben und Moderne herzustellen, reagieren auf diese Entwicklung. Im Rückblick ist es dabei von besonderer Bedeutung, dass von Karl Marx das Auseinandertreten von Religion und Moderne befördert worden war. Denn hier begann ein Prozess, der schließlich die Gesellschaft und dann auch die politischen Systeme in einen

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von Ernst Tugendhat (1984).

christentumaffinen und einen christentumkritischen Teil spaltete. Zwar findet das deutsche Bürgertum mehrheitlich wieder zu einer modernisierten, aufgeklärten evangelischen Kirche, nicht zuletzt auch in Opposition gegenüber der Arbeiterschaft, die sich über die Sozialdemokratie und auch den Sozialismus nachhaltig von der Kirche entfremdet – trotz der Reintegrationsversuche der religiösen Sozialisten. Allerdings bleibt die Freiheitsvorstellung der Moderne auf Distanz zu den reformatorischen Anfängen – und diese Freiheitsvorstellung birgt stets latent ein kirchenkritisches emanzipatives Ideal. Die großen Kontroversen zunächst um die Demokratie in Deutschland, in der Gegenwart aber vor allem die Diskussionen um die Bioethik zeigen das hier liegende Konfliktpotenzial: Nicht nur in den Debatten um die Konflikte am Anfang des Lebens, um Schwangerschaftsabbruch und pränatale Diagnostik, sondern auch am Ende des Lebens sowie in der kontroversen Einschätzung sexueller Selbstbestimmung wird die prekäre Verhältnisbestimmung zwischen individueller Freiheit und überindividueller Ordnung immer wieder aktualisiert.

Für dieses moderne Freiheitsverständnis ist charakteristisch, dass Freiheit nicht mehr als Gabe, sondern als Selbstbestimmung modelliert wird, so dass die Vernunft – und nicht mehr der Glaube – als einziger Legitimationsgrund des Handelns und auch als einziger Grund von Verbindlichkeit gelten kann. Die Konsequenzen für das Verständnis von Staat, Religion, Gesellschaft liegen auf der Hand: Verbindlichkeiten entstehen eben nicht mehr über den Verweis auf die Einsetzung Gottes (die von der Bibel oder von der Kirche kommuniziert wird), sondern durch Selbstkonstitution aus Freiheit, durch Autonomie. Die gegenwärtige Freiheitsdebatte zeigt dabei freilich, dass die Selbstkonstitution durch Paradoxien gekennzeichnet ist, die möglicherweise erneut auf einen substantiellen Beitrag des Protestantismus hinweisen könnten. Denn zum einen stellt sich die Frage, warum sich die Freiheit eigentlich an Gesetzmäßigkeiten binden sollte. Insbesondere Thomas Khurana hat in dieser Debatte darauf hingewiesen, dass das Grundproblem des an Kant anknüpfenden Freiheitsverständnisses darin liege, dass der Grund für diese Selbstbindung im Dunklen bleibe (Khurana 2019: 12f.). Das aber bedeute, dass Freiheit in dieser Perspektive unversehens in Willkür und damit in die Heteronomie nicht mehr vernünftig rekonstruierbarer Triebhaftigkeiten umzuschlagen drohe – ein Element, das schon bei Nietzsche und seiner Praxis souveräner Einzigartigkeit zum Ausdruck gekommen war.<sup>6</sup> Wenn man allerdings dies verneint und den Zusammenhang von Freiheit und Selbstbindung an ein vernünftiges Gesetz betont, dann begibt man sich in die Paradoxie, dass der Impuls zu dieser Bindung doch offenkundig in einer Struktur begründet sein muss, die als natürliche (oder eben übernatürliche) bereits vorausgeht. In beiden Fällen stünde dann

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu insbes. Maurice Schuhmann (2011: 93–197).

die Zentralstellung der Freiheit infrage, weil sie ihren spezifischen Gehalt erst durch etwas erfährt, das außerhalb ihrer selbst liegt.

In dieser Perspektive könnte eine modifizierte Fassung der reformatorischen Einsicht hilfreich sein. Demnach verfügt die Freiheit nicht über ihren Grund und ist dennoch genötigt, sich als eine verantwortete – und das heißt auch: als eine kommunikativ-sozial verfasste – gleichermaßen reflexiv zu den voluntaristischen Bestrebungen und den vorgegebenen Strukturen zu verhalten. Dies ist allerdings nicht so zu verstehen, als hätte die Reformation das moderne Freiheitsdenken hervorgebracht, noch in dem Sinn, dass das moderne Freiheitsdenken überhaupt nur durch eine Fundierung im evangelischen Glauben einen tragfähigen Grund gewinnen könnte. Jedoch lässt sich möglicherweise im Sinne des Paradigmas der Wahlverwandtschaften konstatieren, dass es einen für beide Seiten gewinnbringenden Prozess der gegenseitigen Auslegung geben könnte: Dabei könnte das reformatorische Zeugnis mit seiner latenten, wenn nicht sogar manifesten Kritik am Einzelnen vom neuzeitlichen Freiheitsgedanken profitieren, dieser wiederum von dem protestantischen Gedanken eines der Freiheit selbst nicht zugänglichen Grundes der Verbindlichkeit.

### *3. Zwischen Säkularisierung und Sakralisierung: Der Berufsgedanke zwischen Reformation und Neuzeit*

Ein komplexes Beziehungsgeflecht zwischen Reformation und Moderne lässt sich auch im Blick auf die «Bejahung des gewöhnlichen Lebens» konstatieren, die Charles Taylor<sup>7</sup> als die entscheidende – in seinen Augen problematische – Weichenstellung der Reformation bezeichnet hat. Für Taylor beginnt damit, ganz im Banne eines hegelianisierenden Denkens, ein Prozess, der, nun signifikant anders als bei Hegel bewertet, in die säkularisierte Moderne führt. Die Verbindung von Reformation und Moderne stellt sich dabei aber für Taylor eher als Problemgeschichte denn als Fortschritts- oder gar Triumphgeschichte dar. Etwas nüchterner lässt sich wohl festhalten, dass es eben auch hier so ist, dass bestimmte Entscheidungen in die Moderne weisen, aber diese erst wirklich wirksam werden, nachdem sie durch die Aufklärung intensiviert und vor allem auch modifiziert wurden.

Die «Aufwertung des gewöhnlichen Lebens» ergibt sich daraus, dass die Reformatoren die Sphäre Gottes und die Sphäre des Menschen stärker unterscheiden. Dabei ist diese Scheidung bei den Oberdeutschen prägnanter durchgeführt als in der Wittenberger Reformation – mit Folgen: Kirchliche und weltliche Macht werden getrennt, der Klerus ab-, die weltlichen Berufe aufgewertet und die Wissenschaft freigesetzt. Neben der Depotenzierung des Klerus, der nun

<sup>7</sup> So zunächst von Charles Taylor (1996: 373–535), später dann noch breiter ausgeführt in Taylor (2009).

von den Laien nurmehr funktional unterschieden wird – er ist notwendig, damit das Evangelium recht verkündet und die Sakramente ihrer Einsetzung gemäß verwaltet werden – zeigen sich die entsprechenden Transformationsprozesse besonders an der neuen Bedeutung, die dem Berufsgedanken in der reformatorischen und nachreformatorischen Theologie zugemessen wird. Hier verbinden sich die Abwertung des Klerus und die Aufwertung des Laienstandes. Bezeichnete «Berufung», *vocatio*, vorreformatorisch die besondere, herausgehobene Position der Kleriker, die sich in dieser Stellung als von Gott berufene verstehen konnten, so ist es nun der weltliche Beruf, der als Ort des Gottesdienstes ausgezeichnet wird.

Diese Aufwertung des gewöhnlichen Lebens und damit auch des weltlichen Berufs ist aber nicht mit einer Säkularisierung im modernen Sinne zu verwechseln. Vielmehr gehen hier Verweltlichung und Sakralisierung Hand in Hand. Die Reformation schafft nicht einfach den besonderen Weihestatus der Kleriker ab, sondern sie legt auch den Grundstein dafür, in der weltlichen Tätigkeit nun das Zentrum des von Gott gebotenen Handelns zu sehen. Der Bevorzugung der *vita contemplativa*, die der monastischen Tradition trotz der dort gegebenen Bejahung der Arbeit als Form der Buße und der Askese eigen war, setzen die Reformatoren ein Ende.

Es bedarf einer langen Inkubationszeit, ehe die Folgen dieser Umstellung wirksam werden. Denn auch wenn sich die Ansätze der Reformation rückblickend als wichtiger Meilenstein auf dem Weg zu der modernen Problemlage darstellen, darf nicht übersehen werden, dass sich die heute bestimmende Konstellation einer weiteren wichtigen Verschiebung verdankt, der Herauslösung der Arbeitsthematik aus dem umgreifenden Modell reformatorischer Sozialphilosophie und der damit einhergehenden Säkularisierung des Arbeitsverständnisses im Kontext des modernen Wissenschafts- und Wirtschaftsdenkens: Das reformatorische Denken ist noch vollständig bestimmt von einer christlichen Integrationsvorstellung, bei der das Feld der Arbeit zwar aus dem Bereich des verdienstlichen Handelns herausgelöst wird, selbstverständlich aber eingezeichnet bleibt in den Horizont einer kirchlich-christlich geprägten Kultur. Die drei Stände, an deren Mit- und Nebeneinander sich das gesellschaftliche Zusammenleben ausrichtet, sind die Stände innerhalb der Kirche Jesu Christi. Darum kann Luther eben auch ganz selbstverständlich davon ausgehen, dass die Arbeit trotz aller Entsoteriologisierung theologisch begründet bleibt. Sie ist dem Einzelnen von Gott aufgetragen, um dem Nächsten zu dienen. Insofern gehen in Luthers Denken Depotenzierung und Sakralisierung Hand in Hand – der Abwertung im Blick auf den Heilserwerb steht die Aufwertung als ein von Gott gewolltes und gerade an dieser Stelle gefordertes Handeln gegenüber.

Auch hier kommt es über die Fokussierung auf den Beruf und damit die innerweltliche Arbeit zu einer Distanzierung gegenüber den weltanschaulichen Wurzeln, die zu dieser Aufwertung des Berufs geführt hatten. Denn hier wird

eine Differenzierung freigesetzt, die selbst die Säkularisierung mit sich bringt. Als in diesem Zusammenhang die Klammer von Berufspflicht und Rechtfertigungslehre – der Beruf bringt die aus der Gabe der Freiheit resultierende Nächstenliebe zum Ausdruck – zerbricht, wird der weltliche Beruf immer mehr zum Ort der Selbstverwirklichung. Befördert wird dies durch die Entwicklung, die das Ziel der Arbeit – um des Nächsten willen! – nicht mehr nur darin sieht, die Existenz und die Lebensgrundlagen zu sichern, sondern auch darin, die Welt zu verändern und zu verbessern. Der die Differenzierung fördernde technische Fortschritt erfährt wichtige Impulse aus dieser Struktur.

Auch wenn es auf den ersten Blick so aussieht, als stoße diese Entwicklung die Religion ab und lasse damit die protestantische Berufsethik hinter sich, so werden bei genauerer Betrachtung durchaus Konstellationen sichtbar, die eine wechselseitig korrigierende Bezugnahme zwischen der Tradition des Protestantismus und dem modernen Verständnis von Arbeit und Beruf fruchtbar erscheinen lassen. Denn mit dem Aufbrechen der Klammer zwischen Arbeitsethos und der Orientierung am Nächsten, ebenso mit dem Erreichen eines zuvor so nicht gekannten Freiheits- und Wohlstandsniveaus wird die Arbeit immer mehr zum Feld der Selbstverwirklichung und auch des eigenen Scheiterns. Beide Dimensionen liegen dabei nahe beieinander. Die Fragen von Entfremdung und Arbeitslosigkeit, von Überarbeitung und Burn-out wie auch der Selbstwertverlust bei längerer Arbeitslosigkeit sind die andere Seite eines Berufsethos, das zwar ungeahnte Steigerungen und Fortschritte mit sich gebracht hat, dafür aber auch seinen Tribut fordert.

Die Herausforderung der Gegenwart lautet hier, Wege zu finden, wie die genannten Freiheitszugewinne nicht durch die allgegenwärtige, das gesamte Leben strukturierende Dominanz von Erwerbsarbeit konterkariert werden. Wie also kann vermieden werden, dass Arbeit und Technik nicht mehr nur Orte der Freiheit sind, sondern zum Religionsersatz und zum freiheitsgefährdenden Zwang werden? Die Rückerinnerung, dass Arbeit kein Selbstzweck ist und das Wohl des Nächsten zum Ziel hat, könnte hier einen hilfreichen Kontrapunkt darstellen (vgl. dazu Huber 2013: 140–152). Wie notwendig ein solcher Kontrapunkt ist, zeigt sich besonders deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, welch beschämend unterschiedliche Wertschätzung moderne Gesellschaften der Erwerbsarbeit einerseits und der Care-Arbeit andererseits entgegenbringen. Parallel dazu lautet die Aufgabe aber auch, eine evangelische Sicht zu begründen, die den veränderten Rahmenbedingungen Rechnung trägt und die Brücke zwischen den reformatorischen Ideen und der Gegenwart schlägt und zugleich in den gegenwärtigen Fragen der Arbeit zu orientieren vermag. Hier sind vor allem die Einseitigkeit der Orientierung am Nächsten, die die Selbstsorge ignoriert, sowie das Fehlen der produktiven Unterscheidung von Arbeit und Freizeit zu nennen: Der protestantische Arbeitsbegriff kann nicht nur die moderne, auf Produktivität ausgerichtete Erwerbstätigkeit in sein von der Berufsvorstellung



geprägtes Denken nicht integrieren, ihm fehlt letztlich auch ein Zugang zur Welt der Kultur. Denn mindestens die Rezeption von Kultur setzt Freizeit – altmodisch formuliert: Muße – voraus. Eine solche weder dem Nächsten noch Gott dienende Zeit war den Reformatoren aufgrund der Sündhaftigkeit des Menschen stets suspekt. Hier gilt es, unter den Eindrücken der Moderne neue Wege einzuschlagen.

#### *4. Die Autorität der Bibel und die Erfindung des Individuums. Protestantisches Orientierungsbedürfnis im Umbruch*

Der dritte genannte Verbindungspunkt, die Profilierung der Bibel als leitendes Kriterium und die damit eng verbundene Fokussierung auf den Einzelnen, seine Beurteilungs- und Entscheidungskompetenz, ergibt sich aus einer Legitimationskrise des Protestantismus: Denn wie sollten ethische Entscheidungen autorisiert werden, wenn das Lehramt seine Sonderstellung verloren hat? Die Reformatoren flüchteten sich hier in die als vermeintlich klar stilisierte Schriftautorität. Dabei steht die Überzeugung im Hintergrund, dass der Glaube an die Rechtfertigung als eine gottgewirkte Kraft die orientierungsstiftende Klarheit der Schrift garantiere. In der Denkweise des 16. Jahrhunderts ist es damit eine externe Autorität, nämlich der Geist, der die Verbindlichkeit der Heilsbotschaft ebenso wie ihre orientierende Wirkung garantiert.

In der Praxis zeigte sich jedoch schon bald, dass diese Klarheit nur durch die Vorgaben der Leitungsinstanzen, wahlweise den Landesherrn oder den Theologen, zu erreichen war. Nicht ohne ironischen Unterton kommentierte Ernst Troeltsch daher schon 1912: «In der Theorie regierten Christus und die Schrift in der Gemeinde, praktisch regierten die Landesherrn und die Theologen» (Troeltsch 2021: 1028). Hier liegen die Gründe, warum sich gerade in den lutherischen Territorien, die weniger durch ein selbstbewusstes, städtisches Bürgertum geprägt waren, Territorialismus und Absolutismus entwickeln konnten und warum sich sodann die Ideen der Demokratie in Deutschland so schwer durchsetzen konnten. Insofern gilt auch hier, dass es gerade keine geradlinige Ableitung der modernen Hochschätzung des Einzelnen, die sich in den modernen Menschenrechten so prominent ausdrückt, aus der Reformation gegeben hat – im Übrigen ebenso wenig wie aus biblischem Gedankengut. Hier ist Hans Joas in vollem Umfang Recht zu geben, der in seiner Studie zur Genealogie der Menschenrechte herausgearbeitet hat, «dass wir den Aufstieg der Menschenrechte und der Idee universaler Menschenwürde als einen Prozess der Sakralisierung der Person zu verstehen haben. Diese These enthält in sich eine Ablehnung aller Vorstellungen, dass dieser Aufstieg als Produkt einer bestimmten Tradition, etwa der christlichen aufzufassen sei» (Joas 2011: 204).

Diese Feststellung darf nun aber nicht zu der generalisierenden These verleiten, der zufolge die Neubildungen der Reformation gar keinen Einfluss auf die Entwicklung dieser Sakralität der Person gehabt hätten. Sicher, der Verlust der Transzendenz und die Konzentration auf das «nackte Leben», seinen Erhalt und auch seine Infragestellung sind Charakteristika der Moderne, die mit den Grundorientierungen der Reformation unvereinbar sind.<sup>8</sup> Dennoch aber zeigt sich im Licht des zuvor Ausgeführten bereits, dass die Aufwertung des Diesseitigen eben nicht nur oder zumindest nicht ausschließlich gegen die Ideen der Reformation hervorgebracht wurde. Es ist eben zum Teil auch die Folge der angesprochenen «Bejahung des gewöhnlichen Lebens».

Enger auf den Zusammenhang der Entdeckung des Individuums aus dem Geist des Schriftprinzips bezogen zeigt sich aber auch hier die Dialektik zwischen Protestantismus und Moderne, von der schon mehrfach die Rede war. Die Vielgestaltigkeit der Bibel führt, darauf hat klassisch Wolfhart Pannenberg schon vor über 50 Jahren hingewiesen, gerade über den Versuch, ihre Klarheit und Eindeutigkeit zu erweisen, letztlich zur Verlagerung der Autorisierungsinstanz in den individuellen Glauben (Pannenberg 1967: 11–21). Denn bei den Bemühungen, die Einheit der Schrift darzustellen und ihre orientierende Bedeutung herauszuarbeiten, stoßen die Theologen erst mit Macht auf die inneren Divergenzen und vor allem dann auf das Faktum der historischen Gewordenheit der Schrift. Eine Quelle für den Glauben, so bringt Friedrich Schleiermacher die Neuausrichtung auf den Punkt, kann sie nur für diejenigen werden, die ihr diesen Status im Glauben bereits vorgängig zumessen.<sup>9</sup> Unterstützt wurde diese Verschiebung durch die Bildungsanstrengungen der Reformation. Darüber hinaus wurde diese Entwicklung noch dadurch verstärkt, dass die Verbreitung der Bibel in der Volkssprache zugleich eine Pluralisierung der Lesarten bewirkte: Letztlich liest jetzt jeder und jede *seine* bzw. *ihre* Bibel. All dies führte im Ergebnis zu einer Auflösung des Verbindenden und vor allem der institutionellen Selbstverständlichkeit, aus der die Kirche als Anstalt ihre Kraft bezog.

Damit zeigt sich auch hier: Der Weg von der Reformation zur Hochschätzung des Individuums verläuft nicht linear, sondern dialektisch, er ist durch Dialektiken und Paradoxien geprägt. Dabei gilt insgesamt: Der Gedanke des unmittelbar aus der Schrift gewonnenen Glaubens führt die Notwendigkeit intensiver Bildungsanstrengungen mit sich. Je stärker sich der Bildungsgedanke aber verbreitet, umso schwieriger wird es auch, die Autorität einer verbindlichen Schriftauslegung zu behaupten. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit des modernen Denkens ist eng damit verbunden und stellt eine wichtige Brü-

<sup>8</sup> Siehe dazu insbesondere Giorgio Agamben (2012).

<sup>9</sup> «Das Ansehen der Heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesetzt werden, um der Heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen» (Schleiermacher 1960: 284 [=§ 128, Leitsatz]).



cke zwischen protestantischem Gedankengut und den Menschenrechten dar, allerdings eben nicht ungebrochen, sondern über die skizzierten komplizierten Wechselwirkungen.

Heute zeigt sich, dass die ursprünglich emanzipative Stoßrichtung dieses Denkens und der darauf aufbauenden gesellschaftlichen und politischen Bewegungen durchaus ambivalent ist: Sie können dazu führen, die Instanzen des Gemeinsamen so zu schwächen, dass ein konstruktives Zusammenleben in der Gesellschaft nicht mehr möglich ist. Das Prinzip einer an einem gemeinsamen Referenzrahmen orientierten gesellschaftlichen Ordnung, die zugleich Vielfalt und Gemeinsinn garantiert, bildet daher ein wichtiges Vermächtnis des Protestantismus an die Moderne. Dieser Referenzrahmen muss die Stabilität der Freiheit für die Einzelnen zum Ziel haben.<sup>10</sup>

### *5. Bleibende Aufgaben und Ambivalenzen*

Der Protestantismus gibt der Moderne Impulse, aber die Moderne zwingt ihn umgekehrt auch dazu, seine eigene Lehrbildung zu revidieren. Aus dieser Struktur resultiert im Blick auf Freiheit, Arbeit und Technik sowie die Selbstbestimmung ein auch heute höchst ambivalentes Verhältnis. Angesichts der von ihm mit angestoßenen, fortlaufenden Entkirchlichung, die mit der Differenzierung der modernen Gesellschaft einhergeht, steht der Protestantismus kontinuierlich vor der Frage, ob er sich als konturrierendes, aber gleichzeitig von der Moderne umzuformendes Moment begreifen soll oder als eine dezidiert antimoderne Gemeinschaft. Faktisch operiert er zumeist diffus: Modernekritik und Einsatz für die Einzelnen gehen Hand in Hand und führen zu einer nicht zu übersehenden Uneindeutigkeit des Protestantismus, die selbst zu einer weiteren Schwächung des Protestantismus führt.

Die Klärung des eigenen Verhältnisses zur Moderne stellt daher eine bleibende Aufgabe des Protestantismus dar, bei der es angeraten scheint, gerade mit Blick auf die ethische Urteilsbildung die konstruktive Kritik, nicht die Opposition zur Moderne zu suchen. Dabei lässt sich durchaus an den Fragen anknüpfen, die die Entwicklung der Moderne selbst offenlässt bzw. aufwirft: die Frage nach den Paradoxien von Autonomie und Selbstbestimmung, nach der drohenden Totalität des Arbeitslebens und dem Verlust des Verbindenden der Gesellschaft. Diese Themen müssen jedoch von der als Selbstbestimmung des Einzelnen verstandenen Freiheit, nicht gegen diese bearbeitet und beantwortet werden. Dann aber kann sich der Protestantismus in seiner Kombination aus Ideen, Praktiken und Orten durchaus als Impulsgeber für eine selbstreflexive Moderne bewähren. Ob und inwieweit er dies allerdings selbst als Gewinn wird

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu ausführlich Evangelische Kirche in Deutschland (2021).

verbuchen können, oder ob sich nicht letztlich die antireligiösen Kräfte der Moderne durchsetzen werden, wird abzuwarten sein. Erst dann kann auch die Frage beantwortet werden, ob das Verhältnis des Protestantismus zur Moderne einen Reibungsgewinn oder einen Reibungsverlust darstellt.

## Literatur

- Agamben, Giorgio (2012): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Berlin: Suhrkamp.
- Birkner, Hans-Joachim (1961): «Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick», in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 3, Nr. 3, S. 279–295.
- Bundesregierung (o. J.): *Reformationsjubiläum 2017: 500 Jahre Reformation – Aufbruch zur Moderne*, <https://www.bundesregierung.de/breg-de/service/gesetzesvorhaben/500-jahre-reformation-aufbruch-zur-moderne-257756?view=renderNewsletterHtml> (Stand: 24.4.2022).
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2021): *Vielfalt und Gemeinsinn. Der Beitrag der evangelischen Kirche zu Freiheit und gesellschaftlichem Zusammenhalt. Ein Grundlagentext der Kammer der EKD für Öffentliche Verantwortung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Gorski, Philip S. (2020): *Am Scheideweg. Amerikas Christen und die Demokratie vor und nach Trump*, aus dem Amerikanischen übersetzt von Philip Gorski und Hella Heydorn, Freiburg i.Br., Basel, Wien: Herder.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): «Werke: Band 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte». Hg. von Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Holl, Karl (1927): «Der Neubau der Sittlichkeit», in: Karl Holl (Hg.), *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Band 1: Luther*, Tübingen: Mohr, S. 155–287.
- Huber, Wolfgang (2013): *Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod*, München: Beck.
- Joas, Hans (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp.
- Khurana, Thomas (2019): «Paradoxien der Autonomie. Zur Einleitung», in: Thomas Khurana, Christoph Menke (Hg.): *Paradoxien der Autonomie. Freiheit und Gesetz I*, 2. Aufl., Berlin: August, S. 8–23.
- Menke, Christoph (2018): «Freiheit und Gesellschaft. Die Dialektik der Bildung», in: Ders. (Hg.), *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Berlin: Suhrkamp, S. 51–81.
- Möllers, Christoph (2020): *Freiheitsgrade. Elemente einer liberalen politischen Mechanik*, Berlin: Suhrkamp.
- Pannenberg, Wolfhart (1967): «Die Krise des Schriftprinzips (1962)», in: Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Band 1*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 11–21.

- Schleiermacher, Friedrich (1960): *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1831), hg. von Martin Redeker, Berlin: Walter de Gruyter.
- Schleiermacher, Friedrich (1984): «Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)», in: *Kritische Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Entwürfe. Band 2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*, Günter Meckenstock (Hg.), Berlin, New York: de Gruyter, S. 185–326.
- Schleiermacher, Friedrich (1990): «Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke», in: *Kritische Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Entwürfe. Band 10: Theologische-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften*, Hans-Friedrich Traulsen (Hg.), Berlin, New York: de Gruyter, S. 307–394.
- Schuhmann, Maurice (2011): *Radikale Individualität. Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche*, Bielefeld: Transcript.
- Taylor, Charles (1996): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (2009): *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Troeltsch, Ernst (2001): «Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/1911)», in: *Kritische Gesamtausgabe. Band 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913)*, Trutz Rendtorff (Hg.), Berlin: de Gruyter, S. 199–316.
- Troeltsch, Ernst (2021): «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912)», in: *Kritische Gesamtausgabe. Band 9, 1–3: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912)*. Bd. 9.2, Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Berlin, Boston: de Gruyter.
- Tugendhat, Ernst (1984): «Antike und moderne Ethik», in: Ernst Tugendhat (Hg.), *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam, S. 33–56.

