

Englische Lutherdeutung von 1789 bis 1848: Reformation, Revolution und Reform

Von Wolfgang Franke

In der noch ungeschriebenen Geschichte der Wirkung Luthers in England bildet die Zeit von 1789 bis 1848 einen in sich verhältnismäßig geschlossenen Abschnitt, der sich für eine gesonderte Darstellung eignet. Seine thematische Einheit ist darin begründet, daß die Reformation in ein Vergleichsverhältnis mit der Französischen Revolution tritt. Es handelt sich dabei um ein Seitenthema der großen Debatte, deren Hauptthema das Verhältnis der Französischen zur Glorreichen Revolution ist.¹ Beide historischen Themen sind keineswegs nur Gegenstand akademischen Interesses; das englische Rechtsdenken in Präzedenzfällen verleiht ihnen vielmehr politische Aktualität. Die Auffassung der Geschichte als »a repository of title-deeds, on which the rights of governments and nations depend«, wie Thomas B. Macaulay, der selbst noch in dieser Tradition steht, es formuliert, erklärt die Leidenschaft der Auseinandersetzung.² Wenn die staatlichen und kirchlichen Umwälzungen in Frankreich mit der Glorreichen Revolution und der Reformation vergleichbar sind, die als Grundlage der englischen Staats- und Kirchenverfassung gelten, dann ist die Französische Revolution damit gewissermaßen juristisch legitimiert. Diese Frage ist zunächst von außenpolitischem Belang, da von ihrer Beantwortung die Entscheidung über Intervention oder Nichtintervention abhängig ist. Wichtiger noch aber ist sie, vor allem auf die Länge der Zeit, in innenpolitischer Hinsicht. Indem nämlich die zeitgenössischen englischen Bestrebungen um eine Reform in Staat und Kirche in Parallele mit der Französischen Revolution gesehen werden, wird mit der Französischen Revolution zugleich auch der englischen Reform das Urteil gesprochen. Es ist das Verdienst Edmund Burkes, diese dreigleisige Problemstellung sowohl

- 1 Für England ist diese Debatte dargestellt in Hedva BEN-ISRAEL: English historians on the French revolution. Cambridge 1968; für Frankreich in Stanley MELLON: The political uses of history: a study of historians in the French restoration. Stanford, Cal. 1958.
- 2 Thomas B. MACAULAY: The history of England from the accession of James II. Bd. I. LO 1907, 27 (Everyman's Library)

für das Verhältnis von Reform, Französischer Revolution und Glorreicher Revolution als auch für das Verhältnis von Reform, Französischer Revolution und Reformation in die Debatte eingeführt zu haben. Aus dem neu gewonnenen Gegenwartsbezug erklärt sich die große Anzahl reformationsgeschichtlicher Werke innerhalb des hier betrachteten Zeitraums, während das frühere 18. Jh. an der Reformation vergleichsweise wenig Anteil genommen hatte. Die Gemeinsamkeit des Problembewußtseins und die wechselseitige Bezogenheit der Veröffentlichungen berechtigen, geradezu von einer Reformationskontroverse zu sprechen. Beteiligt daran sind Politiker, Theologen, Historiker und Literaten, wobei sich mannigfache Überschneidungen ergeben. Neben der Auseinandersetzung zwischen Parteien und Konfessionen kommt es auch innerhalb der anglikanischen Kirche zu einer Erneuerung des Richtungskampfs, der so alt ist wie die anglikanische Kirche selbst, so daß die Kontroverse zu der anglikanischen Neubesinnung im 19. Jh. beiträgt, auf der das heutige Selbstverständnis des Anglikanismus beruht. Es mag mit der traditionellen politischen Ausrichtung der englischen Reformationskritik zusammenhängen, wenn England gerade für die politische Lutherdeutung des 19. Jh. bahnbrechend geworden ist.³

Aus historischer Sicht ordnet sich der literarische Niederschlag der Kontroverse gemäß den verschiedenen Denkmodellen, die für das Verhältnis von Reformation, Revolution und Reform entwickelt worden sind. Das bedingt für die Darstellung einen Kompromiß zwischen Chronologie und Systematik, zumal es sich oft um gleichläufige Entwicklungen handelt. Ein methodischer Schematismus verbietet sich schon deshalb, weil das Denken auf jeder der drei von Burke vorgezeichneten Bahnen keineswegs in jedem Fall die gleiche Deutlichkeit erreicht. Je nachdem wie das Verhältnis der verglichenen historischen Vorgänge gesehen wird, fällt die Bewertung Luthers aus, so daß sich das Lutherproblem nicht vom Reformationsproblem trennen läßt. In dieser Darstellung können nur die Hauptlinien der Kontroverse skizziert werden. Wenn Vollständigkeit angestrebt würde, müßte das umfangreiche Material der politischen und religiösen Presse ausgewertet werden. Ein einseitiges Bild

3 Dieser Eindruck ergibt sich bei einem Vergleich mit der Übersicht von Heinrich BORNKAMM: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. 2. Aufl. GÖ 1970; Lutz WINCKLER: Martin Luther als Bürger, Patriot und Kirchenmann. Tü 1969 = ders.: Martin Luther als Bürger und Patriot. Lübeck 1969; Hans LEUBE: Deutschlandbild und Lutherauffassung in Frankreich. S 1941.

ergäbe sich allerdings ohne gelegentliche Hinweise auf wichtige Zusammenhänge mit der gleichzeitigen einschlägigen französischen und deutschen Literatur. Wenn das Thema auch ein Musterfall für die europäische Trias ist, die Madame de Staël für die Restaurationsepoche proklamiert, wirkt sich auf seine Behandlung in England doch noch die traditionell engere Verbindung mit dem französischen Geistesleben aus. Nicht nur von der deutschen theologischen und historischen Forschung, auch von Luther selbst trennt der Abstand, der sich aus mangelnder Sprachkenntnis ergibt. Er wird erst im Verlauf der Epoche von einigen wenigen überwunden. Vielleicht ist es ein Kennzeichen der politischen Deutung Luthers überhaupt, daß sie auch ohne eine Kenntnis seiner Theologie aus erster Hand auskommt.

Eine Reformationsdeutung in Übereinstimmung mit einem Reformprogramm bildet sich in England schon im Zuge der Reformagitation heraus, die etwa zwei Jahrzehnte vor Ausbruch der Französischen Revolution einsetzt und durch das Versagen der politischen Führung gegenüber Amerika großen Auftrieb gewinnt. Die Verbindung kirchlicher mit staatlichen Reformzielen, die die Voraussetzung der historischen Analogie ist, ergibt sich daraus, daß einerseits die staatskirchliche Verfassungstheorie die Identität von Engländer und Anglikaner postuliert, andererseits aber das auf seine politische Emanzipation drängende Bürgertum zu einem großen Teil außerhalb der Staatskirche steht. Führenden Anteil an der Reformbewegung haben die Unitarier, die als radikale Dissenter bezeichnet werden, da sie als Leugner der Trinität nicht einmal unter die Toleranzakte von 1689 fallen. Die kirchliche Reformagitation verläuft in zwei Wellen. Zunächst richtet sie sich auf eine Änderung der liturgischen Formulare des Gebetbuches und der dogmatischen Subskriptionsartikel, um das Aufgehen des radikalen Dissent in der Staatskirche und damit die politische Emanzipation innerhalb des staatskirchlichen Systems zu ermöglichen. Als dieser Versuch 1771/72 gescheitert ist, was zu einer beträchtlichen Sezession aus der anglikanischen Kirche und zu einer weiteren Verstärkung der unitarischen Sekte führt, kämpft man für die Aufhebung der Testakte, um die politische Emanzipation außerhalb des staatskirchlichen Systems zu erreichen. Auch in dieser Phase unterscheidet man jedoch noch nicht klar zwischen dem Kampf für die Toleranz und dem für die Reform der Staatskirche.⁴ Dem utilitaristischen

4 Ursula HENRIQUES: Religious toleration in England, 1787–1833: studies in social history. LO 1961, 31.

Denken, das sich mit dem religiösen Rationalismus verbindet, ist vor allem das Verharren der anglikanischen Kirche in ihrer spätmittelalterlichen finanziellen und administrativen Struktur ein Ärgernis.

Repräsentativ für die Reformationsdeutung dieser Richtung ist »A history of the corruptions of Christianity« des unitarischen Geistlichen und Chemikers Joseph Priestley (2 Bde. Birmingham 1782), der sich in apologetischer Absicht um eine der Naturwissenschaft seiner Zeit, insbesondere der materialistischen Psychologie David Hartleys, entsprechende Fassung des Christentums bemüht.⁵ Priestley geht in seinem religiösen wie in seinem politischen Denken von der primitivistischen Gleichsetzung des Idealzustandes mit dem Urzustand aus. Am Anfang der Geschichte der Kirche steht das Christentum in seiner ursprünglichen Reinheit. Im Laufe der Zeit, und zwar schon vor Abfassung der neutestamentlichen Schriften, ist es infolge der Anpassung an die religiösen Vorstellungen der heidnischen Umwelt und die griechische Philosophie, zumal den Platonismus, und infolge der Verbindung der Kirche mit dem Staat zu zunehmender Verderbnis des Christentums gekommen. Da aber Offenbarung und Vernunft miteinander übereinstimmen, kann mit zunehmender Entwicklung der Vernunft die Verderbnis des Christentums rückgängig gemacht werden. So konzipiert Priestley die Idee der fortschreitenden Reformation, der »progressive reformation«, hinter der er das Walten einer gütigen Vorsehung erkennt, da — wenn das Ausmaß der notwendigen Reformen sogleich im Ganzen erkennbar gewesen wäre — konservative Intransigenz oder Skeptizismus die Folge hätten sein können. Der Fortschrittsglaube der Aufklärung verbindet sich mit dem Gedanken des älteren Dissent, daß die Reformation über den im 16. Jh. erreichten Stand hinausgeführt werden müsse. Die Vorstellung von der Kontinuität zwischen Reformation und Reform der Gegenwart wird dadurch begünstigt, daß die Wörter *reformation* und *reform* im Sprachgebrauch der Zeit semantisch noch nicht differenziert sind. Die Reformation Luthers wird zu einer, wenn auch besonders wichtigen, Stufe in einer geschichtlichen Entwicklung abgewertet, die lange vor Luther bei den Waldensern begonnen hat und sich über Luther hinaus bis in die Gegenwart fortsetzt. Den Anteil John Wyclifs und der von ihm angeregten böhmischen Reformatoren, für die Priestley sich auf die Bio-

5 Zu Priestley siehe Basil WILLEY: The eighteenth century background. LO 1940; Boston 1957.

graphien William Gilpins stützen konnte, veranschlagt er nicht zuletzt aus patriotischen Motiven besonders hoch.⁶ Die historische Darstellung zielt auf die Forderung einer neuen Reformation, die die Lehre, den Gottesdienst und die Verfassung der anglikanischen Kirche auf den urkirchlichen Zustand zurückführen soll.

Dieser Tendenz entsprechend hebt Priestley die Mängel am reformatorischen Werk Luthers hervor, während er Luthers reformatorische Tatkraft anerkennt. Für die Einzelheiten verläßt er sich dabei auf die Kirchengeschichte Johann Lorenz Mosheims, die in der Übersetzung Maclaines zu einem englischen Standardwerk geworden war.⁷ Für Priestley ist Luthers Reformation eine partielle Reformation, deren Bemühen um Wiederherstellung des Christentums von neuen Entstellungen begleitet war. An die Stelle der Rechtfertigung auf Grund menschlichen Verdienstes, die Priestley der pelagianischen Tendenz des Rationalismus folgend grundsätzlich anerkennt, wenn er sie auch im Ablass pervertiert sieht, ist die Rechtfertigung durch den Glauben an das Sühnopfer des Gottessohnes getreten, die er ablehnen muß, weil er als Unitarier die Göttlichkeit Jesu leugnet. Neben der Theorie des Pendelschlags hält er dafür auch noch die biographische Erklärung bereit, daß sich Luther als Augustinermönch besonders eng an die Theologie Augustins angeschlossen habe. Die Lehren von Gnade, Glaube und Erwählung, der Kern der reformatorischen Theologie, sind im Sinne Priestleys *corruptions*. Wenn sie als »the particular doctrines of the Reformation« bezeichnet werden, liegt für ihn im Doppelsinn des Adjektivs das unfreiwillige Eingeständnis, daß es sich um Hinzufügungen handelt. Gerade im Hinblick auf den notwendigen weiteren Fortschritt der Reformation sieht Priestley nun aber den Hauptfehler Luthers darin, daß er seine Reformation trotz ihrer Unvollständigkeit als vollständig betrachtet und den von ihr erreichten Entwicklungsstand als endgültig verfestigt hat. Der Topos der rationalistischen Reformationskritik von der Intoleranz der Reformatoren geht bei ihm eine den spezifisch englischen Voraussetzungen entsprechende Verbindung mit der Kritik am staatskirchlichen System ein. Priestley vertritt die Theorie, daß der geistige und — was für ihn dasselbe ist — der moralische Fortschritt der

6 William GILPIN: The lives of John Wickliff and of the most eminent of his disciples. LO 1765.

7 Johann LORENZ MOSHEIM: An ecclesiastical history, ancient and modern ... / übers. von A. Maclaine. 2 Bde. LO 1765.

Menschheit uneingeschränkte Meinungsfreiheit voraussetzt, damit sich Meinungen allein auf Grund ihrer Überzeugungskraft und ohne Rücksicht auf die Stellung derer, die sie verfechten, durchsetzen können. In diesem Sinne deutet er die Lehre von den zwei Reichen und den Ausspruch Jesu, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei. Das Reich Gottes ist das herrschaftsfreie Reich des Geistes. Er ist deshalb ein Gegner nicht nur des staatskirchlichen Systems, sondern auch des hierarchischen Prinzips der Kirche. Die im 18. Jh. anerkannte Lehre William Warburtons von dem zum beiderseitigen Vorteil geschlossenen Bündnis des Staates mit der Kirche, der die Mehrheit der Staatsbürger angehört, findet seinen entschiedenen Widerspruch. Die Auflösung dieses Bündnisses scheint ihm so wünschenswert, daß er selbst vor der apokalyptischen Vision eines Zerfalls der Staatsgewalt zur Freisetzung der Kirche nicht haltmacht, was Burke dann zum Beweis der subversiven Tendenz des radikalen Dissent verwenden sollte. Luther gilt Priestley als Wegbereiter des staatskirchlichen Systems, das in seiner krassesten Form in der englischen Reformation verwirklicht worden ist.

In diesem Zusammenhang steht eine Kritik an den Erwägungen, die der Bischof Richard Hurd, in der Literaturgeschichte bekannt als Verfasser der »Letters on chivalry and romance«, 1773 in einer Predigt den Anträgen auf Reform der Liturgie und der 39 Artikel gewidmet hatte.⁸ Die Auseinandersetzung wirft ein Licht auf die grundsätzlichen Fragen, um die es in diesem Stadium der Reformationsdiskussion geht, und läßt ihre Verwandtschaft mit der »Querelle des anciens et des modernes« erkennen. Beide Seiten gehen davon aus, daß die Wissenschaft seit der Reformation große Fortschritte gemacht hat. Die radikalen Dissenter, die die Vernunft ebenso als philosophisches wie als theologisches Erkenntnisvermögen betrachten, sehen mit dem wissenschaftlichen notwendig auch einen theologischen Fortschritt verbunden. Hurd gibt als guter Kenner Blaise Pascals dagegen zu bedenken, daß die christlichen Dogmen möglicherweise nicht Gegenstand der Vernunftkenntnis, sondern allein des Glaubens sind. Gleichwohl hat auch er in gemäßigter Form an dem theologischen Rationalismus Anteil, den die radikalen Dissenter in extremer Form vertreten. Deshalb bemüht er sich, den Unterschied in den Erkenntnisbedingungen zwischen den Reformatoren und den modernen Theologen möglichst gering anzusetzen und folgt Jean Dailé und Wil-

8 Richard HURD: The works. Bd. 6. Nachdruck. NY 1967, 187-200.

liam Chillingworth in der Ablehnung der reformatorischen Berufung auf die Kirchenväter. Daß sich die englische Reformation allmählich über einen Zeitraum von 50 Jahren hinweg vollzogen hat und daß sie von der Regierung durchgeführt worden ist, erscheint ihm als eine besonders glückliche Fügung. Denn dadurch ist sie, wie er glaubt, davor bewahrt worden, in alten Vorurteilen wie Luthers Konsubstantiationslehre zu verharren und in neue wie seine Rechtfertigungslehre zu verfallen, und es sind ihr die tumultuarischen Exzesse der kontinentalen Reformation erspart geblieben. Priestley, der auf die Frage nach der Zulänglichkeit der Vernunft bezeichnenderweise gar nicht eingeht, hat auf dem rationalistischen Boden als der konsequentere verhältnismäßig leichtes Spiel, weil er die Einengung des reformatorischen Fortschritts auf 50 Jahre als reine Willkür hinstellen kann, abgesehen davon, daß er die Uneigennützigkeit der staatlichen Wächter über die Kirche bezweifelt. Der Gedanke, daß die reformatorische Theologie historisch gesehen einem niedrigeren Entwicklungsstand der Vernunft entspricht, wird ihm durch die soziologische Beobachtung bestätigt, daß ihre Anhänger in der Gegenwart vor allem den ungebildeten Volksschichten angehören, wobei er sicherlich unter dem Eindruck der methodistischen Volksmission steht. Immerhin ergibt sich von diesem historischen Ansatz aus eine doch noch recht positive Einschätzung des Werkes Luthers, weil von ihm unter den gegebenen Umständen eben gar nicht mehr zu erwarten war, obwohl Ulrich Zwingli als »more rational« im Vergleich besser abschneidet.

Die Anerkennung der reformatorischen Tatkraft Luthers ist durchaus polemisch gemeint. Priestley greift damit die in der Aufklärung verbreitete Haltung an, in religiösen Dingen alles beim alten zu lassen, weil sich der Gebildete dabei denken könne, was er wolle, ohne dem Volk etwas nehmen zu müssen. Diese Haltung des savoyischen Vikars, die sich auch in der Vorliebe der Zeit für Erasmus spiegelt, trat gerade in der Auseinandersetzung um die Reform der Liturgie zutage. Für Priestley gibt es dagegen eine Gewissenspflicht zur Reform. Dieser reformerische Aktivismus geht zusammen mit der rationalistischen Reformationsdeutung vom radikalen Dissent auf den Liberalismus über.

In der Reaktion darauf entwickelt Burke die Grundlinien der konservativen Reformationsdeutung. Er bestreitet nämlich in den »Reflections on the revolution in France« (LO 1790) den Franzosen nicht nur das Recht, sich auf die Revolution von 1688 zu berufen, die er als Whig verteidigt, sondern

er leugnet auch jede Parallelität zwischen Französischer Revolution und Reformation. Die Bedeutung des Themas in diesem Zusammenhang erklärt sich daraus, daß die »Reflections...« von der Empörung über die Einziehung des Kirchenguts in Frankreich geprägt sind, die für Burkes Wendung gegen die Revolution ausschlaggebend gewesen sein soll. Erst daraufhin ist er zu einem erbitterten Gegner der radikalen Dissenter geworden, denen er bis dahin durchaus entgegenzukommen bereit gewesen war, um die Emanzipation auch der Katholiken in seiner irischen Heimat anzubahnen, die er für politisch notwendig hielt. Gemäß ihrer doppelten außen- und innenpolitischen Zielsetzung sind die »Reflections...« zwar an einen »Gentleman in Paris« adressiert, setzen sich aber ausführlich mit der Reformagitation der englischen radikalen Dissenter auseinander, die wie zuvor schon mit der Amerikanischen nun mit der Französischen Revolution sympathisieren.

Burke setzt dem rationalistisch-doktrinären Denkmodell seiner Gegner ein traditionalistisch-pragmatisches entgegen. *Reformation*, ebenfalls noch austauschbar mit *reform* verwendet, wird für ihn zum Gegenbegriff von *revolution*. Revolution ist der Versuch, nach Umsturz der bestehenden Verfassung ein neues politisches System aus dem Nichts entsprechend abstrakten Prinzipien zu schaffen, auf dem Irrtum beruhend, daß sich Institutionen unmittelbar aus Prinzipien herleiten lassen, während sie tatsächlich eine Sache der pragmatischen Konvenienz sind, über die die Erfahrung entscheiden muß. Reform dagegen ist Erhaltung und Verbesserung des geschichtlich Gewordenen, wobei das Verhältnis von Erhaltung und Verbesserung bei Burke so in der Schwebe bleibt, daß sich in der Folge sowohl Tories als auch Whigs sein Gedankengut zu eigen machen konnten. Die Ablehnung des Rückgriffs auf den Urzustand gilt nun ebenso für die kirchliche wie für die staatliche Verfassung. Da die Gesellschaft nicht mehr dieselbe ist wie zur Zeit Jesu, kann auch die Kirche nicht mehr dieselbe sein. Deshalb wendet sich Burke entschieden gegen die Forderung nach einer Trennung von Kirche und Staat. In seiner Auffassung von ihrer Verbindung geht er noch hinter Warburton auf Richard Hooker zurück. Die englische Reformation, in der Burke in erster Linie die Vollendung der spätmittelalterlichen nationalkirchlichen Gesetzgebung, verbunden mit einer gewissen Reform in Kultus und Disziplin, sieht, ist geradezu Musterbeispiel einer traditionalistischen Reform. Abgesehen davon, daß sie den Papst als oberste Instanz durch den König ersetzt hat, hat sie kaum etwas an der Kirchenverfassung geändert.⁹

Die Aufhebung der Klöster, die nicht recht in dieses konservative Bild paßt, wird als Akt tyrannischer Willkür uneingeschränkt verdammt, ohne Rücksicht auf den Widerspruch, in den sich der Traditionalismus mit sich selbst begibt, wenn er einen Teil der Tradition negieren muß. Da Unrecht nie als Präzedenzfall Recht setzen kann, dürfen sich auch die französischen Revolutionäre nicht auf Heinrich VIII. berufen. Der Verkauf des französischen Kirchenguts bietet Burke die Handhabe, die Revolution zu einer Verschwörung der Finanz zu erklären, um damit an die traditionelle Verbundenheit von Adel und Volk gegenüber dem Bürgertum zu appellieren. Hier liegt ein Ansatz der Revolutionsdeutung, der später noch auf die Reformation übertragen werden sollte. Außerdem aber will Burke die politische Revolution damit diskreditieren, daß sie die soziale aus sich gebiert, und sieht dann, obwohl die beiden Theorien nicht recht miteinander vereinbar sind, mit der Einziehung des kirchlichen Eigentums das Eigentum überhaupt in Gefahr. Das reformationsgeschichtliche Exempel der münsterschen Wiedertäufer dient zu einem Aufruf an die europäischen Mächte, sich wie damals über ihre sonstigen Interessengegensätze hinweg zu einer gemeinsamen Intervention zu entschließen.

Neben dem staatsrechtlichen Aspekt der englischen Reformation, der für seine Deutung allerdings entscheidend ist, berücksichtigt Burke auch den theologischen. Dabei wirkt sich aus, daß er theologisch ganz dem anglikanischen Latitudinarismus des 18. Jh. verhaftet ist. Es gibt für ihn einen gewissen verbindlichen Grundbestand christlicher Lehren, während alles, was darüber hinausgeht, dem persönlichen Belieben überlassen bleiben muß. Die Reformation hat sich die Erhaltung dieses Bestandes zur Aufgabe gesetzt. Dagegen hat die Revolution als eine Verschwörung atheistischer Intellektueller seine Beseitigung zum Ziel. Burke leugnet deshalb jede Ähnlichkeit zwischen den »teachers who reformed our religion in England« und den »present reforming doctors in Paris«.¹⁰ Die weiteren theologischen Anliegen

9 Edmund BURKE: Reflections on the revolution in France. In: ders.: The works. Bd. 2. LO 1855, 371 f.: »So tenacious are we of the old ecclesiastical modes and fashions of institution, that very little alteration has been made in them since the fourteenth or fifteenth century: adhering in this particular, as in all things else, to our old settled maxim, never entirely nor at once to depart from antiquity.«

10 Ebd., 420 f.

der Reformatoren sind für ihn *Adiaphora*, wenn nicht gar Torheiten des Fanatismus, von denen sich der Gebildete distanziert. Der theologische Abstand zwischen ihm und seinen unitarischen Gegnern ist also geringer, als ihm selbst bewußt ist. Die Abwertung der konfessionellen Differenzpunkte, die den Verzicht auf weitere Reformation einschließt, ist nun allerdings ganz anders motiviert als im Aufklärungszeitalter. Sie ist das Ergebnis einer durchaus modernen Konstellation, — der gemeinsamen Bedrohung aller christlichen Konfessionen durch den Atheismus. Wie weit sich Burke von den Voraussetzungen der Aufklärung entfernt, erhellt daraus, daß er sogar dem Aberglauben im Vergleich mit dem Unglauben positive Seiten abgewinnt. In den »*Reflections . . .*« liegt einer der Ursprünge der sozialen und ästhetischen Kriterien für die Religion, die in der Folge eine so große Bedeutung in der Reformationsdiskussion gewinnen.

Es liegt auf der Hand, daß Burkes ganzes Plädoyer nur unter den besonderen Voraussetzungen der englischen Reformation möglich ist, obgleich selbst hier schon die Aufhebung der Klöster einige Verlegenheit schafft und die Bedeutung der theologischen Seite abgewertet werden muß. Mißt man jedoch die lutherische Reformation, ganz zu schweigen von der calvinistischen, an Burkes Maßstab, so erscheint zweifelhaft, ob man sie nicht als revolutionär verurteilen müßte. Damit werfen die »*Reflections . . .*«, obwohl Luther darin nicht vorkommt, ein Problem auf, mit dem sich die Lutherdeutung der Folgezeit zu befassen hatte. Burke läßt die Frage auf sich beruhen, weil sie die Eindeutigkeit seiner Widerlegung der revolutionären Ansprüche gefährden würde, abgesehen davon, daß ihm ja gerade am konfessionellen Frieden gelegen ist. Seine Gegner sollten diese schwache Stelle in seiner Argumentation jedoch bald entdecken. So erweitert sich das Problem der Vergleichbarkeit von Französischer Revolution und Reformation um die Frage nach dem Verhältnis der englischen zur kontinentalen Reformation.

In den Entgegnungen auf Burke wird das Problem der Kirchenreform in England und Frankreich und ihres Verhältnisses zur Reformation wieder aufgegriffen; so etwa in den Streitschriften von Priestley und James Mackintosh, während sich Thomas Paine darauf beschränkt, die Vorbildlichkeit der »*Constitution civile du clergé*« für England herauszustellen. Mackintosh erklärt in den »*Vindiciae Gallicae*« (Dublin 1791) nun ausdrücklich die Revolution zum Motor des gesellschaftlichen Fortschritts. Priestley vollzieht in

den »Letters to the Right Honourable Edmund Burke« (Birmingham 1791) die eindeutige Gleichsetzung von Reformation und Revolution. Die Reformation ist über den Rahmen einer traditionalistischen Reform hinausgegangen und somit ein revolutionäres Ereignis. Während eine Burkesche Reform bestehende Institutionen unangetastet läßt und nur deren Funktion verändert, hat die Reformation den Umsturz von Institutionen herbeigeführt, indem sie ihnen ihre theologischen Grundlagen entzogen hat. Selbst wenn sie aber nur eine traditionalistische Reform gewesen wäre, hätte sie die Notwendigkeit weiterer Reformen für die Zukunft nicht ausräumen können. Die für die weitere Diskussion besonders folgenreiche Frage, für welche der beiden Parteien sich Burke in der Reformationszeit auf Grund seiner Prinzipien hätte entscheiden müssen, beantwortet Priestley damit, daß Burke nur auf der Seite des Papstes hätte stehen können. Beide Autoren lehnen Burkes Theorie von der untrennbaren Einheit von Staat und Kirche ab. Während Mackintosh betont, daß diese Theorie des Traditionalisten ein absolutes Novum darstellt, nimmt Priestley Burkes Herausforderung zu historischer Argumentation an und benutzt die Reformation als Beispiel, um die Behauptung, daß eine Kirchenreform ohne Erschütterung der Staatsverfassung unmöglich sei, zu widerlegen. Ebenso anfechtbar erscheint ihm die Ansicht, daß die Geltung der Kirche von ihrer gesellschaftlichen Stellung abhängig sei. Zum Gegenbeweis dient ihm gerade Luther, dem es gelungen ist, mit seinen Anhängern die Reformation zum Siege zu führen, obwohl die Machtentfaltung der Kirche zu seiner Zeit ihren Höhepunkt erreicht hatte. Mit Befremden erkennt er die relativistischen Konsequenzen einer Theorie, die nicht mehr nach der Wahrheit einer Religion oder Konfession an sich, sondern nur noch nach deren Geltung fragt. Beide weisen Burkes Verurteilung der Einziehung des Klostersguts durch Heinrich VIII. zurück und sehen in dieser Maßnahme einen rechtsgültigen Präzedenzfall. Der Landbesitz einer Institution wie der Kirche ist eine Form der Vergütung für Leistungen, die geändert oder — wenn die Leistungen nicht mehr in Anspruch genommen werden — auch entschädigungslos aufgehoben werden kann. Dieses Prinzip, das dem Vorgehen Heinrichs und seines Parlamentes zugrunde lag, ist inzwischen auch von katholischen Monarchen anerkannt, wie z. B. die josephinischen Reformen zeigen.

In den folgenden Jahren kommt es in England zu einem antirevolutionären Terror, der sich insbesondere gegen diejenigen richtet, die die politische und

religiöse Reformagitation getragen haben. Die von Burke beschworene Verbundenheit von Adel und Volk gegenüber dem Bürgertum wird noch einmal politische Realität. Die Abschaffung des christlichen Kultus in Frankreich läßt Zweifel daran aufkommen, ob die fortschreitende Reformation beim unitarischen Bekenntnis enden werde. In der öffentlichen Auseinandersetzung weitet sich die politische Verdächtigung des radikalen Dissent bald zu einer Verfemung des Dissent insgesamt aus, dessen Existenz einer nationalen Solidarisierung um Thron und Altar im Wege steht. Zumal der Methodismus scheint, obwohl aus historischer Sicht gerade das Gegenteil zutrifft, als straff organisierte religiöse Volksbewegung außerhalb der Staatskirche die bestehende Ordnung zu gefährden, und dies um so mehr, als man gegen die von John Wesley vertretene lutherische Rechtfertigungslehre die Anklage des Antinomismus erhebt. Dies ist symptomatisch für das Wiederaufleben der antipuritanischen Polemik des 17. Jh., die allerdings im 18. Jh. nie ganz verstummt war. Auch Burke setzt der positiven Parallele der Französischen Revolution mit der Glorreichen Revolution die negative mit der puritanischen entgegen und sieht in den radikalen Dissentern die Nachfahren der puritanischen Revolutionäre.

Mit dem Calvinismus war nach 1660 auch das Luthertum politisch suspekt geworden. Man verstand Luthers Rechtfertigungslehre in dem Sinne, daß sie den Menschen von der Pflicht zur Erfüllung der Gesetze entbinde und damit die staatliche Ordnung untergrabe. Um die subversive Tendenz des Luthertums zu erhärten, lag es in England nahe, auf die Ausfälligkeiten Luthers gegenüber Heinrich VIII. zu verweisen. Während nach 1688 und erst recht seit der Thronbesteigung der lutherischen Welfen diese Polemik abklingt und Luther trotz der Differenzen in der Abendmahls- und Rechtfertigungslehre wieder als der Held des Protestantismus gefeiert wird, wie sich am Beispiel Hurds zeigen läßt, bereitet sich im Zuge der Reaktion auf die Französische Revolution eine Rückkehr zu der anglokatholischen Theologie der Caroline Divines vor, die in der Oxford-Bewegung gipfelt. Da sich der Vorwurf des Antinomismus auch gegen die Evangelikalen, den methodistischen Flügel der anglikanischen Kirche, richtet, fühlt man sich hier zu einer Klarstellung der eigenen Haltung aufgerufen, bei der es nun vor allem um die politische Bedeutung der reformatorischen Theologie geht. William Wilberforce macht in dem antirevolutionären Manifest der evangelikalen Bewegung »A practical view ...« (LO 1797) gerade den Verzicht der Auf-

klärung auf die reformatorische Theologie, auf die »particular doctrines of the Reformation«, für die Aushöhlung der Religion verantwortlich, die mit der Abschaffung des Christentums in Frankreich geendet hat. Von seinem Standpunkt aus befinden sich Priestley und Burke theologisch auf der gleichen abschüssigen Bahn. Die reformatorischen Lehren gelten ihm als Kern der christlichen Religion, die ihrerseits der Garant der politischen Stabilität ist.

Unter diesen Voraussetzungen geht aus dem Kreis der Evangelikalen die erste große englische Lutherdarstellung hervor. Es sind die beiden letzten Bände der fünfbandigen Kirchengeschichte der Brüder Joseph und Isaac Milner, die zwar erst 1803 bzw. 1809 erschienen sind, ihrer Konzeption nach aber noch den 90er Jahren angehören, da sie von Isaac aus dem Nachlaß des 1797 verstorbenen Joseph bearbeitet sind.¹¹ Schon die Disposition des Gesamtwerkes verrät, welche Bedeutung der Reformation beigemessen wird. Sie gilt als ein neues apostolisches Zeitalter. Das Werk hat die doppelte Tendenz, einmal – gegen den radikalen Dissent gerichtet – die grundsätzliche Verschiedenheit von Reformation und Aufklärung als Wegbereiterin der Revolution zu erweisen, zum anderen – gegen den arminianischen Anglikanismus gerichtet – die anglikanische Kirche auf die reformatorische Theologie ihrer dogmatischen Artikel zu verpflichten. Luther gilt nicht nur als der sächsische Reformator, sondern als der Reformator schlechthin, der auch für die anglikanische Theologie richtungweisend geworden ist. Die Darstellung fußt auf Veit Ludwig von Seckendorf, beruht jedoch auch auf Kenntnis der Schriften und Briefe Luthers, die in der Annahme, daß sie in England bis dahin weitgehend unbekannt geblieben sind, ausführlich zitiert werden. Tatsächlich lagen in englischer Übersetzung nur Predigten und Galaterbriefkommentar vor, außerdem die Tischgespräche, die 1652 im Auftrage des Langen Parlaments herausgebracht und besonders einflußreich für das englische Lutherbild geworden waren,¹² von den Milners dagegen im Anschluß an die Kritik Pierre Bayles abgewertet werden.

- 11 Joseph und Isaac MILNER: *The history of the church of Christ*. 4 Bde. York 1794-1809; John SCOTT: *Luther and the Lutheran reformation*. 2 Bde. LO 1832, ist eine Kurzfassung der Milnerschen Lutherdarstellung.
- 12 Dris. Martini Lutheri colloquia mensalia; or Dr. Martin Luther's divine DISCOURSES AT HIS TABLE, .../ übers. von Henrie Bell. LO 1652; 1791; *The FAMILIER DISCOURSES of Dr. Martin Luther .../ übers. von Henry Bell*. Neuaufl. durchges. von J. Kerby. Lewes 1818; *A commentary on St. Paul's epistle to the Galatians*. LO 1807. 1810. 1839.

Auch die Milners gehen von der Vorstellung einer Rückkehr zum Ursprung aus. Sie entwickeln sie allerdings nur für den theologischen Bereich, während sie die kirchliche Verfassung, abgesehen vom Papsttum, das sie natürlich ablehnen, wenig interessiert, da sie als Pietisten ohnehin die Kirche Christi als die Gemeinde der Erweckten von der organisierten Kirche unterscheiden. Dem entspricht die Gleichgültigkeit der evangelikalen Bewegung gegenüber der Frage einer institutionellen Reform der anglikanischen Kirche. Im Gegensatz zum Rationalismus bestehen die Milners jedoch auf dem Unterschied zwischen Vernunft und Offenbarung, da die Offenbarung die Vernunft übersteigt und die Vernunft an der allgemeinen Verderbnis der menschlichen Natur Anteil hat. Die Aufklärung hat die gleiche Tendenz, die Vernunft an die Stelle der Offenbarung zu setzen, wie die Scholastik, gegen die sich Luther gewendet hat. Er hat mit der Reformation keineswegs die Emanzipation der Vernunft heraufführen wollen, sondern vielmehr eine neue Bindung gerade an die der Vernunft widerstrebenden Heilslehren angestrebt. Nur insofern ist die Reformation »this glorious Revolution in favour of Christian truth«, d. h., sie setzt nichts Neues aus der Machtvollkommenheit der Vernunft wie die Französische Revolution, sondern sie stellt Altes wieder her wie zumindest dem eigenen Anspruch nach die Glorreiche Revolution.¹³ Folglich kann auch nicht von einer fortschreitenden, sondern höchstens von einer periodischen Reformation die Rede sein. In diesem Sinne einer Rückkehr zum Evangelium versteht sich die evangelikale Bewegung selbst als neue Reformation. Die von Priestley herausgestellten Reformbestrebungen vor Luthers Reformation aber gelten als grundsätzlich anderer Art, weil sie nicht am Kern des Evangeliums, der Rechtfertigung, angesetzt haben. Die Reformationsgeschichte der Aufklärung hat Luther nicht gerecht werden können, selbst wenn sie ihm wie im Falle William Robertsons positiv gegenüberstand, weil sie diesen besonderen religiösen Antrieb seines Handelns nicht verstand.¹⁴ Besonders tadelnswert erscheint den Milners die psychopathologische Erklärung der religiösen Krise Luthers, weil damit der Wert des für sie selbst grundlegenden Erweckungserlebnisses in Frage gestellt wird.¹⁵ Deshalb räumen sie der Behandlung des Charakter-

13 Milner: AaO 5, 507.

14 William ROBERTSON: The history of the reign of the emperor Charles V., ... 3 Bde. LO 1769, bedeutendste Darstellung des Reformationszeitalters im 18. Jh.

15 Sie beziehen sich auf John JORTIN: The life of Erasmus. 2 Bde. LO 1758-1760; und Isaak

problems breiten Raum ein, wobei sie das pietistische Unbehagen über Luthers Heftigkeit und Hang zu derben Scherzen jedoch nicht ganz unterdrücken können.

Um den Vorwurf des Fanatismus abzuwehren, der der reformatorischen Theologie seit der puritanischen Revolution gemacht wurde, stellen sich die Milners vorübergehend auf den Boden ihrer rationalistischen Gegner. Wenn Offenbarung und Vernunft auch verschieden sind, so ist die reformatorische Wiederherstellung der Offenbarung doch das Werk der Vernunft. Es geht dabei insbesondere um die Zurückweisung der Kritik David Humes an Luthers geistigen Fähigkeiten. Daher wird die Intelligenz Luthers mit Zeugnissen von Freunden und Feinden belegt. In diesem Zusammenhang finden sich sogar Anklänge an die Geniethorie, nur mit der Einschränkung versehen, daß Luther – obwohl er eigene Systeme hätte erfinden können – sich ganz in den Dienst des Evangeliums gestellt hat. Da das Toleranzproblem in der Aufklärung in den Vordergrund gerückt war, wird Luthers Stellung dazu ausführlich untersucht, wobei der Vergleich mit Zwingli entgegen der üblichen Ansicht zu seinen Gunsten ausfällt. Wie schwer es allerdings ist, im Gebrauch der Vernunft genau das Maß des evangelischen Anglikanismus zu treffen, zeigt sich daran, daß Luther damit bei seiner Abendmahlslehre nicht weit genug, bei seinen Zweifeln am Wert des Jakobusbriefes aber zu weit gegangen ist. Diese Irrtümer fallen jedoch nicht ins Gewicht gegenüber der entscheidenden Tatsache, daß Luther in der Rechtfertigungslehre wie Augustin die evangelische Wahrheit vertreten hat. Da die Voraussetzungen dafür die Anschauung von der Unfreiheit des Willens ist, bildet die Kontroverse zwischen Luther und Erasmus das Hauptstück der Darstellung. Hier geht es nicht so sehr um ein historisches als vielmehr um ein aktuelles theologisches Anliegen: den Anglikanismus, der immer schon zwischen Luther und Erasmus gestanden hatte, von der einseitigen Option des 18. Jh. für Erasmus zu Luther zurückzuführen.¹⁶

de BEAUSOBRE: *Histoire de la réformation*, ... 4 Bde. B 1785-1786, deren erster Band auch englisch als *The history of the reformation*/ übers. von John Macaulay. LO 1801.

- 16 Neben den Erasmusbiographien des 18. Jh. – Jortin und Samuel KNIGHT: *Life of Erasmus*. Cambridge 1726 – nehmen sich die Lutherbiographien recht bescheiden aus: Neben Gilpin nur die von John Wesley herausgebrachte Übersetzung von Johann Daniel HERRNSCHMID: *The life of Martin Luther*. *Arminian magazine* 1 (LO 1778), 68-77. 116-127. 165-175. 210-218. 264-272, und Erasmus MIDDLETON: *Biographia evangelica*.

Das Mißverständnis der lutherischen Rechtfertigungslehre als Antinomismus wird auf die außerordentliche Schwierigkeit der Formulierung der göttlichen Wahrheit in menschlicher Sprache zurückgeführt, wobei die grundsätzliche Skepsis des Pietismus gegenüber aller systematischer Theologie deutlich durchscheint. Obwohl Luther diese Formulierung im Ganzen gelungen ist, haben ihn schon seine Zeitgenossen mißverstanden. Allerdings ist der Bauernkrieg nur teilweise auf dieses Mißverständnis zurückzuführen, da seine Ursachen in der Hauptsache politischer Natur waren und schon auf die vorreformatorische Epoche zurückgingen. Luthers Verhalten in diesem Fall wird zum Prüfstein seiner Staatstreue und zum Beweis dafür, daß die reformatorischen Lehren die bestehende Gesellschaftsordnung in keiner Weise bedrohen, sondern vielmehr sichern. Die Argumentation richtet sich hier insbesondere gegen Jacques B. Bossuets »Histoire des variations des églises protestantes« (2 Bde. P 1688), ein Werk, dessen Einfluß in England einer besonderen Untersuchung wert wäre, da sich auch diejenigen, die seine Tendenz kritisieren, darin über die Reformationsgeschichte, und namentlich über Luther, informieren. Die These des Werkes, daß die häretische Spaltungstendenz des Protestantismus mit der religiösen zugleich auch die politische Anarchie heraufführt, wird gerade auch am Beispiel des Bauernkrieges und Luthers widersprüchlicher Verlautbarungen dazu erläutert. Auch das allmähliche Vortasten Luthers mit seiner Kritik wird von Bossuet schon als Widersprüchlichkeit gedeutet. Es erscheint nun bei den Milners im Gegenteil als Zeichen seiner Ehrfurcht vor den überkommenen Autoritäten. So lautet ihr Gesamturteil:

»The more scrupulously we examine the principles of Martin Luther, the more opposite we always find them to a spirit both of enthusiasm and sedition.«¹⁷

Wenn in der Milnerschen Darstellung Luther gegen den Vorwurf der Irrationalität und Intoleranz verteidigt wird, so ist das auch schon gegen

Bd. I. LO 1779, 158-235, vom evangelikalen Standpunkt, mit oft wörtlichen Anklängen an Gilpin.

- 17 Milner: AaO 5, 203. Jacques B. BOSSUET lag auch englisch vor als *The history of variations of the protestant churches ...* / übers. von L. Brown. 2 Bde. Antwerpen 1742; 2. Aufl. Dublin 1836. Bossuet greift mit seiner Kritik an Gilbert BURNET: *The history of the reformation of the church of England*. 3 Bde. LO 1679-1715, direkt in die ältere englische Reformationsdiskussion ein.

William Roscoe gerichtet, in dessen »Life and pontificate of Leo the tenth« (1805) sich die erste liberale Reformationsdeutung findet. Roscoe ist wie Priestley Unitarier, allerdings mit deutlichem Hang zum Deismus. Er teilt auch die politischen Überzeugungen des radikalen Dissent und gehört zu denen, die – unangefochten vom weiteren Verlauf der Französischen Revolution – an den Idealen der bürgerlichen Revolution festgehalten haben. Es beweist sich an ihm die Kontinuität vom radikalen Dissent zum Liberalismus. Als Historiker enthält sich Roscoe aller expliziten Parallelen mit der Gegenwart, zieht aber gelegentlich Lehren aus der Geschichte, deren Bestätigung durch den Gang der Ereignisse in Frankreich und deren Anwendbarkeit auf die englische Innenpolitik auf der Hand liegen. Zweifellos hat ihn der Umschlag der Revolution in die Militärdiktatur dazu geführt, sich zu einer Reformpolitik der Kompromisse zu bekennen. Für seine Reformationsdeutung ist besonders wichtig, daß die Toleranz an erster Stelle unter seinen Reformanliegen steht. Er ist für die Emanzipation der Katholiken auch als Abgeordneter im Parlament eingetreten.

Die Topoi, die Roscoe der rationalistischen Reformationskritik entnimmt, brauchen hier nur kurz aufgeführt zu werden: die Papstkirche des Mittelalters als Herrschaft einer Priesterkaste, die den geistigen Fortschritt unterdrückt, weil ihre Macht auf Unwissenheit beruht; der Auftritt Luthers auf dem Wormser Reichstag als welthistorische Proklamation des Rechtes der Gewissensfreiheit; die Inkonsequenz Luthers, anderen das Recht zu verweigern, das er für sich selbst in Anspruch genommen hat. Durchaus konventionell ist auch die Kritik an der Irrationalität der lutherischen Theologie, nur daß diese Kritik von Roscoe nun in durchaus eigenständiger Weise für sein Plädoyer für die Toleranz ausgewertet wird. Da nämlich die lutherische Theologie dem Maßstab der Vernunft ebenso wenig genügen kann wie die katholische, sieht er keinen Grund, gerade die Katholiken zu diskriminieren. Das eigentlich Neuartige bei Roscoe ist aus der Revolutionsdeutung auf die Reformationsdeutung übertragen. Es ist die Auffassung von der öffentlichen Meinung als Triebkraft des historischen Fortschritts. Die Veränderungen im politischen Selbstverständnis des Bürgertums beginnen sich nun in der Geschichte zu spiegeln.¹⁸ Die öffentliche Meinung, die in der

18 Vgl. Jürgen HABERMAS: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied 1962 (Politica; 4) auch für Literatur und Begriffsgeschichte.

Französischen Revolution zur höchsten politischen Instanz wird, gilt jetzt auch den englischen Liberalen als zureichender Grund für historische Veränderungen aller Art. Allerdings halten nur wenige eine genauere Definition für notwendig, so daß mit dem Begriff tatsächlich sehr verschiedene Vorstellungen verbunden werden. Für Roscoe ist die öffentliche Meinung keineswegs der Meinung des Volkes, sondern die der Intellektuellen, ja die sich emanzipierende Vernunft selbst, wobei es jedoch nicht an Unstimmigkeiten fehlt. Die Reformation wird wie die Revolution aus einer mangelnden Anpassung der Institutionen an die öffentliche Meinung erklärt.

»As all authority both civil and ecclesiastical is founded merely on opinion, regard must be had by those in power to the character and spirit of the times; a want of due attention to this important maxim brought Charles I to the scaffold, and overturned no inconsiderable portion of the long established fabric of the Roman church.«¹⁹

Die Parallele zwischen der Französischen und der puritanischen Revolution ist inzwischen so stereotyp, daß man für Karl I. auch Ludwig XVI. lesen kann. Während nach der konservativen Theorie Glorreiche Revolution und Reformation jedoch nichts mit diesen beiden verabscheuten Revolutionen gemein haben, werden aus liberaler Sicht nun alle vier Ereignisse im gleichen Sinne gedeutet. Es stellt sich nun aber, gerade weil die öffentliche Meinung zur bewegenden Kraft der Geschichte wird, für Roscoe die Frage nach der Rolle des historischen Individuums, im Falle der Reformation also Luthers. Da sich die Reformation schon in der allgemeinen Geistesgeschichte der Renaissance vorbereitet hat, liegt Luthers Bedeutung nur darin, das von den vorangehenden Generationen angelegte Feuer in Brand gesetzt zu haben.

Roscoes besondere Variante der liberalen Lutherdeutung ist aus seiner Ansicht vom Verhältnis der Theologie Luthers zur Vernunft abgeleitet. Weil er einerseits die öffentliche Meinung mit der Vernunft gleichsetzt, andererseits aber Luthers Theologie nicht für vernunftgemäß hält, wird es für ihn zum Problem, wie Luther die Humanisten hat auf seine Seite bringen und sich zum »test of reason and scripture« bereit erklären können. Mit einem historiographischen Trugschluß unterstellt er Luther das eigene Urteil über

19 William ROSCOE: The life and pontificate of Leo the tenth. Bd. 2. HD 1828, 334 f (Collection of classic English historians). Zu Roscoe siehe William Roscoe of Liverpool/ hrsg. von George CHANDLER. LO 1954.

seine Theologie, um daraus den Charakterzug der Verstellung zu folgern. Luther wird zu einem raffinierten Taktiker, der die Bedeutung der öffentlichen Meinung erkannt und deshalb wider besseres Wissen seine Theologie als die Sache der Vernunft ausgegeben hat.

Der Fehler Leos X. im Verhältnis zur öffentlichen Meinung besteht nun nicht etwa darin, hinter dem Fortschritt der Vernunft zurückgeblieben zu sein, sondern darin, diesen Fortschritt als das Vorrecht eines elitären Zirkels betrachtet zu haben. Leo X., der geistig sogar fortschrittlicher gewesen ist als Luther, ist als Aristokrat dem Demokraten unterlegen. Für diese seine Auffassung Leos X. ist Roscoe Hume verpflichtet, der in seinem Geschichtswerk eine sehr eigenwillige Reformationsdeutung skizziert hatte. Religion ist für Hume ein notwendiges Übel, das um so leichter zu ertragen ist, je gemäßigter es sich gestaltet. Da eine privilegierte Stellung zur Mäßigung der Geistlichkeit führt, während die »ghostly practitioners«, auf sich gestellt, den Fanatismus der Masse schüren müssen, um auf ihre Kosten zu kommen, wird hier Mephisto zum Anwalt des staatskirchlichen Systems. Er versteht die Reformation, wenn sie nicht nach englischer Art durchgeführt worden ist, als Kampf freiberuflicher Geistlicher gegen eine etablierte Hierarchie mit den unvermeidlichen negativen Folgen. Leo X. ist ein Papst nach Humes Bilde: der Skeptiker auf dem Stuhle Petri, aufgeklärt, tolerant, kultiviert, ein Mäzen, der seine Stellung an der Spitze der Hierarchie nutzt, um mit der Finanzkraft des Systems der Superstition Künste und Wissenschaften zu fördern. Luther gilt ihm dagegen als Erneuerer des Fanatismus, ebenso eigennützig wie Leo X., sonst aber in allem sein Gegenteil.²⁰ Bei Roscoe, der Leo X. ebenfalls nach seinem eigenen Bilde sieht, verwandelt sich der Skeptiker in einen Unitarier, wenn nicht gar in einen Deisten, der in einem kleinen Kreise aufgeklärter Aristokraten schon den Kult des *être suprême* vorweggenommen hat. Roscoe hat deshalb nicht nur bei den Evangelikalen

20 Hume wertet Paolo Sarpi um, dessen Geschichte des Trienter Konzils 1619 zuerst in London erschien und 1620 in englischer Übersetzung von N. Brent herauskam (2. Aufl. 1629, 3. Aufl. 1676). Sarpi rühmt geistige und charakterliche Eigenschaften und Mäzenatentum Leos, um hinzuzufügen: *E sarebbe stato un perfetto pontifice, se con queste (qualità) avesse congiunto un poco di cognizione delle cose della religione e alquanto più d'inclinazione alla pietà, dell'una e dell'altra de' quali non dimostrava aver gran cura* (Paolo SARPI: *Istoria del concilio Tridentino*/ hrsg. von Giovanni Gambarin. Bd. I. Bari 1935, 7).

mit seiner Deutung Luthers, sondern auch bei den Katholiken, für deren Belange er sich einsetzte, mit seiner Deutung Leos X. Anstoß erregt, so daß die italienische Übersetzung seines Werkes auf den Index kam. Er sieht in Leo X. den Vertreter des Platonismus der Florentiner Akademie, für den er große Sympathie hegt, weil er an der unitarischen Hinwendung zum Platonismus Anteil hat, die sich in der Philosophie eines Richard Price zeigt. Die Ironie der Reformationsgeschichte liegt für Roscoe darin, daß auch Luther vom Platonismus berührt gewesen ist.²¹

Bei allem politischen Engagement ist Roscoe in erster Linie Ästhet und fällt als solcher seine Wertungen. Leo X. bewundert er als den Schöpfer des Roms der Renaissance, das für ihn wie für Goethe das »neue Jerusalem der gebildeten Welt« ist. Luther aber lehnt er letztlich deswegen ab, weil er ihn für den Vater des Puritanismus hält, dessen Kunstfeindlichkeit bei ihm eine in England geradezu typische Abwehrreaktion hervorruft. Wenn er bemerkt, daß Luther zwar Bildwerke duldete, aber keine neuen in Auftrag gab, weil er »with true sectarian spirit, thought the cost of them would be better applied to the use of *the brethren*«, verrät sich in der Parodie des geistlichen Sprachstils seine ganze Animosität.²²

Auch wenn Roscoe den Begriff der öffentlichen Meinung im weitesten Sinne verwendet, bezieht er sich doch nur auf das Bürgertum, während er für den vierten Stand noch den pejorativen Ausdruck *populace* benutzt. Immerhin sieht auch er schon einen bemerkenswerten Umstand darin, daß das Volk — »immense crowds« — an den Ereignissen des Wormser Reichstags regen Anteil genommen hat. Eine neue Bewertung des Volkes auf Grund der revolutionären Erfahrung zeigt sich zuerst in James Mills Anmerkungen zu seiner Übersetzung der berühmten Preisschrift von Charles de Villers »Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther« aus dem Jahre 1802 (P 1804; Übersetzung LO 1805). Schon in der Stellung der

21 Roscoe: AaO 2, 334: »It is, indeed, very remarkable that Luther himself, who was an excellent scholar and well acquainted with the writings of the ancient philosophers, was a warm advocate of those very doctrines which Leo and his progenitors had introduced and encouraged, and that the publicly supported the opinions of Plato as opposed to those of Aristotle; but probably Leo did not suspect, that the inhabitants of a remote part of Saxony had attained a degree of illumination, which he considered as peculiar to a few men of eminence and learning in Italy.«

22 Ebd 3, 62.

Preisfrage in Frankreich zu diesem Zeitpunkt war der Vergleich von Reformation und Revolution impliziert. Für Villers, dessen Reformationsdeutung mit den Korrekturen Mills als die autorisierte Version der doktrinen Liberalen gelten kann, ist die Reformation nach rationalistischer Tradition die Begründung der Gewissensfreiheit, die die politische Freiheit zum Korrelat hat. Hinsichtlich ihrer Folgen stehen bei ihm zwei Ansichten nebeneinander. Einmal nimmt die Reformation die Französische Revolution vorweg, so daß sich dort, wo sie zum Siege gelangt ist, der weitere politische Fortschritt ohne revolutionäre Konvulsionen vollziehen kann. Zum anderen aber sieht Villers die Reformation als Ursache aller folgenden Revolutionen an, da die von ihr eingeführte religiöse Freiheit auf die Verwirklichung der politischen Freiheit drängt. So gibt es für ihn eine Linie, die von der Reformation über den Aufstand der Niederlande, das puritanische Commonwealth und den Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg zur Französischen Revolution führt, wobei der politische Widerstand in jedem Fall religiös verankert ist, bei der Französischen Revolution in der hugenottischen Widerstandstradition der Parlamente. Da Villers an der rationalistischen Gleichsetzung von Reformation und Vernunftemanzipation festhält, betrachtet er die Reformation als Voraussetzung der Entfaltung des europäischen Geisteslebens, — eine These, die er mit einem statistischen Vergleich der geistigen Fruchtbarkeit protestantischer und katholischer Länder untermauert.

Mill setzt sich in seinen Anmerkungen insbesondere mit der Theorie von der Verschwörung der atheistischen Intellektuellen auseinander, die inzwischen in der Revolutions- und Reformationskritik der französischen Traditionalisten und ihrer englischen Anhänger zu großer Bedeutung gelangt war. Die Intellektuellen, so führt Mill aus, können auch mit dem raffiniertesten Komplott nichts ausrichten ohne eine Bereitschaft des Volkes — »the people«, wie es nun heißt —, ihre Gedanken aufzunehmen. Die öffentliche Meinung habe den Ton des Augsburger Reichstages ebenso bestimmt wie den der Versammlung des französischen dritten Standes. Da die Geringschätzung der Einsicht des Volkes mit seiner Rolle als Träger der öffentlichen Meinung unvereinbar ist, widerspricht Mill Villers' Ansicht, daß nur der Gebildete von einem vernünftigen, einfachen Kultus anzusprechen sei. Den Vergleich von Reformation und Französischer Revolution hält er für eine Aufgabe, die erst der künftige philosophische Historiker in Angriff nehmen könne. An der Vergleichbarkeit an sich hat er keinen Zweifel. Trotz seines

Verständnisses für die Revolution ist er weit davon entfernt, mit Revolutionen zu kokettieren; er betrachtet sie vielmehr als eine bittere Notwendigkeit, wenn die Gelegenheit zu Reformen versäumt worden ist. Reformation und Revolution sollen als abschreckende Beispiele zur Reform mahnen. In diesem Sinne nimmt Mill zu dem traditionellen Vergleich von Luther und Erasmus Stellung. Revolutionär und Reformers, dienen sie beide auf ihre Weise dem Fortschritt, der den höchsten Wert in Mills politischer Theorie darstellt. Mill wertet Luthers Reformation als Revolution positiv, weil unter den gegebenen Umständen eine Reform nicht möglich war. Wie weit sich die Reformationsdeutung hier von der Theologie entfernt hat, wird daran sichtbar, daß Luther als bahnbrechend für die Staatswissenschaft gewürdigt wird.

»Luther has indeed the merit of being the very first man who wrote with freedom on politics in modern Europe, and set a most important example of the application of the natural reason of men to the business of government, as well as to the concerns of religion.«²³

Der utilitaristische Reformtheoretiker sieht sich in die Fußstapfen Luthers treten.

Am konsequentesten ist die liberale Reformationsdeutung von Thomas M'Crie in seinem »Life of John Knox« (Edinburgh 1812) durchgeführt, einem Werk, das hier nur gestreift werden kann, da es sich ganz auf die schottische Reformation beschränkt. Sie war wegen ihres radikalen Charakters besonders der Kritik als Revolution ausgesetzt. M'Crie betont deshalb, daß die Prinzipien der schottischen Reformation dieselben sind, auf die sich die britische Freiheit seit 1688 gründet, und verdächtigt die Kritiker eines gestörten Verhältnisses zur Verfassung. Ebenfalls der liberalen Richtung, allerdings der gemäßigeren whiggistischen Form, sind die Reformationsdarstellungen von Sharon Turner (1826/29) und James Mackintosh (1830/31) zuzuordnen. Bei Turner ist die liberale These besonders deutlich herausgearbeitet, daß es die öffentliche Meinung gewesen ist, die Luther aus dem »pauperculus frater« zu einem zweiten Mohammed gemacht habe, während Leo X. die Zeichen der Zeit nicht erkannt und die große Wahrheit nicht

23 Charles François Dominique de VILLERS: An essay on the spirit and influence of the reformation of Luther/ übers. und erl. von James Mill. LO 1805, 185.

begriffen habe, »that human power of every sort is in the popular opinion which confers it, and not in the arm which wields it.«²⁴ Neu ist die Betonung des Zusammenwirkens von Luther und Friedrich dem Weisen, möglicherweise im Hinblick auf die Notwendigkeit eines ähnlichen Zusammenwirkens von Kirche und Staat bei der Kirchenreform in England. In der Frage des Verhältnisses der englischen zur lutherischen Reformation nimmt Turner eine vermittelnde Stellung ein. Die englische Reformation sei aus englischen Voraussetzungen erwachsen, aber von Luther und Erasmus beeinflusst worden, wobei Luther über Wyclif wiederum der englischen Tradition verpflichtet sei. Bei dieser Distanz zu Luther kann Turner in sein Lutherbild durchaus auch negative Züge aufnehmen, deren Herkunft aus Bossuet sich bis in die Wortwahl hinein belegen läßt. Auch die Deutung Luthers als Psychopathen taucht bei ihm wieder auf, bereichert um den Vergleich mit Dr. Samuel Johnson.

Mackintosh, vom Radikalen des Jahres 1791 unter dem Einfluß Burkes zum Whig herangereift, sieht nun in der revolutionären Gewalttätigkeit nicht mehr den Antrieb des historischen Fortschritts, sondern nur noch eine unvermeidliche Begleiterscheinung. Immer noch ist aber seine Einstellung etwa zum Bauernkrieg ungewöhnlich positiv, und er zollt Luthers umstrittenem Bemühen, beiden Seiten gerecht zu werden, besondere Anerkennung. Nach wie vor ist die Reformation für ihn die lutherische Revolution. Er rückt jedoch die rationalistische Deutung nun historisch in dem Sinne zurecht, daß sich die Führer der Reformation zunächst selbst nicht bewußt gewesen seien, die Vernunft emanzipiert zu haben. Madame de Staëls Einfluß und die Kenntnis des zeitgenössischen deutschen Geisteslebens machen sich geltend: Luther als der lautere Deutsche mit dem Hang zur Metaphysik; die Rechtfertigungslehre als theologische Vorwegnahme der idealistischen Gesinnungsethik. Man ist nicht mehr weit von Thomas Carlyles Professor Teufelsdröckh entfernt, wenn es heißt:

»The ardour of his mind, the elevation of his genius, and the meditative character of his country, early led him to that contemplation of the vast and the invisible, to that aspiring pursuit of the perfect and the boundless, which lift the soul of man above the vulgar objects of sense and appetite, of fear and ambition.«²⁵

24 Sharon TURNER: The modern history of England. Bd. 2. LO 1829, 76. Dieses Werk ist als Gegendarstellung zu Lingard, siehe unten, konzipiert.

25 James MACKINTOSH: The history of England. Bd. 2. LO 1831, 136.

Ihrer Herkunft aus Aufklärung und Liberalismus entsprechend bleibt für Turner und Mackintosh die Intoleranz Luthers ein Stein des Anstoßes.

In einem komplementären Verhältnis zur liberalen Reformationsdeutung steht die katholische, die ebenfalls den Zusammenhang von Reformation, Aufklärung und Revolution betont, um ihn jedoch negativ zu werten. Die katholische Publizistik wird zunächst durch den Angriff der Revolution auf die katholische Kirche ganz auf die konservative Seite gedrängt. Burke findet an den französischen Traditionalisten seine glühendsten Verehrer und wirkt über sie auf die katholischen Schriftsteller in England zurück. Erst das Bündnis von Katholiken und Liberalen in England zum Zwecke der Emanzipation der Katholiken, das in der Theorie Hugues Félicité Robert de Laménais' und in der Praxis der belgischen Revolution seine Entsprechung hat, führt zu einer gewissen Überlagerung des konservativen Ansatzes der katholischen Reformationsdeutung durch liberale Elemente. Das zeigen die bedeutendsten katholischen Reformationsdarstellungen der Epoche, die erst 1818 erschienene, aber schon 1801/02 verfaßte Streitschrift »The end of religious controversy« des apostolischen Vikars John Milner und die »History of England« (Bd. 4. LO 1820) des Historikers John Lingard.

John Milner spielte eine führende Rolle in der katholischen Emanzipationsbewegung und wirkte in den Auseinandersetzungen zwischen einem cisalpinen und einem ultramontanen Flügel, von denen sie begleitet war, als Sachwalter des Papsttums. Seine Streitschrift hat ihren Ursprung in einer jener interkonfessionellen Kontroversen zwischen Anglikanern und Katholiken, wie sie auch im 18. Jh. periodisch vorkamen.²⁶ Sie war durch seine Geschichte der Baudenkmäler von Winchester ausgelöst. Der Fall ist symptomatisch für die Kraft, die dem romantischen Katholizismus aus dem Mediävismus zuwächst. Milner, Mitglied der Society of Antiquaries und Erbauer der ersten neugotischen Kapelle in England, war in diesem Sinne Burkeianer schon vor Burke. In der Kontroverse schöpft er die bei Burke gegebenen Möglichkeiten aus, indem er — nur positiv gewendet — die Folgerungen Priestleys und Mackintoshs zieht, daß der Konservative sich im 16. Jh. ebenso gegen die Reformation habe wenden müssen wie im 18. gegen die Revolution. Es versteht sich von selbst, daß sich Milner Burkes national-

26 Die letzte bedeutende Kontroverse dieser Art wurde von Thomas PHILLIPS, S. J. mit *The history of the life of cardinal Pole* (Oxford 1764) ausgelöst.

kirchlicher Voraussetzung, die anglikanische Kirche sei die katholische Kirche in England, nicht anschließen kann. Den Anspruch, die Tradition hinter sich zu haben, billigt er allein der römisch-katholischen Minderheit zu. Die Anglikaner vertreten dagegen das revolutionäre protestantische Prinzip. So kann Milner die modernen liberalen protestantischen Argumente gegen den Katholizismus unter Ausnutzung der politischen Konjunktur als »the same cant which brought Laud and Charles I to the block; the same cant which overthrew the Church and State in the Grand Rebellion« abtun.²⁷

Um den theologisch-revolutionären Charakter der englischen Reformation herauszustellen, macht sich Milner die These von der Einheit von englischer und lutherischer Reformation zu eigen. Er nutzt polemisch sehr geschickt die Zwiespältigkeit des anglikanischen Verhältnisses zur Reformation, indem er einerseits wie die Evangelikalen behauptet, daß Luthers Rechtfertigungslehre für die englische Reformation grundlegend gewesen sei, andererseits aber wie die Arminianer den Vorwurf des Antinomismus dagegen erhebt. Daß sich die anglikanische Theologie inzwischen von der lutherischen Rechtfertigungslehre distanziert hat, wird als Erkenntnis des reformatorischen Irrtums gewertet. Zum Beweis für den Antinomismusvorwurf dient Luthers persönliche Lebensführung, wobei Milner hinter Louis Maimbourg auf Johannes Cochläus zurückgreift.²⁸ Daneben stützt er sich auf Bossuet, dessen klassizistisches Ordnungsdenken angesichts der Furcht vor revolutionärem Chaos neue Aktualität gewinnt, so daß die Traditionalisten unmittelbar an ihn anknüpfen können. Schon Bossuet führt in seinem Melancthonkapitel aus, daß aus dem Schoß der Reformation Deismus und Atheismus hervorgehen. Wenn man nun die Französische Revolution als Werk des Atheismus verstand, war auf dieser Basis eine ursächliche Verknüpfung von Reformation und Revolution herzustellen, und es bot sich an, dies in die Form einer durchgängigen Verschwörung zu fassen. Milner beruft sich ausdrücklich auf die französischen und englischen Vertreter dieser Theorie.

27 John MILNER: The end of religious controversy. Bd. 1. LO 1818, IX.

28 Als Probe mag die Zusammenfassung genügen (ebd 2, 79): »... I have shown that Patriarch Luther was the sport of his unbridled passions, pride, resentment, and lust; that he was turbulent, abusive, and sacrilegious, in the highest degree; that he was the trumpeter of sedition, civil war, rebellion, and desolation; and finally, that by his own account, he was the scholar of Satan, in the most important article of his pretended Reformation.«

In literarisch eleganterer Form wird diese katholische Reformationsdeutung von Lingard vorgetragen, der sich zu Milner verhält wie der feinsinnige Gelehrte zum streitbaren Kirchenfürsten. Lingard erregte Milners Argwohn wegen seiner nationalkirchlichen Tendenzen, während man in Rom seine Verdienste um die Hebung des katholischen Ansehens in England durchaus zu würdigen wußte. Bei Lingard beruht die antirevolutionäre Einstellung auch auf persönlicher Erfahrung, da er 1793 als Student am englischen katholischen Kolleg in Douai nur mit knapper Not dem revolutionären Volkszorn entronnen war. In Anspielungen durchzieht die Parallele mit der Französischen Revolution seine gesamte Reformationsdarstellung. Unbekümmert um Widersprüche führt er einerseits die im Bauernkrieg erhobenen revolutionären Forderungen nach Freiheit und Gleichheit auf die Reformation zurück, um andererseits den Erfolg der Reformation gerade damit zu erklären, daß sich Luther diese schon vorhandenen Forderungen mit absichtlich vieldeutiger Formulierung der Titel seiner Schriften zunutze gemacht habe. Lingard geht insofern über Milner hinaus, als er Burkes Theorie, daß das Finanzbürgertum die Revolution angezettelt habe, um sich des kirchlichen Grundbesitzes zu bemächtigen, auf die Reformation überträgt. Das Material dafür lieferte ihm Nicholas Sanders' »De origine ac progressu schismatis Anglicani«, das Gegenstück zu Cochläus für die englische Reformation.²⁹ Was Burke über die soziale Bedeutung der französischen Klöster vor der Revolution sagt, wird nun auf die der englischen vor der Reformation angewendet. Zu dem ästhetischen Mediävismus, wie er für Milner typisch ist, kommt hier die Sozialromantik hinzu. In diesem Zusammenhang finden sich bei Lingard die erwähnten liberalen Elemente, allerdings noch in sehr erratischer Form. Einerseits hält er nämlich noch an der traditionellen Geringschätzung des Volkes fest, so daß er Luther unterstellen kann, er habe mit seiner Bibelübersetzung dem Volk nur schmeicheln wollen, ohne bei ihm auf wirkliches Verständnis gerechnet zu haben; andererseits aber regt sich bei ihm Sympathie mit dem Volk, weil es sich in Aufständen zugunsten der alten Kirche gegen die Reformation erhoben hat. Hier kommt die grundsätzliche Verurteilung revolutionärer Volksbewegungen ins Wanken.

Die These Lingards von der Identität der Interessen von katholischer Kirche und Volk, deutlicher noch in seiner englischen Geschichte des Mittel-

29 Die 1676 erschienene französische Übersetzung von Sanders (Coloniae Agrippinae 1585) bildete den Anlaß für Burnets Reformationsgeschichte.

alters herausgearbeitet, wird zum Ausgangspunkt für die erste Reformationsdeutung im Namen des vierten Standes durch William Cobbett.³⁰ Dadurch erklärt sich die bemerkenswerte Tatsache, daß Cochläus und Sanders in die politische Agitation des 19. Jh. Eingang gefunden haben. Denn um journalistische popularisierte Geschichte im Dienste der politischen Agitation handelt es sich hier, wie auch die Veröffentlichung in billigen Fortsetzungsnummern zeigt. Charakteristisch für Cobbetts Reformationsdeutung ist die Verbindung von antiliberaler und antievangelikaler Tendenz.

In der politischen Aktionsgemeinschaft von drittem und viertem Stand beginnen in den 20er Jahren Risse erkennbar zu werden. Während Cobbett in der Frage der Wahlrechtsreform und — hier zwar aufgeklärter als das Volk, zu dessen Sprecher er sich macht — auch in der Frage der Katholikenemanzipation noch mit dem liberalen Bürgertum zusammengeht, scheiden sich die Wege am Armenrecht, das die liberalen Reformer im Sinne des Utilitarismus und Malthusianismus reformieren wollen, Cobbett aber in seiner bisherigen Form als letzten Rest patriarchalischer Sozialfürsorge erhalten will. Dieser sozialpolitische Gegensatz ist bestimmend für Cobbetts Reformationsdeutung.³¹ In der Tradition des englischen Radikalismus versteht Cobbett seine politischen und sozialen Forderungen als Wiederherstellung alter Rechte, — das allgemeine Wahlrecht z. B. als eines der angestammten Freiheitsrechte der Angelsachsen. Ebenso begründet er den Anspruch der Armen auf die herkömmliche Form der Unterstützung als ein unveräußerliches Recht, das ihnen auf Grund ihres ursprünglichen Miteigentums am Volksboden zusteht. In der Sozialpolitik der liberalen Reformer in England sieht er ebenso wie in der Französischen Revolution bürgerliches Klasseninteresse am Werk. Er selbst glaubt, dem Doppelsinn des Wortes *people* entsprechend, jedoch nicht nur das Klasseninteresse der Unterschichten, sondern das Interesse des Volksganzen zu vertreten. So übernimmt er Burkes Deutung der Revolution als

30 William COBBETT: A history of the Protestant »reformation« in England and Irland: showing how that event has impoverished and degraded the main body of the people in those countris ... LO 1824-1826. Dieses Werk fand zahlreiche Erwiderungen, auf die hier nur hingewiesen werden kann.

31 Dies betont schon Mark HOVELL: The Chartist movement. 3. Aufl. Manchester 1966, 82. Zu Cobbett außerdem Hans LANGE: William Cobbett: Leben und Wirken des englischen politischen Reformers und Schriftstellers. Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik 6 (1958), 117-180. 229-271.

bürgerliche Usurpation. Bei einem Aufenthalt in Frankreich 1792, unmittelbar vor Einziehung des Klosterguts, hat er sich noch von dessen sozialer Funktion überzeugen können und findet diese Überzeugung durch den Widerstand des spanischen Volkes gegen die von den utilitaristischen Reformern befürwortete Aufhebung der Klöster bestätigt. Im Anschluß an Lingard überträgt er nun diese Deutung der Revolution und der liberalen Reform auf die Reformation. Da die englische Reformation den Landbesitz der Klöster, in dem sich das Miteigentum des Volkes am Boden institutionell realisierte, seinem Zweck entfremdet hat, um ihn an Privateigentümer zu verschleiern, erklärt er sie zu einem Rechtsbruch, einem Verstoß gegen die Magna Charta, und Heinrich VIII. zu einem Tyrannen wie Robespierre, gegen den die Besten des Landes Widerstand geleistet haben. So vereinigt sich bei Cobbett der aristokratische Mediävismus der kontinentalen Restauration mit dem demokratischen Angelsachsenmythos des englischen Radikalismus. Die Reformation wird als Ursache der sozialen Krise der Gegenwart gedeutet.

Dieser Ansatz, der sich über Lingard von Burke herleiten läßt, wendet sich nun bei Cobbett gegen Burke selbst. Cobbett rückt nämlich den Adel als Reformationsgewinnler ebenso in Gegensatz zum Volk wie das Bürgertum als Revolutions- und Reformgewinnler. Er lehnt nicht nur Französische und puritanische Revolution, sondern auch Reformation und Glorreiche Revolution ab, verurteilt also mit dem liberalen zugleich das whiggistische Geschichtsbild, das er als Geschichtslegende zur Tarnung materieller Interessen anprangert. In unmittelbarer Auseinandersetzung mit Villers-Mill wird der Stammbaum der emanzipatorischen Revolutionen zu einem Stammbaum der Usurpationen, die liberale Geschichte der bürgerlichen Freiheit zu einer Geschichte der Entrechtung des Volkes umgedeutet. Die herkömmlichen positiven Bezeichnungen für diese Ereignisse kann Cobbett nur noch apostrophiert verwenden. Von Villers' Aufstellung protestantischer Kulturleistungen will er für England nur den Kommerzialismus gelten lassen, an dessen Unwert er keinen Zweifel hat. Die geplante Reform des Armenrechts erscheint ihm, da sie von dem Wunsch bestimmt ist, sich der letzten auf dem Grundbesitz lastenden sozialen Verbindlichkeit zu entledigen, als Vollendung der Entrechtung des Volkes, die mit der Reformation begonnen hat.

Die antievangelikale Tendenz Cobbetts erklärt nun die Wendung seiner zunächst nur auf die besonderen englischen Verhältnisse bezogenen Reformationskritik gegen Luther, obwohl er auch schon Heinrichs VIII. materielle

Interessen in Parallele zu denen Friedrichs des Weisen sieht. Daß Cobbett Wilberforce haßt wie sonst kaum jemand, ist in dem Widerstand der Evangelikalen gegen die Katholikenemanzipation und ihrer Unterstützung der Regierung bei dem Verbot gewerkschaftlicher Zusammenschlüsse und Streiks begründet. Wenn er sich trotz seines vordringlichen Interesses für die soziale Frage auch für die Emanzipation der Katholiken einsetzt, ergibt sich das aus der Verbindung der beiden Probleme in Irland. Irland, wo einer besitzenden protestantischen Oberschicht eine besitzlose katholische Bevölkerung gegenübersteht, wird für Cobbett zum Modellfall einer sozialen Entrechtung, die mit religiöser Entrechtung zusammengeht. Hier läßt sich die Reformation als soziale Usurpation noch in der Gegenwart studieren. Er sieht in der anti-katholischen Propaganda der evangelikalen Society for Promoting Christian Knowledge, die den Anlaß für seine Reformationsgeschichte bot, nichts weiter als den Versuch, den bestehenden Zustand zu verewigen. Der Protestantismus wird als Ideologie verstanden, die der Aufrechterhaltung von Herrschaftsverhältnissen dient. Da Cobbetts Kritik am Anglikanismus auf den Evangelikalismus gemünzt ist, übernimmt er die evangelikale Gleichsetzung von anglikanischer und lutherischer Reformation. Er schließt sich deshalb der katholischen Kritik an Luther in ihrer ganzen Schärfe an, ohne selbst Katholik zu sein. Er versteht sich vielmehr als Christ genauso über den Konfessionen wie als Politiker über den Parteien. Im Malthusianismus als Rezept für die Lösung der sozialen Frage glaubt er, da Thomas Robert Malthus als anglikanischer Geistlicher ordiniert war, den wahren Charakter des Protestantismus als Verkehrung des Christentums in sein Gegenteil zu erkennen. Indem er die anglikanische Reformation mit der lutherischen gleichsetzt, gewinnt er nun aber auch die Möglichkeit, die Reformation von einem Standpunkt aus anzugreifen, der für sein ganzes Denken entscheidend ist: dem Patriotismus des *true-born Englishman* bzw. einer vulgären Xenophobie, die am krassesten in seinem Antisemitismus zum Ausdruck kommt. In der Genese des völkischen Syndroms fungiert er als Bindeglied zwischen Burke und Carlyle. Letztlich ist er der Meinung, daß England, wenn nur die Ausländer nicht wären, immer noch das glückliche Land des Angelsachsenmythos sein könnte. Auch die Reformation deutet er als Machenschaft landfremder Elemente und steht nicht an, Luther, Zwingli, Calvin und die übrigen Reformatoren, die sich in nichts als der Nutzlosigkeit guter Werke einig gewesen seien und diese Lehre durch ihr Leben bezeugt hätten, in markiger Sprache

als kriminell zu bezeichnen. Man muß Cobbett zugute halten, daß er durch den nationalistischen Ton der Liberalen, die die Reformation als Befreiung von fremder Unterjochung feierten, provoziert war.

In der antiliberalen und antievangelikalen Tendenz, dem Nationalismus und der Beeinflussung durch Burke und die französischen Theokraten ergibt sich eine eigenartige Gemeinsamkeit zwischen Cobbett und der Oxford-Bewegung, — eigenartig im Hinblick auf die sonstigen grundlegenden Unterschiede: Hier demokratischer Radikalismus, dort aristokratischer Konservatismus; hier aufgeklärt-deistisches, dort romantisch-mystisches Christentum. Benjamin Disraeli, der in seinem politischen Roman »Sybil« (3 Bde. LO 1845) Cobbetts Reformationsdeutung nahezu wörtlich übernimmt, hat diese Gemeinsamkeit genutzt, um sie zu einem Element der Ideologie der konservativen Volkspartei zu machen. — Wenn in dieser Darstellung, die ohnehin nur die Hauptlinien der Entwicklung verfolgt, die Reformationsdeutung der Oxford-Bewegung besonders summarisch abgehandelt wird, so deshalb, weil sich jede Geschichte der Bewegung mit ihrem Verhältnis zur Reformation auseinandersetzen muß und in Yngve Brilioths vom Standpunkt des schwedischen Luthertums aus geschriebenem Buch gerade auch ihr Verhältnis zu Luther untersucht ist.³² Neue Einsichten könnten hier nur noch Detailstudien versprechen, die nicht von der Bewegung im Ganzen, sondern von ihren einzelnen Vertretern ausgehen, was aber den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde.

Im politischen Zusammenhang gesehen ist die Oxford-Bewegung als Reaktion auf das liberale Reformwerk zu verstehen. Die Aufhebung der diskriminierenden Gesetzgebung gegen die Dissenter (1828) und die Katholiken (1829) befähigt Nichtanglikaner, indem sie ihnen den Zugang zum Parlament eröffnet, zur Mitbestimmung über die Staatskirche. Die Parlamentsreform von 1832 beteiligt das Bürgertum, in dem der Dissent seine größte Anhängerschaft hat, an der Macht und läßt damit auch die noch bestehende ständische Schranke fallen. Das Recht der Krone zur Besetzung der kirchlichen Führungsstellen erscheint in einem anderen Licht, als es nach fast 50jähriger Herrschaft der Tories nun von den Whigs ausgeübt wird. Entsprechend der alten Verbindung staatlicher und kirchlicher Reformbestrebungen wird die Kirchenreform als notwendige Folge der Parlamentsreform

32 Yngve BRILIOTH: The Anglican revival. LO 1925.

erwartet. Sie beginnt 1833 in Irland und setzt sich 1835 in England mit der Ecclesiastical Commission fort. Daß die vorsichtigen staatlichen Eingriffe in Struktur und Finanz der anglikanischen Kirche in Irland ausreichen, um die Kirche im Ganzen gefährdet erscheinen zu lassen, wird nur verständlich, wenn man die sehr viel weiter gehenden Forderungen der radikalen Reformer berücksichtigt. Man glaubt, nur den Anfängen zu wehren. Die liberalen Ideologen bekämpfen das kirchliche System als Bollwerk des staatlichen. Sie streben eine Reduzierung des Status der anglikanischen Kirche auf den eines Vereins an, der sich auf freiwillige Mitgliedschaft, das Prinzip des *Voluntaryism*, gründet und in marktwirtschaftlicher Weise das Angebot an kirchlicher Versorgung nach der Nachfrage reguliert. Auf dieser Basis soll auch die Gleichstellung der Konfessionen verwirklicht werden. Dieses Programm wird im Anschluß an die Reformagitation der radikalen Dissenter des 18. Jh. als Fortsetzung der im 16. Jh. steckengebliebenen Reformation, als neue Reformation also, deklariert. Angesichts dieser Bedrohung geht es den Oxfordern darum, die Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat zu begründen und die bisher durch staatliche Privilegierung garantierte Sonderstellung gegenüber den anderen Konfessionen theologisch abzusichern. Die Lösung wird im Prinzip der apostolischen Sukzession gefunden, das in Analogie zum dynastischen Legitimitätsprinzip der Restauration verwendet wird. Da die Kirche, vertreten durch die Bischöfe als Nachfolger der Apostel, auf göttlicher Stiftung und nicht auf staatlicher Einsetzung beruht, braucht sie sich dem Staat nicht bedingungslos zu unterwerfen. Da nur die Kirche, die sich durch das Bischofsamt in apostolischer Nachfolge erhalten hat, zur Spendung der Sakramente legitimiert ist, kann von einer Gleichstellung der anglikanischen Kirche mit protestantischen Konfessionen, die das Bischofsamt aufgegeben haben, gar nicht die Rede sein. Damit rückt im Verständnis der Oxforder der Episkopalismus an die erste Stelle unter den konstitutiven Merkmalen des Anglikanismus. In diesem Sinne wird die Eigenständigkeit der englischen Reformation betont. Im Anschluß an Burke wird die englische Reformation als traditionalistische Reform verstanden, die lutherische und calvinistische aber als Revolution, weil darin die apostolische Sukzession aufgegeben worden ist.

Der Wendung gegen den liberalen Kirchenbegriff entspricht die gegen die Anmaßung der Vernunft in Glaubensfragen. In der Ablehnung des *private judgment* sind sich die Oxforder durchaus einig mit den französischen Theo-

kraten, und es fehlt in ihren Traktaten keineswegs an warnenden Hinweisen auf die politischen Konsequenzen dieses Prinzips. Hier wird die Verwurzelung der Bewegung in der Reaktion auf die Französische Revolution besonders deutlich. Die Bindung der anglikanischen Reformation an den Konsensus der ersten vier Jahrhunderte, im 18. Jh. selbst von einem Torybischof wie Hurd aufgegeben, wird als Schutzwall gegen den revolutionären Rationalismus und Individualismus neu entdeckt. Auch in dieser Beziehung grenzt man nun die englische Reformation von der kontinentalen ab. Wenn sich Luther gegen den Papst auf die Bibel in der Auslegung seiner Individualvernunft statt auf die katholische Lehrtradition berufen hat, so ist er nur durch die eigene Inkonsistenz, die nun positiv gewertet wird, vor den Folgen seines rationalistischen und individualistischen Prinzips bewahrt geblieben. Daß dieses Prinzip gleichwohl fundamental für das Luthertum ist, zeigt sich den Oxfordern an der zeitgenössischen deutschen lutherischen Theologie, die sie nur mit frommem Abscheu zur Kenntnis nehmen. Von der Neologie, der »German rationalizing school«, werden Rückschlüsse auf Luther gezogen. Die theologische Entwicklung des Luthertums bestätigt die Verderblichkeit des Verzichts auf das bischöfliche Lehramt, der die Zersetzung des Kirchenglaubens durch die Universitätstheologie ermöglicht hat.³³

Die Vorbehalte gegen den *rationalism* Luthers sind jedoch noch anderer Art. Unter dem Einfluß des Pietismus, der romanischen Dichtung und François René de Chateaubriands »Génie du christianisme« mit seiner Betonung des Mystischen im Christentum wendet man sich grundsätzlich gegen dogmatische Systeme, wobei auch Burkes Ablehnung doktrinären Prinzipien Denkens nachwirken mag. *System* wird zu einem pejorativen Ausdruck, der die rationalistische Einengung der mystischen Fülle der katholischen Wahrheit bezeichnet. Die lutherische Theologie im Ganzen fällt der Aburteilung als System anheim. Und selbst Luthers Abendmahlslehre, deren katholischer Charakter im Unterschied zur anglikanischen Tradition nun zum erstenmal auf Verständnis stößt, kann doch als dogmatische Präzisierung keine Anerken-

33 Diese Ansicht zuerst bei Hugh James Rose in *The state of the Protestant religion in Germany*. Cambridge 1825. Ihr widerspricht Edward Bouverie Pusey in *A historical enquiry into the probable causes of the rationalist character lately predominant in the theology of Germany*. LO 1828. Trotzdem setzt sie sich fest, vgl. Edward Henry Dewar: *German Protestantism, and the right of private judgment in the interpretation of Holy Scripture*. Oxford 1844.

nung finden. Ja, ein Richard Hurrell Froude geht, übrigens in Anlehnung an Joseph Marie de Maistre, so weit, Luther für die tridentinische Fixierung des römischen Katholizismus verantwortlich zu machen, der durch ihn in Zugzwang geraten sei. Während Luthertum und Calvinismus, wie man schon an ihrem Namen erkennen will, Vereinseitigungen des Christentums gemäß den Beschränkungen der Individualvernunft ihrer Gründer darstellen, hat sich die anglikanische Kirche die vortridentinische Katholizität gewahrt, da sich ihre Reformation so allmählich und unter Beteiligung so vieler vollzogen hat, daß sie nicht menschlichen, sondern göttlichen Stempel trägt. Mit der dogmatischen Systematisierung und dem Verzicht auf die apostolische Sukzession hat sich Luther aus der katholischen Tradition gelöst.

»Thereby, and through the abolition of Episcopacy, the Lutheran became a new Church, built, indeed, in great part, of the old materials, but still upon a new model, and with untempered mortar. Its connection with the primitive Church, and so its own stability also, was loosened. It was a particular Church, and erected on a narrower platform, than the Church Catholic.«³⁴

Außer von dem Kampf gegen den Liberalismus ist die Oxforder Bewegung von der Auseinandersetzung mit dem Evangelikalismus bestimmt. Insofern führt sie den Höhepunkt des schon lange andauernden inneranglikanischen Parteienstreits herauf. Dabei gibt es zwischen den Gegnern durchaus auch Gemeinsamkeiten. Sie sind sich in der Kritik der die Revolution vorbereitenden Aufklärung verbunden und kehren sich beide unter Berufung auf den Geist der Liturgie von der Theologie des Rationalismus ab. Die alte rationalistische hochkirchliche Richtung, die *high and dry school*, rückt in die Mitte, wo sie zwischen den beiden Gegnern zerrieben wird. Der Streitpunkt sind die dogmatischen Artikel, die eigentliche Verankerung der reformatorischen Theologie im Anglikanismus. Wie sehr auch hier das Revolutions-trauma wirksam ist, ist daran erkennbar, daß sich der Antinomismus-Vorwurf mit ermüdender Monotonie wiederholt. Nur John Henry Newman setzt sich in den »Lectures on justification« (LO 1838) auf gehobenem theologischem Niveau mit Luther auseinander, wobei es ihm im Hinblick auf die

34 Tracts for the times 69 (LO; Oxford 1836), 107. Die Froudestelle in *Remains of the late Richard Hurrell FROUDE*/ hrsg. von John Henry Newman und John Keble. Bd. 1 I. LO 1838, 307: »So much for the Council of Trent, for which Christendom has to thank Luther and the Reformers.«

Autorität der Kirchenväter für den Traktarianismus insbesondere darum geht, Luther von Augustin abzusezen.

Der Streit um die Rechtfertigungslehre ist im Zusammenhang mit dem Sakramentalismus der Oxforder zu sehen, der in Verbindung mit dem Episkopalismus den Kern ihres kirchlichen Selbstverständnisses bildet. Es geht um das Verhältnis des rechtfertigenden Glaubens zum Taufsakrament. Deshalb konzentriert sich die Auseinandersetzung zwischen Oxfordern und Evangelikalen auf eine Taufkontroverse. Die Oxforder sehen in der Erweckungstheologie der Evangelikalen eine Abwertung des objektiven sakramentalen Elements zugunsten des subjektiven psychologischen und spüren eine geheime Verwandtschaft zwischen dem evangelikalen Individualismus und dem liberalen Kirchenbegriff, wie denn Evangelikale wie Lord Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, eben im Bewußtsein ihrer unmittelbaren Gottesbeziehung, durchaus antiklerikal eingestellt waren.

Um die Schwierigkeiten, die die dogmatischen Artikel ihrer Deutung des Anglikanismus entgegensetzen, auszuräumen, nehmen die Oxforder ihre Zuflucht zu der Theorie einer »foreign party«, die zwar nicht wie bei Cobbett die ganze englische Reformation gemacht, sie aber verfälscht hat. Der Protestantismus ist nach anglokatholischem Verständnis eine Überlagerung des Anglikanismus, die wieder entfernt werden muß. In diesem Sinne greifen nun die Reformgegner die ganz anders gemeinte Forderung der Reformanhänger nach einer neuen Reformation auf. Sie soll die Aufgabe haben, die anglikanische Kirche nicht nur von der Unterwerfung unter den Staat, dem Erastianismus, und der rationalistischen Theologie, dem Latitudinarismus, zu befreien, sondern sie vollends zu rekatholisieren, — »to deprotestantize the Church of England«, wie die Formel lautet. Das bedeutet auch, daß man den Einfluß Luthers soweit wie möglich wieder tilgen will.

Die Kritik an der mangelnden dogmatischen Bindung der deutschen Universitäten gehört in den Zusammenhang der Kontroverse um die Zulassung der Dissenter zum Studium in Oxford und Cambridge. Sie wird daher nicht nur von den Oxfordern, sondern auch in Cambridge, und zwar von dem *Christian Advocate* George Pearson vorgetragen, der Luther durchaus als »the champion of our faith« betrachtet. Als Reaktion auf seine Ausführungen kommt es zu dem ungewöhnlichen Lutherexkurs in Sir William Hamiltons Aufsatz »On the right of dissenters to admission into the English universities« im liberalen *Edinburgh Review* (1834). Um das konservative Argument

zu entkräften, daß erst das Fehlen einer dogmatischen Festlegung der deutschen Universitäten die Heterodoxie der deutschen evangelischen Theologie hervorgerufen habe, bemüht sich Hamilton nämlich um den Nachweis, daß schon Luther selbst diese oder ähnliche Ansichten vertreten habe. »There is hardly an obnoxious doctrine to be found among the modern Lutherans, which has not its warrant and example in the writings of Luther himself.«³⁵ Er veranstaltet deshalb eine Blütenlese von Ansichten Luthers, die geeignet sind, bei seinen orthodoxen Gegnern Anstoß zu erregen, — darunter der Gedanke, daß Gott auch der Urheber des Bösen sei, die Ratschläge in der Sache der Doppelehe des Landgrafen von Hessen und die Bibelkritik. Er verteidigt zwar Luther gegen den Vorwurf des *rationalism*, jedoch nur um seinen Unfehlbarkeitsanspruch anzuprangern, der im Gegensatz zu der im Anschluß an Bossuet behaupteten Widersprüchlichkeit steht.

In der Reaktion auf das utilitaristische Kirchenreformprogramm gewinnt selbst der schottische Calvinismus ein Verhältnis zu Burke und entwickelt eine konservative Reformationsdeutung, obwohl die Rückzugslinien im Calvinismus natürlich nicht so weit zurückverlegt werden können wie im Anglikanismus. Thomas Chalmers setzt sich in den 1838 mit großem Erfolg in London gehaltenen »Lectures on the establishment and extension of national churches« mit dem Anspruch der liberalen Reformer auseinander, nur eine neue Reformation durchführen zu wollen. Auch Chalmers sieht nun in den überkommenen kirchlichen Institutionen ein wertvolles Vermächtnis, ohne sich darüber zu erklären, ob sie menschlichen oder göttlichen Ursprungs sind. Der kirchliche Apparat gilt ihm als eine ebenso notwendige Voraussetzung für die Wirkung des Heiligen Geistes wie das ägyptische Bewässerungssystem für die Wirkung des Nilwassers. In der Einsicht, daß der Apparat nicht von der Verderbnis der Lehre, zu deren Verbreitung er dient, betroffen war, haben ihn die Reformatoren beibehalten, während ihn die Reformer der Gegenwart abschaffen wollen. Chalmers lehnt deshalb die Bezeichnung der geplanten utilitaristischen Reform als neue Reformation als Mißbrauch eines ehrwürdigen Wortes ab und hält vielmehr den Vergleich mit einem Maschinensturm für angemessen. Er bedient sich der inzwischen konventionellen Unterscheidung Burkes zwischen Reform und Revolution, um die Re-

35 William HAMILTON: Discussions on philosophy and literature, education and university reform. 2. Aufl. LO 1853, 505.

formation zur Reform, die beabsichtigte Kirchenreform aber zu Revolution zu erklären.

Als neues Moment kommt bei Chalmers ins Spiel, daß das liberale Bürgertum, nachdem seine politische Emanzipation erreicht ist, angesichts der Bedrohung durch den Chartismus selbst konservativ wird. An dem Ernst dieser Bedrohung konnte er auf Grund seiner Erfahrungen als Seelsorger in den Elendsvierteln von Glasgow keinen Zweifel haben. Chalmers macht sich diese Bewußtseinsveränderung zunutze, um für den Fortbestand des staatskirchlichen Systems einzutreten. Die Kirche dient zwar in erster Linie jenseitigen Zielen, hat aber auch Nebenwirkungen im Diesseits, wie es Burke mit dem Aphorismus formuliert hat, daß eine christliche Volkserziehung die billigste Verteidigung des Gemeinwesens ist. Deshalb besteht ein legitimes Interesse des Staates an Kirche und Kirchenreform, wobei er allerdings — so weit bleibt Chalmers dem liberalen Denken treu — an die Übereinstimmung mit der öffentlichen Meinung gebunden ist. In jeder Kirchenreform verbinden sich durchaus zu Recht religiöse und politische Motive. Das gilt auch für die Reformation. Friedrich der Weise hat sich als Christ und als Patriot Luther angeschlossen, weil er nicht nur von der Wahrheit seiner Lehre, sondern auch von ihrer segensreichen Wirkung auf Moral, Intelligenz und Fleiß seiner Untertanen überzeugt war. Die lutherische Reformation ist insofern für Chalmers geradezu idealtypisch, während er in der anglikanischen, der er als schottischer Calvinist kritisch gegenübersteht, störende Beimischungen in Gestalt der persönlichen Motive Heinrichs VIII. beanstandet.

Die gleiche Veränderung im politischen Bewußtsein des Bürgertums, die sich bei Chalmers zeigt, läßt sich in der Spiegelung in der Reformationsgeschichte auch bei Henry Hallam beobachten, der in seiner »Introduction to the Literature of Europe« (4 Bde. P 1837-1839) eine Geistesgeschichte der Renaissance gibt. Als politische Aufgabe stellt sich nun heraus, das demokratische Element, dessen Unterstützung man für die Parlamentsreform herangezogen hat, in Schranken zu halten, je mehr erkennbar wird, daß die politische Reform die soziale Krise in keiner Weise gelöst hat. Allerdings wirkt bei Hallam außerdem auch die patrizische Haltung der Whigs des 18. Jh. nach. Er erkennt zwar an, daß die öffentliche Meinung die treibende Kraft des Fortschritts ist, sieht in ihr aber nur die Meinung einer gebildeten Elite. Um ihre Ziele gegen den Widerstand der bestehenden Gewalten durchzusetzen, ist die Elite auf die Unterstützung des Volkes angewiesen, dessen

Argument die Gewalt ist. Die eigentliche Kunst des politischen Reformers besteht darin, mit der Drohung der Gewalt auszukommen und das Volk, nachdem die Reform durchgeführt ist, wieder in die gewohnte Botmäßigkeit zu bringen. Hallams religiöse Einstellung ist ebenfalls noch vom anglikanischen Arminianismus des 18. Jh. und dem klassizistischen Ideal der Mäßigung bestimmt, während er sich in seinem aufgeklärten humanistischen Kulturbewußtsein mit Roscoe berührt.

Hallam konstatiert die Parallele zwischen dem Zeitalter der Reformation und der eigenen Zeit mit der Sachlichkeit der Historikers, *sine ira et studio*, so daß sie nun als gewissermaßen offiziell sanktioniert gelten kann.

»We cannot give any attention to the story of the Reformation, without being struck by the extraordinary analogy it bears to that of the last fifty years. He who would study the spirit of this mighty age may see it reflected as in a mirror from the days of Luther and Erasmus.«

Während sich die Entwicklung der Menschheit, so heißt es weiter, sonst nur auf Grund der Einwirkung äußerer Umstände über Jahrhunderte hinweg nach dem Gesetz der »secular variation« vollziehe, gebe es als Ausnahmen Zeiten revolutionärer Veränderung wie das Zeitalter der Ausbreitung des Christentums und des Islam, die Reformation und die gegenwärtige Epoche. Typisch für diese Zeiten seien die Verachtung für das Herkommen, das Vertrauen auf die Macht der Vernunft und der Fortschrittsglaube. Die Verschiedenheit der Ziele und die Bedenklichkeit der Mittel ließen dabei auch anfängliche Reformanhänger später oft lieber wieder ganz auf die alte Linie einschwenken.

»Hence we may pronounce with certainty what Luther, Hutten, Carlostadt, what again More, Erasmus, Melancthon, Cassander, would have been in the nineteenth century, and what our own contemporaries would have been in their times.«³⁶

Die Ereignisse beider Epochen sind so sehr durch die öffentliche Meinung bedingt, daß die historische Persönlichkeit dabei nur eine untergeordnete Rolle spielt. Die Gravamina der deutschen Nation sind die eigentliche Ursache der Reformation, während Luthers Ablasskritik nur den Anlaß geliefert hat. Darin liegt die Antwort auf Roscoes Frage, wie es möglich war, daß Luther die Unterstützung der Humanisten und des Volkes gefunden hat.

36 Henry HALLAM: Introduction to the literature of Europe. Bd. I. LO 1864, 365 f.

Denn Luthers theologische Anliegen befinden sich völlig außerhalb der Zielsetzung der öffentlichen Meinung. Insofern verbinden sich auch in der Reformation durchaus heterogene Motive, deren Scheidung die Aufgabe des Historikers ist. Hallam, obwohl politisch liberal, wendet sich als Historiker gegen die liberale Legende von Luther als dem Vorkämpfer für religiöse und politische Freiheit. Er betont, daß für Luther die ganze Reformation in der Konsequenz seiner Theologie liegt, völlig unabhängig von der Kritik an den Mißbräuchen der spätmittelalterlichen Kirche. Er selbst bejaht aber die Reformation nur aus den Motiven, die die Humanisten zur Beteiligung daran veranlaßt haben, während er die Theologie Luthers, die er in ihrer Darstellung bei Bossuet zur Kenntnis nimmt, nach arminianisch-anglikanischer Tradition als unmoralisch und paradox ablehnt. Er bedauert, daß die Reformation — dadurch, daß sie die Theologie erneut in den Vordergrund gerückt hat — zu einer Vernachlässigung der übrigen Wissenschaften und damit zu einer Verlangsamung des geistigen Fortschritts geführt hat. Doch gerade weil Luthers Anliegen ausschließlich theologischer Art gewesen sind, kann er ihn von der Schuld an den politischen Verwicklungen der Reformation freisprechen. Der Bauernkrieg, dessen Fanatismus seine Rechtfertigungslehre allenfalls geschürt haben mag, kann nur insofern auf die Reformation zurückgeführt werden, als sie mit der Einschränkung der geistlichen Gerichtsbarkeit zu einer Verminderung der Rechtspflege beigetragen und mit dem Bildersturm das Volk an Gewaltausübung gewöhnt hat. Sonst aber ist es den Reformatoren gelungen, das Volk zwar für sich zu gewinnen, ohne aber dessen Gewalttätigkeit zu entfesseln. Auch die dogmatische Verfestigung des Luther­tums, die unter dem Stichwort der Intoleranz Luthers vor 1832 in der liberalen Kritik verurteilt worden war, wird nun als politische Notwendigkeit gerechtfertigt, weil nur dadurch die demokratische Anarchie verhindert worden sei, die sonst die Reformation im Ganzen zum Scheitern gebracht hätte.

Bei der historischen Sonderung der politischen und religiösen Motive der Reformation wird es nun für Hallam möglich, mit einer positiven politischen Wertung der Reformation nach whiggistisch-liberaler Tradition das negative Lutherbild Bossuets zu verbinden. Zwar will er zwischen dem Menschen und dem Schriftsteller unterscheiden, vermag aber doch die Grenzen nicht klar zu ziehen, da er die Stiltzüge des Schriftstellers zugleich als Charakterzüge des Menschen deutet. »*Bellowing in false Latin*« als Charakteristik von lateinischen Schriften Luthers ist mehr als nur Stilkritik.

Die Krise des Liberalismus, die sich bei Chalmers und Hallam abzeichnet, wird zur Sternstunde des Idealismus, dessen Vertreter bis dahin in England die Rolle von deutschtümelnden Außenseitern spielen. Da sich dieses Denken in enger Verbindung mit dem Burkeschen Konservatismus entfaltet, ergeben sich gewisse Berührungspunkte mit der Oxforder Bewegung, so etwa bei Robert Southey, der zu ihren Vätern gerechnet werden kann. Aber im Ganzen stehen die idealistischen Denker doch in einem sehr kritischen Verhältnis zum Traktarianismus, dem sie die Flucht vor der Gegenwart in die Vergangenheit und den sich in der Berufung auf das apostolische Zeitalter der Kirche verratenden Zweifel an dem immer gegebenen transzendentalen Erkenntnisvermögen des Menschen vorwerfen. Der Idealismus will die Aufklärung überwinden, nicht indem er wie die Oxforder und die Evangelikalen hinter die Aufklärung zurückgeht, sondern indem er über sie hinausgeht. Zwar wird die rationalistische Verstandestheologie abgelehnt, jedoch nur um die idealistische Vernunfttheologie an ihre Stelle zu setzen. Auch diese Richtung versieht sich mit ihrer eigenen Reformationsdeutung, und zwar schon bei ihrem Begründer Samuel Taylor Coleridge.

Vom jugendlichen Jakobiner hat sich Coleridge unter dem Eindruck des Umschlags der Revolution in die Militärdiktatur zum Revolutionsgegner gewandelt und zugleich vom Unitarier zum Anglikaner. Dem entspricht die Wendung vom extremen philosophischen Sensualismus Hartleys zum Idealismus Immanuel Kants. Gedanken Burkes und Kants verbinden sich in eigenartiger Weise in seiner Revolutionskritik. In den grundlegenden Aufsätzen in *The friend* (Penrith 1809/10) schließt er sich Burkes Theorie an, daß eine Staatsverfassung nicht nach abstrakten Prinzipien entworfen werden kann, sondern sich allein auf Grund von Erfahrung pragmatisch gestalten läßt.³⁷ Dieser Theorie unterlegt er nun aber die kantische Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand, *reason* und *understanding*. Zwar kann allein die Vernunft göttliches und natürliches Recht erkennen, seine Verwirklichung im positiven Recht aber muß sie dem Verstand überlassen. Der Fehler der Revolution besteht darin, daß sie diesen Unterschied übersehen hat. Von diesem Verständnis der Revolution aus geht Coleridge nun an die Deutung

37 Samuel Taylor COLERIDGE: *The friend*. 2 Bde. LO; Princeton 1969 (ders.: *Collected works*, 4). Dazu James D. BOULGER: *Coleridge as religious thinker*. New Haven 1961; John COLMER: *Coleridge: critic of society*. Oxford 1959.

der Reformation heran. Theologie und Kirchenverfassung stehen in demselben Verhältnis wie Naturrecht und Staatsverfassung. Die Theologie ist also Gegenstand der Vernunftkenntnis, die Kirchenverfassung Angelegenheit des Verstandes. Dem Theologen Luther gilt Coleridges uneingeschränkte Bewunderung, weil er der Verstandestheologie der Scholastik die Theologie der Vernunft entgegengesetzt hat, ähnlich wie er selbst es für seine Aufgabe gegenüber der Beweistheologie der Aufklärung hält. Daß die Kirchenverfassung vom Verstand geregelt werden muß, hat Luther jedoch erst im Verlauf der Reformation eingesehen. Vom Bauernkrieg und den Wiedertäufern führt eine Linie zur puritanischen und zur Französischen Revolution. Luthers Widerstand gegen die Radikalisierung der Reformation wird so zum entscheidenden Moment seiner Bewährung.

Die verstreuten Bemerkungen über Luther in Coleridges literarischer Hinterlassenschaft lassen sich zumeist auf den Grundgedanken beziehen, daß Luther in der Reformation die Vernunft im Unterschied zum Verstand als theologisches Erkenntnisvermögen wieder in ihre Rechte eingesetzt hat.³⁸ Um diesen Gedanken durchführen zu können, muß Coleridge allerdings zwischen Luthers Theorie und Praxis unterscheiden. In der Theorie hat Luther mit der Philosophie der Scholastik grundsätzlich jede Philosophie abgelehnt. In der Praxis, so etwa in seiner Verehrung für Hugo von St. Viktor, hat er jedoch eine Vorliebe für den Platonismus zu erkennen gegeben. Coleridge unterstellt Luther die Prämisse seiner eigenen platonisierenden Theologie, daß die Vernunft den vom Sündenfall unberührten, Gott ebenbildlichen Rest im Menschen darstellt, in deren Korrespondenz mit der Offenbarung es erst zur Gotteserkenntnis kommt. Luthers oft beanstandete Kritik am Jakobusbrief erfährt in dieser wechselseitigen Bezogenheit ihre Rechtfertigung. Er hat damit hinsichtlich der Frage der Inspiriertheit der Bibel schon das Kriterium des »what finds me« vertreten, mit dem Coleridge dem evangelikalen Biblizismus entgegentritt und auf dem die Immunität seiner Schule gegenüber der naturwissenschaftlichen und historisch-philologischen Bibelkritik beruht. Daß Coleridge Luthers Bedenken gegenüber der Apokalypse zurückweist, ist bezeichnend für die Subjektivität dieses Kriteriums. Auch in der Willensfrage gibt Coleridge Luther gegenüber Erasmus recht, wenngleich er hier erst bei Kant die wirkliche Lösung gefunden sieht. Das

38 Samuel Taylor COLERIDGE: Notes on Luther's table talk. In: The literary remains of Samuel Taylor Coleridge/ hrsg. von Henry Nelson Coleridge. Bd. 4. LO 1839, 1-65.

höchste Lob, das er Luther zollt, besteht wohl darin, daß er ihn zu dem Theologen mit der größten geistigen Verwandtschaft mit Paulus in der Geschichte der Kirche erklärt.

Obwohl sich Coleridge hinsichtlich der Kirchenverfassung an die traditionalistische Theorie Burkes anschließt, ist er keineswegs starr auf die traditionelle kirchliche Ordnung festgelegt, wie es bei den Oxfordern der Fall ist. Das idealistische Denken führt ihn vielmehr gerade zu einer Betonung der evolutionären Seite der Theorie Burkes. Zwar erkennt er die Ehrwürdigkeit traditioneller Institutionen an, jedoch nur, weil sich in ihnen Ideen verkörpern. Deshalb muß sich jede Institution die Frage gefallen lassen, ob sie der Idee, die ihr zugrunde liegt, wirklich noch entspricht. Insofern bleibt Coleridge seinen radikalen Anfängen durchaus treu. Göttlich sanktioniertes Beispiel für die Reform von Institutionen ist ihm die Ablösung des alten durch den neuen Bund, wobei die unwandelbaren Prinzipien der Vernunft erhalten, die speziell auf die Verhältnisse Israels zugeschnittenen Ordnungen des Verstandes jedoch verändert worden sind. Einziehung und Verschleuderung des Klostersguts in der englischen Reformation sind nur deshalb zu verurteilen, weil dabei mit der institutionellen Realisierung zugleich die Idee aufgegeben worden ist, ohne daß sie in anderer Form verwirklicht worden wäre. In der Idee des Kulturstaates, die Coleridge der Realität des liberalen »Nachtwächterstaates« entgegensetzt, ist enthalten, daß ein Teil des Volkseinkommens für die Volksbildung zur Verfügung steht. Heinrich VIII. hat sich eines Übergriffes darauf schuldig gemacht, der durch keinerlei Entschädigung ausgeglichen worden ist. Darauf führt Coleridge ähnlich wie Cobbett — nur eben nicht auf das Soziale, sondern auf das Kulturelle bezogen — die Krise der Gegenwart zum Teil zurück. In einer neuen Kirchenreform aber ist darauf zu achten, daß der noch verbleibende Rest des kirchlichen Eigentums wieder seiner idealen Bestimmung zugeführt wird. In dieser Hinsicht berühren sich Coleridges Reformvorstellungen mit denen mancher Chartisten, obwohl bei ihm die Bildung natürlich nicht säkularisiert gedacht ist. Während die Exzesse der kontinentalen Reformation auf Anmaßungen der Vernunft beruhen, erklären sich die englischen aus Anmaßungen des Verstandes.

Trotz der grundsätzlichen Verschiedenheit von Revolution und Reformation zieht Coleridge gewisse personelle Parallelen.³⁹ Er sieht eine Entsprechung

39 Coleridge: *The friend* I, 130-134.

zwischen den Dreigestirnen Voltaire - Rousseau - Robespierre und Erasmus - Luther - Munster, wobei er mit dem Namen Munster in einer für sein schöpferisches Gedächtnis typischen Leistung eine assoziative Verbindung von Müntzer und Münster als der Stadt der Wiedertäufer geschaffen hat. Die Parallele ist ein rhetorisches Bravourstück, eine Improvisation, zu deren wenn auch nur halbem Erfolg sich Coleridge selbst beglückwünscht, ohne den Anspruch auf tiefere Bedeutung dafür zu erheben. Für das Paar Voltaire - Erasmus wird das ausdrücklich zugegeben. Die Parallele Robespierre - Munster wird gar nicht ausgeführt, wie es dem skizzenhaften und fragmentarischen Charakter der Gedankenentwürfe Coleridges entspricht. So kommt dem Vergleich von Rousseau und Luther immer noch die größte Bedeutung zu. Coleridge sieht hier über die bei Voltaire und Erasmus postulierte Ähnlichkeit in der Wirkung hinaus eine Wesensverwandtschaft. Beide richten sich ausschließlich nach einem Ideal, das bei Rousseau allerdings nur subjektiv in der Vernunft gegeben ist, während es bei Luther objektiv in der Bibel vorliegt. Daß sich beide auch im Temperament gleichen, deutet Coleridge nur an, wobei an den psychopathologischen Bereich zu denken ist. Der Vergleich, der so Großes zu verheißen scheint, bleibt im Ganzen unbefriedigend, was sich im Jahre 1809 auch aus politischer Rücksichtnahme erklären mag; denn Coleridge hält es auch für ratsam, eine Stelle aus Luthers »An den christlichen Adel . . .« unübersetzt zu lassen, weil sie in der Sprache zu aufreizend sei und in der Tendenz der Ansicht von der Heiligkeit des Widerstandsrechtes zu nahe komme.

Anders als Burke unterscheidet Coleridge scharf zwischen den protestantischen Kirchen, zu denen er die anglikanische zählt, und der römisch-katholischen. Er hält an der Einheit von kontinentaler und englischer Reformation fest. In der späten Schrift »On the constitution of the church and state« (LO 1830), die im Zusammenhang mit der Agitation für die Katholikenemanzipation steht, erkennt er rückschauend die politische Tendenz der Verwischung des Unterschiedes zwischen Protestantismus und Katholizismus im Zeitalter der Französischen Revolution. Er sieht in diesem Vorgang die Reaktion der besitzenden Schichten auf die Bedrohung durch die soziale Revolution im Bunde mit dem Atheismus. Er verwahrt sich dagegen, weil nichts als Luthers Überzeugung, im Papst den Antichrist zu bekämpfen, die Reformation von dem Vorwurf des Schismas freisprechen könne. Damit tritt der Zusammenhang von Revolutionserfahrung und Reformationsdeutung und seine Rück-

wirkung auf das anglikanische Selbstverständnis wohl zum erstenmal in das historische Bewußtsein.⁴⁰

Die enge Verbindung Coleridges mit dem deutschen Geistesleben zeigt sich daran, daß er sich als erster in England die Bewunderung des Sturm und Drang für jene menschlichen Seiten Luthers zu eigen macht, die dem Pietismus peinlich gewesen waren. Daß Luther kein gentleman war, wird nun zum erstenmal ohne Mißbilligung und vielleicht sogar in dem anerkennenden Sinn einer Freiheit von gewissen gesellschaftlichen Beschränkungen festgestellt und Luthers Zeitgenossenschaft mit François Rabelais hervorgehoben. Auch für die historische Individualität des Lutherschen Stils bringt Coleridge das Verständnis des Kenners der älteren englischen Literatur mit, im Unterschied zur bisherigen Wertung am Stilideal des Klassizismus. Die Geisterfülle Luthers scheint Coleridge in der Gegenwart eine Entsprechung bei Edward Irving zu haben, der die chiliastischen Tendenzen der romantischen Erweckungsbewegung in England am spektakulärsten verkörperte. Als Charakterporträt Luthers ist der Essay in *The friend* über die Tintenfaßanekdote gedacht, der sich eng an eine deutsche Vorlage, Jonas Ludwig von Heß' »Durchflüge durch Deutschland, die Niederlande und Frankreich« anschließt. Darin wird besonderer Wert auf die heroischen Züge Luthers gelegt, so daß hier die Linie, die von Coleridge zu Carlyle führt, klar sichtbar wird.⁴¹

Zwischen ihnen steht der Deutsche Ludwig von Mühlenfels, der als Professor für deutsche und nordische Sprachen an dem von Utilitaristen und Dissentern gegründeten University College in London, der ersten nicht-kirchlichen Universität Englands, 1828 und 1830 Vorlesungen über Luther hielt. Von Mühlenfels, Schwager Friedrich Schleiermachers, Lützowscher Jäger und als Demagoge verfolgter Burschenschaftler, später noch dazu bestimmt, als Reichskommissar der Paulskirche den republikanischen Aufstand in Thüringen zu unterdrücken, hatte am Wartburgfest teilgenommen und verkündete nun in England die spezifisch deutsche, zugleich nationale und liberale Luther-

40 Samuel Taylor COLERIDGE: *On the constitution of the church and state*. 4. Aufl. LO 1852, 159: It (i. e. the twaddle of humid charity) was sanctioned, I mean, both in the pulpit and the senate by sundry dignitaries, whose horror of Jacobinism during the then panic of property led them to adopt the principles and language of Laud and his faction. And once more the Church of Rome, in contrast with Protestant dissenters, became »a right dear, though erring sister«.

41 Jonas Ludwig Hess: *Durchflüge durch Deutschland, die Niederlande und Frankreich*. Bd. 2. HH 1794, 146-169; Coleridge: *The friend* 1, 135-143.

deutung seiner Generation.⁴² Daß diese Vorlesungen unter Absehung von der Theologie ausschließlich von Luthers Bedeutung für die Geschichte des deutschen Volkes, seiner Sprache und Literatur handelten, galt den anglikanischen Gegnern der neuen Universität denn auch als Bestätigung des weltlichen Ungeistes dieser Gründung. Von Mühlenfels' Englisch liest sich stellenweise wie eine unfreiwillige Parodie des Stils der deutschen idealistischen Philosophen, unter deren Einfluß er steht. Luther rückt in eine Reihe mit Alexander, Caesar, Mohammed, Karl dem Großen und Gregor VII. als einer der Helden, in denen sich das Fortschreiten des Weltgeistes verkörpert. Aus der Tatsache, daß er auch Gregor VII. in diese Reihe einschließt, und der Art, wie er von dem Reich des Geistes spricht, läßt sich schließen, daß er wie die Jungdeutschen auch von den Gedanken des Saint-Simonismus berührt ist. Luther ist zugleich Sprachrohr der öffentlichen Meinung und Werkzeug der Vorsehung, steht also im Dienste der Weltvernunft sowohl in ihrer immanenten als auch in ihrer transzendenten Form. — Die hegelsche historische Dialektik führt von Mühlenfels nun aber zu einer relativierenden Betrachtungsweise der Reformation, die gerade auf evangelikaler Seite Entrüstung hervorrufen mußte. Katholizismus und Protestantismus erscheinen nämlich als These und Antithese, die einer Synthese warten. Das Mythologisch-Hierarchische, das im Katholizismus, und das Intellektuelle, das im Protestantismus das Übergewicht zu gewinnen droht, wird sich erst in der Verbindung gegenseitig die Waage halten.

Bei von Mühlenfels haben die Freiheitskriege die Revolution als Analogie zur Reformation aus dem Bewußtsein verdrängt, so daß er sich über die Versuche, die Reformation als Revolution zu diskreditieren, aufrichtig entrüsten kann. Das nationale Element überwiegt das liberale. Die Reformation wird in erster Linie als Abschüttelung des »welschen Jochs« verstanden, wobei allerdings — vielleicht gerade wegen der impliziten Parallele mit Napoleon — unklar bleibt, ob dieses Joch nun durch die päpstlich-italienische oder die kaiserlich-spanische Universalmonarchie verkörpert wird oder durch beide zusammen. Außerdem wendet sich von Mühlenfels entschieden gegen die Kritik an den negativen Konsequenzen der Reformation für Bildung und

42 Ludwig von MÜHLENFELS: An introductory lecture delivered in the University of London, 30. Oktober 1828. LO 1828; An introduction to a course of German literature. LO 1830. Dazu vgl. Paul WENTZKE: Ludwig von Mühlenfels. In: Hundert Jahre Deutscher Burschenschaft/ hrsg. von Herbert Haupt und Paul Wentzke. HD 1921, 3-16.

Kunst, zumal sie auch aus dem eigenen liberalen Lager kommt. Dem *genius loci* entsprechend fügt er in seine Deutung die utilitaristische Theorie Jeremy Bentham's vom *sinister interest* ein. Wenn dem von Luther erzielten Fortschritt der Vernunft in Deutschland keine Kulturlaute gefolgt ist, so liegt das einzig und allein an den dunklen Mächtschäften der Fürsten, der Vorfahren jener Zaunkönige, die in der Gegenwart der deutschen Einheit im Wege stehen und sich weigern, ihr Verfassungsversprechen einzulösen.

Während bei von Mühlenfels, der ganz den politischen Fragen seiner deutschen Heimat verhaftet ist, liberale und idealistisch-saint-simonistische Elemente noch unvermittelt nebeneinander stehen, will Carlyle unter dem Eindruck der gesellschaftlichen Verhältnisse in England den Liberalismus mit dem Idealismus und Saint-Simonismus überwinden. Saint-Simonismus und französischer Traditionalismus stimmen in der Diagnose der revolutionären Krise der Gesellschaft überein, die beide auf die Zersetzung des religiösen Fundaments der Gesellschaft durch den individualistischen Rationalismus zurückführen. Allerdings ziehen sie aus diesem gemeinsamen Ansatz entgegengesetzte Folgerungen. Während die Theokraten, von einer statischen Vorstellung der Gesellschaft ausgehend, die Rettung allein im Festhalten an der alten Religion und der alten Gesellschaftsordnung sehen, fordern die Saint-Simonisten auf Grund der dynamischen Vorstellung einer Entwicklung der Menschheit in einer zyklischen Abfolge organischer und kritischer Epochen eine neue Gesellschaftsordnung in Übereinstimmung mit den modernen Produktionsverhältnissen, verankert in einer Religion, die dem Fortschritt der Vernunft in den positiven Wissenschaften entspricht. In der Französischen Revolution kommt die letzte große, von der Reformation eingeleitete kritische Epoche zum Abschluß, die als Voraussetzung einer neuen und endgültigen organischen Epoche historisch notwendig ist. Im Lichte dieser Theorie deutet Carlyle Luther in seiner Vortragsfolge »On heroes« (1840; erster Druck LO 1841), wobei das dialektische Verhältnis zum Liberalismus deutlich erkennbar ist. Allerdings modifiziert Carlyle das saint-simonistische Epochenschema dahingehend, daß es auch innerhalb einer kritischen Epoche kritische und organische Phasen gibt. Am *hero* ist entscheidend, daß er nicht nur das alte Weltbild zerstört, sondern ein neues an seine Stelle setzt. So steht die Reformation einmal am Anfang einer großen kritischen Epoche und führt — genauso wie es von den Liberalen behauptet wird — die folgenden Revolutionen herauf. Insofern beginnt sie mit der Zerstörung nicht nur des mittel-

alterlich-katholischen, sondern des christlichen Weltbildes überhaupt, mit dem Ablegen der »Hebrew old clothes«. Andererseits begründet sie aber eine organische Phase innerhalb der kritischen Epoche, indem sie mit dem protestantischen Weltbild eine vorläufige Rekonstruktion des christlichen Weltbildes schafft. Deshalb tritt Luther nun in Parallele zu Napoleon, zugleich Revolutionär und Überwinder der Revolution. Mehr noch als bei Hallam wird der Dogmatismus Luthers nun als politisch notwendig anerkannt, ja geradezu als das Heroische an ihm gepriesen.

Indem sich Carlyle der saint-simonistischen Theorie anschließt, tritt er in Gegensatz zur Oxfordener Bewegung, die der theokratischen Theorie folgt. Während die Oxfordener in der Einführung des Prinzips der religiösen Urteilsfreiheit die Quelle alles Übels sehen, bejaht Carlyle dieses Prinzip, da sich echter Glaube an eine Ordnung nur auf die Überzeugung von deren Wahrheit gründen kann. Jede Epoche ist »unmittelbar zu Gott«, d. h., die Wahrheit eines Weltbildes in Bezug auf seine Epoche bleibt auch vom Standpunkt der Gegenwart aus anerkannt. Nur das Festhalten oder gar die Rückkehr zu einem Weltbild, das nicht mehr haltbar oder schon aufgegeben ist, wird als Versuch des Galvanisierens verworfen, — der Ausdruck, in den Carlyle seine Verachtung für den Traktarianismus kleidet. Von diesem Standpunkt aus ist aber auch das von Luther begründete protestantische Weltbild inzwischen veraltet. Am Ende der kritischen Epoche, deren Aufgabe im ganzen die Auflösung des christlichen Weltbildes ist, ist eine Anpassung des christlichen Symbolismus nicht mehr möglich. So bleibt vom Protestantismus nur noch das Prinzip der religiösen Urteilsfreiheit, das auf einer zeitgemäßen Glaubenswahrheit besteht. In der Gegenwart wird das protestantische Prinzip nicht durch das in Orthodoxie erstarrte Luthertum, sondern durch Johann Wolfgang von Goethe vertreten.

Infolge dessen liegt für Carlyle die Gegenwartsbedeutung Luthers nicht in seiner Theologie, sondern in seiner charakterlichen Haltung. Die Theologie ist nur eine zeitgebundene Einkleidung des Gefühls der Abhängigkeit von Gott und der Ergebung in den göttlichen Willen, des pantheistischen Fatalismus Carlyles. Was hier als Kern übrig bleibt, läßt die Beschreibung der Szene am Totenbett der Magdalene Luther erkennen, wo Carlyle Luthers Empfindungen in die Worte »Islam is all« faßt.⁴³ So ist es nicht weiter verwunderlich, daß ihm die Tischgespräche wichtiger sind als die Schriften

43 Thomas CARLYLE: On heroes. The Edinburgh Edition. LO o. J., 130.

Luthers. Sein Interesse an Luther ist durchaus biographisch, hatte er sich doch schon 1830 mit dem Plan einer Lutherbiographie getragen, von dem nur noch der kleine Aufsatz »Luther's Psalm« für *Fraser's magazine* 2 [1831], (743 f) zeugt. Das biographische Interesse des englischen Publikums an Luther wurde dann von Jules Michelet und seinem englischen Nachahmer John Parker Lawson befriedigt.⁴⁴ Da Carlyle das unbedingte Wahrheitsstreben als den bestimmenden Zug Luthers ansieht, erscheint ihm Humes Erklärung der Reformation mit der Ordensrivalität als Zeichen völliger Verständnislosigkeit. Roscoes Vorliebe für Leo X. aber wird am Maßstab der Heldenverehrung gemessen zum Ausdruck dilettantischen Uernstes. Trotz der Erkenntnis der existentiellen Bedeutung des theologischen Anliegens für Luther schließt Carlyle die psychopathologische Deutung nicht aus und verweist auf die Ähnlichkeit, die sich in dieser Hinsicht zwischen Luther und dem evangelikalen Dichter William Cowper ergibt.

Neben der philosophischen Synthese der Reformationskontroverse bei Carlyle steht die allerdings sehr viel umfassendere theologische bei Frederick Denison Maurice, in dessen Denken sich die idealistische Theologie Coleidges mit den Ideen des Frühsozialismus, insbesondere wieder des Saint-Simonismus, verbindet.⁴⁵ Wie Carlyle setzt er bei der Kritik des Liberalismus an, dessen Versagen gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Problemen der Zeit für ihn eine Erfahrungstatsache ist, um das Zeitalter des Individualismus für beendet zu erklären. Er verwirklicht jedoch nun eine ganz andere im Saint-Simonismus angelegte Möglichkeit. Es bleibt bei Claude Henri de Saint-Simon offen, ob die Religion der Industriegesellschaft völlig neu entwickelt werden muß, wie es dann Auguste Comte versucht hat, oder ob sie in einer geläuterten Form des Christentums bestehen kann, wie es Saint-Simon selbst in der späten Schrift »Nouveau christianisme« (P 1825) skizziert hat. Während sich Carlyle für das erstere entscheidet, bekennt sich Maurice zu dem letzteren. Seine theologische Arbeit gilt dem Nachweis, daß im Christentum, wie es in der anglikanischen Kirche Gestalt

44 John Parker LAWSON: *The autobiography of Martin Luther*. Edinburgh 1836. Zwei englische Übersetzungen von Jules MICHELETs *Lutherbiographie – Mémoires de Luther écrits par lui-même*. P 1835 – erschienen 1846 in LO.

45 Die Interpretation von Frederick Denison MAURICE stützt sich auf seine theologische Summe – *The kingdom of Christ* – in der Fassung von 1842 (LO 1959). Die erste historisch-kritische Untersuchung in der umfangreichen Mauriceliteratur ist Olive J. BROSE: *Frederick Denison Maurice, rebellious conformist*. Athens, Ohio 1971.

gewonnen hat, die Anliegen des gegenwärtigen, postindividualistischen Zeitalters ihre Erfüllung finden. In seiner Theologie ist die Grundlegung des christlichen Sozialismus schon vollzogen, bevor sie mit diesem Begriff abgestempelt wird. Im Unterschied zum Traktarianismus orientiert sich Maurice's Theologie nicht an einem Goldenen Zeitalter der Kirche, das in der Vergangenheit liegt, sondern sie ist ganz auf die Gegenwart bezogen, der sie als Endzeit, und damit als Zeit der Vollendung, sogar einen ganz besonderen Rang beimißt. Dieses Endzeitgefühl, das Maurice sowohl aus der romantischen Erweckungsbewegung, zumal dem Chiliasmus Irvings, als auch aus dem Saint-Simonismus zuwächst, der die neue organische Epoche zur letzten erklärt, wirkt sich auf seine Theologie in zweifacher Hinsicht aus: Einmal macht er die von der Endzeit geforderte Wiederherstellung der katholischen Wahrheit zum Prinzip seiner theologischen Methode, indem er die historische Dialektik Georg Friedrich Wilhelm Hegels in der Form des Eklektizismus Victor Cousins auf die Theologie überträgt. Die Affirmationen der rivilisierenden theologischen Systeme sollen von den Negationen, mit denen sie sich voneinander abgrenzen, befreit und miteinander verbunden werden. Wenn er selbst jede methodische Gemeinsamkeit mit Cousin bestritten hat, so beruht das auf dem Anspruch des Coleridgeschülers, mit seiner Theologie nur die Prinzipien zu formulieren, die in den *ordinances* der anglikanischen Kirche immer schon enthalten und miteinander verbunden seien, und somit die Systeme zu überwinden, indem er hinter alle Systeme auf die im sakralen *fact* unmittelbar greifbare Wahrheit zurückgehe. Es entspricht dem Prinzip der Mauriceschen Methode, wenn ihm sein Beitrag zur Reformationskontroverse zu einer großen Synthese gerät. Zum anderen aber versteht Maurice aus diesem endzeitlichen Lebensgefühl heraus seine Theologie als Reich-Gottes-Theologie, was ebenfalls weitreichende Folgen für seine Reformationsdeutung nach sich zieht. Wie Saint-Simon setzt er nämlich das Diesseits mit dem Reich Gottes gleich. Staat und Kirche teilen sich in die Herrschaft darüber, die beide in göttlichem Auftrag ausüben. So steht jede Neuordnung der staatlichen und kirchlichen Verhältnisse in einem Spannungsverhältnis zur Ordnung des Reiches Gottes. Diese Ordnung wird platonisch als ideal verstanden, d. h., sie liegt zwar der tatsächlichen Ordnung, wie sie historisch erscheint, zugrunde und trägt alles, was sich in ihr als beständig erweist, ist aber in ihr erst stückweise realisiert. Daraus ergeben sich zwei Möglichkeiten der Bewertung politischer Veränderungen. Sie können entweder als

der Versuch gewertet werden, die bestehende göttliche Ordnung durch eine ihr entgegengesetzte menschliche zu ersetzen, oder aber als das Streben danach, diese göttliche Ordnung fortschreitend zu verwirklichen.

Auch für Maurice ist die Französische Revolution noch die entscheidende historische Erfahrung. Die dadurch ausgelöste weltanschauliche Krise hat er in der Bekehrung vom unitarischen Bekenntnis, in dem er erzogen worden war, zum Anglikanismus nachträglich persönlich durchlitten. Auch bei seiner Revolutionsdeutung zeigt sich sein eklektisches Verfahren, hier im Verhältnis zu Carlyle. Er übernimmt dessen Analyse der Ursachen der Revolution und folgt ihm bis in die rhetorische Stilisierung hinein, obwohl er das Ereignis im Ganzen dann doch grundlegend anders beurteilt. Er betrachtet die Revolution ebenfalls als das Ergebnis einer materialistischen und individualistischen Philosophie, die keine transzendentalen kollektiven Ordnungsprinzipien mehr anerkennt. Während nun aber Carlyle in Napoleon den Überwinder der Revolution sieht, der die notwendige neue und bessere Ordnung setzt, hält Maurice ihn für die letzte schreckliche Konsequenz der Revolution. Aus der individualistischen Negation der göttlichen sozialen Ordnungen, die sich um die Familie aufbauen und im Nebeneinander von Staat und Kirche gipfeln, folgt die Militärdiktatur über eine atomisierte Masse. Was aber im napoleonischen System an Ordnungskräften steckt, wird im Anschluß an Alexis de Tocquevilles Kontinuitätsthese als Restbestand der vorrevolutionären Ordnung erklärt. Damit ist die Französische Revolution nach dem ersten Modell für politische Veränderungen negativ beurteilt.

Im Gegensatz dazu wird die Reformation als Herausbildung der göttlichen Ordnung im Verhältnis von Staat und Kirche gefaßt. Während sich in der Revolution der totale Staat an die Stelle des Dualismus von Staat und Kirche hat setzen wollen, hat in der Reformation der Staat diesen Dualismus gegen eine Kirche mit totalitärer Tendenz verteidigt, die eben deshalb in Gefahr war, ihren Charakter als geistliche Gewalt zu verlieren und zur weltlichen Gewalt zu entarten. In diesem Punkt folgt Maurice ganz dem Saint-Simonismus, der dem Papsttum den Vorwurf machte, vom 15. Jh. ab die Prinzipien der Kirche als geistlich-geistige Gewalt und Aristokratie des Talents, für die Gregor VII. gekämpft hatte, verraten zu haben. Während er die puritanische Revolution ebenfalls als Versuch wertet, an Stelle des Dualismus eine Theokratie zu errichten, versteht er die Glorreiche Revolution als Präventivschlag des Parlaments gegen die Verkehrung der dualistischen Ordnung durch einen

absolutistischen katholischen König. Neben der totalitären Tendenz hat sich die Reformation gegen den Universalismus des Papsttums gerichtet, den Maurice in Übereinstimmung mit dem romantischen Nationalismus in Analogie zum napoleonischen Imperialismus sieht. Damit ist gleichfalls eine jener unantastbaren göttlichen Ordnungen, nämlich die der Nation, verteidigt worden. Für Maurice, der im Anschluß an Burke und Hooker von der Identität von Staats- und Kirchenvolk ausgeht, ist das Reich Gottes ein Reich Gottes der Vaterländer. So erklärt er den politischen und nationalen Charakter der englischen Reformation für idealtypisch. Er steht allen Reformen in Staat und Kirche aufgeschlossen gegenüber, solange der Dualismus gewahrt bleibt, also auch der Erziehungsauftrag der Kirche nicht angetastet wird.

Da Maurice seine Reformationsdeutung bis hierhin ganz aus der englischen Geschichte ableitet, kann er auf die Berufung auf Luther verzichten, obwohl dessen Schrift »Von weltlicher Oberkeit, ...« mit der Anklage der widersinnigen Verkehrung geistlicher und weltlicher Gewalt durchaus verwandte Gedanken enthält. Trotzdem gelingt es ihm, auch der Bedeutung Luthers für die Reformation gerecht zu werden. Luther hat mit seiner Rechtfertigungslehre die Grundlage des Dualismus von Staat und Kirche in der theologischen Anthropologie wieder freigelegt. Die Ordnungen von Staat und Kirche entsprechen der zweifachen Natur des Menschen. Der Mensch ist einmal durch die selbstischen Triebe gekennzeichnet, die ganz auf die sinnliche Erscheinungswelt gerichtet sind und die Existenz einer ihr zugrundeliegenden göttlichen Ordnung nicht anerkennen wollen. Mit dieser Seite seines Wesens, als Sünder also, steht der Mensch unter der Herrschaft des Gesetzes, über dessen Einhaltung der Staat wacht. Der Mensch geht jedoch in diesen Trieben nicht auf, sondern er drängt als Vernunftwesen auf Entselbstung, Befreiung von der Scheinwelt der Sinne, Erkenntnis der göttlichen Ordnung und Vereinigung seines Willens mit dem göttlichen Willen. Insofern, als Gerechter also, steht er unter der Einwirkung der Gnade, deren die Kirche ihn vergewissert. Mit dieser platonisierenden Deutung der Rechtfertigungslehre, die Luther in der Wertung der Vernunft verfehlt, ist Maurice dem theologischen Denken Thomas Erskines verpflichtet.⁴⁶

⁴⁶ Für Erskine, dessen Theologie außerhalb des hier verfolgten politischen Zusammenhangs liegt, besteht der rechtfertigende Glaube in der Erkenntnis der tatsächlich immer gegebenen Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer, die Sünde in der Leugnung.

Von dieser Interpretation der Rechtfertigungslehre ausgehend setzt sich Maurice mit den verschiedenen in der Reformationskontroverse vorgetragenen Lutherdeutungen auseinander. Die von den Liberalen positiv, von den Katholiken und Oxfordern negativ gemeinte Behauptung, die Reformation Luthers habe den revolutionären Individualismus begründet, weist er in der Form zurück, daß er zwar nicht die Wirksamkeit individualistischer Tendenzen in der Reformation bestreitet, sie aber lediglich als Ausdruck des im Spätmittelalter zum Bewußtsein seiner eigenen Geltung neben Adel und Geistlichkeit gelangten Bürgertums erklärt. Die Bedeutung von Luthers Theologie liegt für ihn gerade darin, daß sie diesen Individualismus überwinden will, indem sie die Bindung des menschlichen an den göttlichen Willen wieder herstellt. Auch das reformatorische Schriftprinzip will Maurice nicht als Erhebung der Individualvernunft zur höchsten Instanz in Glaubensfragen verstehen, sondern im Gegenteil als Unterwerfung unter eine überpersönliche Autorität. Die neuartige kollektivistische Sicherung, die Maurice hier einbaut, besteht darin, daß er auf die selbstverständliche Voraussetzung der Reformatoren verweist, die Bibel werde nur von dem richtig verstanden, der sie nicht als isoliertes Individuum, sondern als Mitglied des Volkes Gottes lese. Obwohl er betont, daß die Botschaft der Bibel jedes persönliche Meinen ausschaltet, hält er an Coleridges Theorie von der notwendigen Korrespondenz zwischen biblischer Offenbarung und Vernunft fest, die er ebenfalls in Luthers Bibelkritik bestätigt findet, während er den fundamentalistischen Biblizismus der Evangelikalen auf Zwingli zurückführt. Daß der Vulgär-liberalismus Luther für sich beanspruchen will, erklärt Maurice für ebenso abwegig wie die Berufung der Sansculotten auf Brutus. Für gefährlicher als solche Versuche im Anschluß an Villers-Mill, die sich durch ihre Plumpheit selbst entlarven, hält er die Umdeutung Luthers nach der Art Mackintoshs und Carlyles, die die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben als Gesinnungsethik und die Lehre von der Unfreiheit des Willens als fatalistische Unterwerfung unter einen pantheistisch konzipierten Gott verstehen. Luther geht es nicht nur um *justification*, sondern um den *justifier*, d. h., um die Bindung des Menschen an den in der Inkarnation in den Bereich der Erfahrung eingegangenen persönlichen Gott, der im Sakrament auch für den einfachsten Menschen gegenwärtig ist. Eine Gesinnungsethik bindet den Menschen dagegen nur an sich selbst, genauso wie im Pantheismus der menschliche Geist letztlich nur sich selber huldigt, wobei das Ergebnis dann

die Selbstvergottung des Menschen ist, das Vertrauen auf den Erlöser in Gestalt des Carlyleschen Helden. Was sich als philosophische Formulierung der Theologie Luthers gibt, verkehrt die Absicht Luthers tatsächlich in ihr Gegenteil. Angesichts dieser Tendenz seiner Zeit fordert auch Maurice eine neue Reformation als Rückkehr zur Theologie der Inkarnation, wie er sie durch Luther vertreten sieht.

Im Zuge seiner Kritik an den Einwänden der Oxforder gegen Luthers Rechtfertigungslehre arbeitet Maurice eine weitere Seite seiner Lutherdeutung heraus. Er nimmt damit zu der Taufkontroverse zwischen Oxfordern und Evangelikalern Stellung. Wenn Luther einerseits nur dem Glauben, andererseits aber auch schon der Taufe rechtfertigende Kraft zubilligt, so ist das für ihn keineswegs ein Widerspruch. In der Taufe erklärt Gott das Lebensgesetz der Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer; im Glauben erkennt der Mensch dieses Gesetz an. Die menschliche Anerkennung folgt nicht von selbst auf die göttliche Erklärung, sondern muß erst errungen und dann immer wieder neu verteidigt werden. Maurice sieht in Edward Bouverie Puseys Lehre, daß die Taufgnade, wenn sie einmal verloren ist, in ihrer ursprünglichen Fülle nicht wiederherzustellen sei, den Rückfall in eine elitäre, monastisch-asketische Einengung der universalen Heilsbotschaft, einen Irrtum, der sich aus der Beschränkung der gesellschaftlichen Erfahrung auf die Welt der Landpfarrei und der Universitätsstadt erklärt. Auf Grund seiner Kenntnis der moralischen Depravation des Proletariats als Seelsorger in London besteht er dagegen auf der Lehre Luthers, daß die Gnade gerade dem Sünder gilt, so groß dessen Sünde auch sein mag. Luther rettet damit das Evangelium für Manchester und Birmingham. Der Vorwurf des Antinomismus wird gegenstandslos, wenn man die Sünde als Selbstherrlichkeit, den Glauben aber als Anerkennung der Abhängigkeit von Gott begreift, die sich in der Übereinstimmung mit seinem Willen ausdrückt. Insofern ist der Glaube nicht der Anfang, sondern die Vollendung des Christseins.

Der Einwand, daß bei Luther die Befreiung von Sünde nur formal, nicht aber real gegeben sei, trifft nach Maurice's Ansicht nicht Luther selbst, sondern nur die Fassung seiner Theologie bei den Evangelikalern. Sie sind nämlich der Versuchung erlegen, die in der Erweckung als Wirklichkeit erlebte Rechtfertigung durch den Glauben dogmatisch zu systematisieren. Damit hat sich derselbe Vorgang wiederholt, der sich schon bei der Ablösung Luthers durch die lutherische Orthodoxie vollzogen hat. Maurice versteht Luther wie

sich selbst als Theologen, der hinter die Systeme auf die ursprüngliche Wahrheit der Offenbarung zurückgegangen ist. Die lutherischen Epigonen aber haben kein besseres Mittel zur Erhaltung seiner Lehre gewußt, als sie erneut in ein System zu bringen. Hier hat nun die verfälschende Einwirkung des schichtenspezifischen bürgerlichen Denkens auf die reformatorische Theologie eingesetzt. An die Stelle der philosophischen Terminologie der Scholastik, von der Luther die Theologie gereinigt hatte, sind Vergleiche aus dem Bereich des Handels und des Rechts, der bürgerlichen Alltagswelt, getreten, bis man schließlich die Fiktion für die Wirklichkeit genommen hat. So erklärt sich die von der lutherischen Orthodoxie und den Evangelikalen vertretene forensische Rechtfertigungslehre, die die bei Luther gegebene existenzielle Rückwirkung verloren hat. Daß es Luther nicht um Fiktionen, sondern um Realitäten gegangen sein muß, beweist Maurice nun gerade mit dessen handfester Derbheit.

Maurice verbindet also wie Carlyle die Hochschätzung Luthers mit der Kritik am Luthertum. Luther ist nur insofern zu tadeln, als er die spätere Entwicklung des Luthertums vorherbestimmt hat. Aus der Zwangsläufigkeit der Abfolge von pietistischer Erweckung und dogmatischer Erstarrung im Luthertum schließt Maurice auf den einzigen, allerdings sehr gewichtigen Fehler, den er Luther zur Last legt: Luther hat nicht erkannt, daß der christliche Glaube nur deshalb, ohne der notwendig einengenden Systematisierung zu bedürfen, in seiner Fülle erhalten bleibt, weil er sich sakramental und institutionell in der Kirche verkörpert, die auf göttlicher Stiftung beruht und über die apostolische Sukzession in unmittelbarer Verbindung mit ihrem Ursprung steht. Nur dadurch bewahrt sich der Glaube auch die sozial-integrative Kraft, die nach Saint-Simon der mittelalterliche Katholizismus besessen, das Luthertum aber nicht entwickelt hat. Maurice erhebt also letztlich den gleichen Vorwurf wie die Oxforder, daß die lutherische Kirche im Unterschied zur anglikanischen in der Reformation revolutionär neubegründet worden ist, da sie mit der apostolischen Sukzession die Kontinuität mit der alten Kirche aufgegeben hat. Er sieht die lutherischen Kirchen in Analogie zu den englischen Sekten und übersieht aus Befangenheit im nationalstaatlichen Denken, daß sie ihrem Ursprung nach ebenfalls territoriale Volkskirchen sind. Die Sekten aber gelten ihm als Ausdruck des bürgerlichen Individualismus, den er verurteilt. Sie stehen im Widerspruch zu der göttlichen Ordnung der dualistischen Einheit von Staat und Kirche. Ihr konsti-

tatives Prinzip ist die Absonderung der Gläubigen und damit der Heils-egoismus. Mit der Unterscheidung zwischen Luther und Luthertum gelingt es Maurice, wie die Evangelikalen auf der Geltung Luthers für die anglikanische Theologie zu bestehen und doch wie die Oxforder die grundsätzliche Verschiedenheit der lutherischen und der anglikanischen Kirche zu behaupten. Gleichwohl bleibt für ihn auch die anglikanische eine protestantische Kirche. Der Protestantismus erschöpft sich für ihn nicht in Negationen, sondern vertritt unverzichtbare Affirmationen. Sein Wille zur endzeitlichen Synthese geht jedoch so weit, daß er die Ergänzungsbedürftigkeit der im Protestantismus behaupteten Affirmationen durch die im römischen Katholizismus bewahrten anerkennt. Erst in der Verbindung beider wird es zu der ökumenischen Föderation kommen, in der die Rechte der staatlichen Gewalten und Nationen ebenso gesichert sind wie die der kirchlichen Gewalten und der geistlichen Völkergemeinschaft. Die theologischen Affirmationen Luthers werden in dieser Synthese, befreit von den Negationen des Luthertums, aufgehoben sein.

Die philosophischen und theologischen Synthesen der Reformationskontroverse bei Carlyle und Maurice haben ihr den beabsichtigten Abschluß nicht geben können, sondern sind nur als neue Thesen neben die schon vorhandenen getreten, die — mehr und mehr abgelöst von ihrem Ursprung in der Debatte um Revolution und Reform — weiter vertreten werden. Die Reformationsgeschichte George Waddingtons, eines Freundes von George Grote und Connop Thirlwall, z. B., zwischen altem anglikanischen Rationalismus und neuem theologischen Liberalismus stehend, ist bei positiver Wertung Luthers eine verspätete Dokumentation der whiggistischen Reformationsdeutung.⁴⁷ Der eigentliche geistesgeschichtliche Schlußpunkt der Kontroverse wird von Julius Charles Hare mit der Lutheranmerkung in »The mission of the comforter« (2 Bde. LO 1846) gesetzt, die später als selbständiges Buch veröffentlicht wurde.⁴⁸ Zu seiner Bedeutung in diesem Zusammenhang gelangt Hare nicht auf Grund besonderer geistiger Originalität — darin steht er weit hinter seinem Schüler, Freunde und Schwager Maurice zurück —, sondern als Vermittler des deutschen Historismus in England. Ohne

47 George WADDINGTON: A history of the reformation on the continent. 3 Bde. LO 1841.

48 Julius Charles HARE: Vindication of Luther against his recent English assailants. LO 1855. Zu ihm vgl. Klaus DOCKHORN: Der deutsche Historismus in England. GÜ 1950; Duncan FORBES: The liberal Anglican idea of history. Cambridge 1952.

daß er selbst und seine Leser sich der grundsätzlichen Bedeutung des Vorgangs bewußt gewesen wären, entzieht er nämlich von der Hermeneutik des Historismus aus der ganzen bisherigen Kontroverse den Boden. Er fordert Einfühlung als Voraussetzung jeder historischen Interpretation, bei Luther wie bei William Shakespeare. Nur innere Anteilnahme ermöglicht ein richtiges Verständnis, während Unvoreingenommenheit nur Verständnislosigkeit nach sich ziehen kann. So beruht das für die ganze englische Lutherkritik grundlegende Mißverständnis der lutherschen Rechtfertigungslehre auf mangelnder Einfühlung, — darauf, daß sich die Kritiker nicht mit dem gleichen radikalen Sündenbewußtsein haben durchdringen können, wie es Luther gegeben war. Das gilt sowohl für die Oxforder mit ihrer Fixierung auf die Repräsentanz der Hierarchie wie für Roscoe und Hallam mit ihrem oberflächlichen Literatenethos. Daneben aber werden den Kritikern, unabhängig davon, daß sie diese aufs Ganze gehende hermeneutische Forderung nicht erfüllen, grobe Verstöße gegen die historische Methode nachgewiesen. Einmal haben sie Luther nicht im Original studiert: Hare verwendet viel Gelehrtenfleiß darauf, die Kritiker ihrer Abhängigkeit von sekundären, oft katholischen Quellen zu überführen, um die Zuverlässigkeit ihrer Aussagen in Zweifel zu ziehen. Zum anderen haben sie Luther nicht aus der Kenntnis seines Gesamtwerkes beurteilt und infolgedessen den Stellenwert der Aussagen, die sie wörtlich zitieren, falsch eingeschätzt. Es ist bei ihnen nie die Rede davon, daß Luther auch der Verfasser der Katechismen und des Zehn-Gebote-Liedes ist. Ferner haben sie Luther nicht im Verhältnis zum vortridentinischen Katholizismus gesehen. Nur wenn das geschieht, wird aber verständlich, warum Luther solchen Wert auf die Gnadenlehre gelegt hat, wobei Hare allerdings den Kritikern zubilligt, daß Luther eben auf Grund dieser besonderen historischen Situation nicht frei von Einseitigkeit ist. Auch Luthers Vorliebe für paradoxe Formulierungen ist nur aus dem Argumentationsstil der Zeit heraus zu verstehen. Es liegt in der Konsequenz von Hares Ansatz, daß das Denken in historischen Parallelen, das die Reformationskontroverse im Zeichen von Französischer Revolution und liberaler Reform bestimmt hat, unzulässig ist. Es mag ein Zugeständnis an die bisherige Fragestellung sein, wenn Hare gleichwohl mit einem Rankezitat eine politische Wertung Luthers am zeitgenössischen Maßstab vornimmt: »The great Reformer, if we may use an expression of our days, was one of the greatest Conservatives that ever lived.«⁴⁹ Es mag aber auch ein unfreiwilliges Einge-

ständnis der Fragwürdigkeit des historischen Anspruchs sein: ein Anzeichen dafür, daß die politische Kontroverse um Luther und die Reformation nur scheinbar zu Ende ist, tatsächlich aber in anderer historischer Verschlüsselung fortgeführt wird.

49 Hare: AaO, 285. Die Reformationsgeschichte Leopold von RANKE erschien in englischer Übersetzung von Sahra Austin in Phil 1844, in 2. Aufl. in LO 1845-1847.