

LUTHERVERSTÄNDNIS ZWISCHEN ERWECKUNG UND IDEALISMUS

Von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

I

In dem Kampf zwischen *Gotthold Ephraim Lessing* und dem Hamburger Hauptpastor Joh. Melchior Goeze berief sich Lessing für das Recht der freien, historisch-kritischen Schriftforschung auf Martin Luther. Lessing muß zugestanden werden, daß er das Lutherbild der Aufklärung von schier unerträglichen sentimental und spießbürgerlichen Zügen zu befreien suchte und die Verpflichtung einschärfte, in jeder Zeit neu die Wahrheitsfrage aufzuwerfen. Insofern war Lessing in seinem ernsthaften Suchen nach der Wahrheit durchaus lutherischen Impulsen verbunden. Durfte er jedoch auch die von Luther für das Studium der Heiligen Schrift in Anspruch genommene Freiheit für seinen Weg philosophisch-theologischer Besinnung in Anspruch nehmen?

Luther hatte den Mut gehabt, gegenüber aller kirchlichen Bevormundung sein Schriftverständnis zu vertreten, weil sein Gewissen es so erzwang. Dieser Gewissensgehorsam ist nach Lessings Meinung von schlechthin exemplarischer Bedeutung. Die Wahrheitsfrage kann er nicht mehr wie Luther beantworten, aber er stellt sie in aller Radikalität und Kompromißlosigkeit. Seine Antworten bewegten sich, gemessen an Luthers theologischer Intuition, im Vorhof menschlichen Ringens um die letzte Wahrheit. Der »Liebhaber der Theologie« wählt persönlich, durchaus mit dem religiösen Problem ringend, den Weg der Vernunft. Man muß nach Lessings Überzeugung mit ganz neuen Gesichtspunkten an die Frage nach der Wahrheit des Christentums herantreten. Lessing ist dabei der Überzeugung, daß das traditionelle, auf Schrift und Dogma sich stützende Christentum nur eine Übergangserscheinung ist. Er vermag aber kraft seiner religionsphilosophischen Einsicht das Christentum als die Brücke zur Religion der sich in der Liebe erfüllenden Vernunft zu interpretieren. Als Religion der Liebe empfiehlt sich das Christentum vor allen anderen Religionen. Es bietet mehr Möglichkeiten zur Weiterentwicklung im Sinne philosophischer Erkenntnis als jedes andere religiöse System. Insbesondere das Christentum in Form des Protestantismus sollte seine Aufgabe und Sendung in diesem Sinne erkennen und bejahen. Lessings Schriftauslegung ist auch von unbedingten Anhängern der historisch-kritischen Methode widersprochen worden. Johann Salomo Semler widerstand der religionsphilosophischen Interpretation des Auferstehungszeugnisses in der Heiligen Schrift. Er verschloß sich nicht der Tatsache, daß die Art

der Berichterstattung des Apostels Paulus jeder religionsphilosophischen, moralistischen oder idealistischen Interpretation der Bibel strenge Grenzen zieht. Die Bemühung um Luther im 19. Jahrhundert spiegelt sehr deutlich die Spannungen der verschiedenen theologischen Schulen. Wie wirkten sich diese auf das Lutherverständnis aus?

II

Schon bei *Johann Gottfried Herder* (1744-1803) verbinden sich die aus der Aufklärung bekannten und auch von Herders Lehrer Immanuel Kant nicht erschütterten Maßstäbe der Lutherdeutung mit vorwärtsweisenden Gedankengängen, die dem religiösen Anliegen der Reformation wieder Gehör zu schaffen begannen. Der junge Herder steht jedenfalls in einer gewissen sachlichen Nähe zu Luther. Als Generalsuperintendent in Weimar verwirklichte er leider nicht den früher schon geäußerten Plan, eine Lutherdarstellung zu bieten. In seinen Schriften würdigte er aber immer wieder Luthers Eintreten für die Freiheit des Geistes, für die Toleranz und für die Humanität. Er sieht ihn als Propheten der deutschen Nation, in der Individualität des Genies und vor allem als religiösen Menschen. Die Diastase zwischen natürlicher Religion und Evangelium freilich hielt der ältere Herder nicht durch. Er unterscheidet - und das verbindet ihn grundsätzlich mit Lessing - zwischen Religion und Dogma. Doch die religiöse Empfindung vertieft sich bei ihm. Ist die Frömmigkeit Lessings charakterisiert durch einen kühl-ethischen Zug, durch Unerbittlichkeit in der Geltendmachung des Ideals der intellektuellen Redlichkeit, so gewinnt Herder der Frömmigkeit den Bezug zum Gefühl und die Beziehung zur ganzheitlichen Person in ihrer Menschlichkeit und Lebendigkeit wieder zurück. Das Gemüt ist Organ des irrationalen Bereichs, der in die natürliche Ebene des menschlichen Lebens einbricht und sich hier geltend machen will. Herder hat so z. B. ein Gespür für die Echtheit der Glaubensaussage in den Liedern der Kirche, die noch der Luthertradition verbunden sind, er gewinnt ein gewisses Verständnis für Luthers Rechtfertigungserfahrung, die vom »Bettelsack von allmählicher Selbstbesserung« nichts hielt. Solche Würdigung betraf aber auch die Haltung Luthers, seinen existentiellen Einsatz und sein individuelles Erleben. Dies war jedenfalls dem späteren Weimarer Herder das Entscheidende und ihn selbst Anregende für seinen persönlichen Weg des Humanismus. »Geist ist das Wesen des Luthertums, wie Geist das Wesen des Christentums ist; freie Überzeugung, Prüfung und Selbstbesinnung; ohne diesen Geist der Freiheit ist oder wird alles Leichnam. Die Rechte, die Luther hatte, haben wir alle; lasset uns dieselben so aufrichtig, fest und groß wie er üben. Vom Joch des Papismus und der Kirchenväter hat er uns befreit; unter das Joch hergebrachter Formeln und Worte hat er unsern Verstand weder zwingen können noch wollen. Selbst Christus

wollte und konnte das nicht; Er, der Befreier des menschlichen Verstandes, nicht sein Tyrann und Fesselgeber.«¹ Luther legitimiert also den Weg, der zu neuen Ufern führt! Dieser Überzeugung ist Herder wie Lessing. Das Ziel des Weges definiert Herder mit der Verwirklichung des Humanitätsideals. Folge der Reformation ist ihm die Geschichte der hier auf Erden zur Vollendung bestimmten menschlichen Person und Gemeinschaft. Der Protestantismus ist Vehikel der Humanitätsreligion. -

Trotz des lutherischen Charakters seiner Heimatstadt Frankfurt am Main ist auch *Johann Wolfgang von Goethe* niemals zu einer echten Lutherbegegnung gekommen. Er schätzte und verehrte den Reformator, berief sich häufig und bewußt auch als Protestant auf ihn, ja plante gemeinsam mit Zelter ihm zu Ehren zum Jahr 1817 sogar eine Reformationskantate und nahm Anteil an der Planung eines Lutherdenkmals; aber alle Anerkennung Luthers bezog sich doch nur auf die einmalige, unvertauschbare, von glühender Hingabe sprechende Tat dieses Mannes, die auch der Generation der Gegenwart, seiner eigenen Generation, Mut gab, mit (eigenen!) »festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen«. Daß dieser erste Protestant selbst wieder eine Kirche begründete, empfand Goethe entsprechend seiner schon früh ausgeprägten spiritualistischen Interpretation der Kirchengeschichte jedoch als einen Selbstwiderspruch, dessen Folgen er sehr bedauerte. Zwei Zitate mögen den Grundtenor der Lutherverehrung Goethes charakterisieren: »Luther war ein Genie sehr bedeutender Art; er wirkt nun schon manchen guten Tag, und die Zahl der Tage, da er in fernen Jahrhunderten aufhören wird produktiv zu sein, ist nicht abzusehen.«² - »Wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im Allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit, wir sind infolge unserer fortwechselnden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschenatur zu fühlen.«³ Im Grunde wurde Luther von Semler, Lessing und Herder für ihren eigenen Weg in Anspruch genommen. Er sollte begonnen haben, was sie fortsetzen und zum guten Ende bringen wollten. Goethe denkt nicht anders. Was Luther begonnen hat, muß fortgeführt werden. Seine Tatkraft ist aller Achtung wert. Würde protestantische Tatkraft neu sichtbar, so würden auch die Katholiken einem tätigen Leben sich mehr anschließen. Der weltflüchtige Geist würde vertrieben und eine alle Christen einigende geistige Gesamthaltung könnte sich hoffnungsvoll entwickeln.

1 Zitiert nach Heinrich Bornkamm: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, 1955, 130.

2 Gespräch mit Eckermann am 11. März 1828.

3 Gespräch mit Eckermann am 11. März 1832; Bornkamm aaO, 136.

III

Sollte Luther neu verstanden werden als Ausleger der Bibel, als Reformator, dem es nicht um sich, sondern um Gottes Autorität ging, mußte es zuerst zu einem geistes- und theologiegeschichtlichen Wendepunkt kommen. Der Umdeutung des christlichen Glaubens in Philosophie und Humanitätsreligion mußte ein Ende gemacht werden. Der Ursprung des reformatorischen Denkens mußte freigelegt, der autonome Mensch aber in Frage gestellt werden durch die Wiederentdeckung des theozentrischen Motivs in Luthers Denken und Handeln.

Es war *Johann Georg Hamann* (1730-1788), »Magus aus dem Norden«, der als Streiter wider die Aufklärung und als Kritiker Kants einen ganz neuen Weg des Lutherverständnisses zeigte.⁴ An ihn knüpften denn auch Männer des 19. Jahrhunderts an, die nach dem Jubiläumsjahr 1817 Zugang zum echten Luther aus den Quellen seines Geistes suchten. Hamann ist von seinem ganzen Jahrhundert dadurch unterschieden, daß er das biblisch-christliche Format Luthers erkannte. Er selbst sagt, er habe Luther erkannt als ein »Element und Aliment«. Er hatte wirklich begriffen, daß er nicht einfach als Sprachkünstler die Schrift übersetzte, sondern als ein Zeuge des Wortes Gottes die Schrift in ihrer Kraft verstand, so daß er dadurch ermächtigt wurde, sich gegen Rationalismus und Kritizismus sowie gegen jede von autonomer Vernunft bestimmte Spekulation zu wenden. Er fand bei Luther die Quelle, seinen Mut zu kräftigen zum Streit gegen Mendelssohn und Kant, gegen die Freimaurer und die ihnen verwandten Geheimorden. In dieser Freiheit vermochte Hamann auch die »dämonische« Bedeutung Friedrichs des Großen zu erkennen und die Grenzen seines Schülers und Freundes Herder. Als Hamann 1759 Luther zu studieren beginnt, muß er erstaunt und betrübt zugleich ausrufen: »Was für eine Schande für unsere Zeiten, daß der Geist dieses Mannes, der unsere Kirche gegründet, so unter der Asche liegt. Was für eine Gewalt der Beredsamkeit und Auslegung - was für ein Geist der Auslegung - was für ein Prophet.«⁵ 1780 las Hamann sieben Bände der Jenaer Lutherausgabe (1555-1558) durch und sog sich »wie ein Schwamm daran voll«. Den Katechismus und die Lutherlieder schätzte er am höchsten nächst den Vorreden zu einzelnen biblischen Büchern. Er verstand Luther als einen Wegweiser zur Schrift.

In der Schriftverbundenheit mit Luther erkannte er die Bedeutung der Lehre des »sola fide« (allein durch Glauben) und der »theologia crucis« (Theologie des Kreuzes), ebenso aber auch die weissagende Bedeutung des

4 Vgl. dazu Fritz Blanke: *Hamann-Studien* 1956, Hamann und Luther, 43 ff, bes. 59 ff.

5 Brief an G. E. Lindner; Briefe, hrsg. von W. Ziesemer und A. Henkel, I. Bd., 1955, 294.

Alten Testamentes. Damit erwarb er sich zugleich ein tiefes Verständnis des Neuen Testamentes. Dies alles aber im engsten Verhältnis zur Gemeinde, ihrem Katechismus, ihrem Kirchenlied!

Zu den Stellen bei Hamann, die für ihn am meisten bezeichnend sind, gehört ein Absatz aus Luthers Auslegung der Bergpredigt (1532), die er in einem Brief an Johann Caspar Häfeli vom 30. Juni 1780 mit dem Zusatz erwähnt: »Da glaubte ich ganz gewiß, den Schlüssel zu mir selbst gefunden zu haben.«⁶ Die Stelle in der Auslegung Luthers von Matthäus 7, 13. 14 lautet:

»Solchs haben die Alten fein vorgebildet mit dem Gedicht von dem Ritter Tondalo (ohn daß sie es nicht recht angerichtet und gedeutet haben auf das Fegfeuer oder Pein der Seelen nach diesem Leben), wie er über eine schmale Brücke gehen mußte, die kaum eine Handbreit war, mit einer Last auf dem Rücken und unter ihm ein schweflicher Pfuhl voll Drachen und dazu ihm einer entgegenkam, dem er weichen mußte. Das reimet sich fein zu diesem Spruch, denn ein Christ führet so ein schwer Leben, als ginge er auf einem schmalen Steig, ja auf eitle Schermessern. So ist der Teufel unter uns in der Welt, der schnappet ohn Unterlaß nach uns mit seinem Rachen, daß er uns bringe in Ungeduld, Verzweiflung und Murren wider Gott. Dazu gehet uns die Welt entgegen und will uns nicht weichen noch überlassen, so liegt uns unser eigen Fleisch auf dem Halse, daß wir doch allenthalben bedrängt sind und der Weg an sich selbst so schmal ist, daß ohn daß Mühe genug wäre, wenn sonst gleich keine Gefahr und Hindernis wäre, noch müssen wir da hindurch oder der Welt und dem Teufel zuteil werden.

Darum denke und richte dich darnach; willst du ein Christ sein, so sei es, denn es wird doch nichts anders draus, du wirst den Weg nicht breiter machen und mußt zusehen, daß hie wenig und dort der große Haufe gehen. Aber das lasse deinen Trost sein, erstlich, daß Gott bei dir stehet, darnach, wenn du hindurchgegangen bist, daß du in einen schönen, weiten Raum kommst. Denn wo du nur am Wort hältst und darnach richtest nicht nach den Augen, so ist er gewiß bei dir und so stark, daß dein Geist das Fleisch, Welt und Teufel überwindet, daß er nichts schaffen kann durch dein Fleisch, noch durch die Welt, noch durch sich selbst. Denn das Wort, daran du hängest durch den Glauben, ist ihm zu stark, obs gleich gering scheineth und wirs nicht sehen; er weiß es aber wohl, was es vermag, als der es oft versucht und gefühlt hat, was es für eine Gewalt und Heereskraft ist, wo man daran glaubt.«⁷

6 Hamanns Schriften, hrsg. von Friedrich Roth, 1824, T. 6, 150.

7 WA 32, 502-503. Die Legende vom Ritter Tugdalu, von der Luther wohl eine italienische Version im Auge hat, war im 16. Jahrhundert weit verbreitet; vgl. O. Schade: Visio Tugdali, Halle 1869.

Hamanns Lutherverständnis traf auf eine Zeit, die noch nicht reif war für die Nachfolge auf diesem Weg unkonventioneller Lutherinterpretation. Hamann fand Geschmack an Luthers Rätseln und Paradoxien und er wies in diesem Zusammenhang schon auf die 21. These der Heidelberger Disputation von 1518 hin: »Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum; Theologus crucis dicit id quod res est.«⁸ Hamann bekannte sich damit zu Luthers Gottesauffassung. Im Kreuz Christi offenbart der verborgene Gott seine Liebe. Theologie des Kreuzes und philosophische Gotteslehre lassen sich nicht miteinander in Deckung bringen. Gott handelt der Vernunft durchaus uneinsichtig, entsprechend der Tatsache, daß er Mensch wird. Die Fleischwerdung des Wortes steht für Hamann im Zentrum des christlichen Glaubens, sie bestimmt seine Auffassung aller theologischen Themen. Das bedeutet für ihn Bruch mit der idealistischen Auflösung des auf Offenbarung mitten in der Geschichte beruhenden christlichen Glaubens. In Hamann meldet sich der Christ zu Wort, der um der Eigenart der christlichen Offenbarung willen die vielfältigen Synthesen des zeitoffenen Protestantismus aufdeckt, in Frage stellt und zurückweist. Der Ärgernischarakter der evangelischen Botschaft wird wieder verstanden und alle falsche Apologetik entlarvt.

Seit Hamann gibt es eine Bewegung in der Theologie- und Geistesgeschichte, die sich um die Entdeckung des Reformators Luther bemüht.

Bei Hamanns Lutherverständnis ist nun allerdings zu beachten, daß es bestimmt ist durch Hamanns eigene Fragen und Erfahrungen. Er findet bei Luther die Bestätigung seiner eigenen Gotteserfahrung und läßt sich von Luther das auf Christus bezogene Verständnis der Heiligen Schrift tiefer erschließen. Weil Hamann sein eigenes Bekehrungserlebnis im Jahre 1758 mit dem reformatorischen Grunderlebnis identifizierte, haben auch die in die Spuren Hamanns eintretenden Theologen sich ihre persönliche Glaubenserfahrung von Luthers reformatorischem Zeugnis bestätigen und vertiefen lassen. Damit hängt ihr individualistisch verkürztes Lutherverständnis zusammen. - Die Erweckungsbewegung hat innerlich die Begegnung mit Luthers Zeugnis ermöglicht, aber nur ein geringer Teil der Erweckungstheologen hat schon ein persönliches Verhältnis zu Luther gewonnen. Es sind die Männer, die, beeinflußt durch das von den Romantikern geweckte neue Geschichtsverständnis, durch die Beschäftigung mit den Bekenntnisschriften, Kirchenordnungen und Gesangbüchern der lutherischen Kirche, zu einer Verkirchlichung der Erweckungsbewegung beitrugen und nun auch Luther als

8 Der Theolog der Herrlichkeit nennt das Böse gut und das Gute böse; der Theolog des Kreuzes nennt die Dinge, wie sie sich wirklich verhalten.

Kirchenvater zu verstehen begannen.⁹ Gewiß hatte diese Interpretation Luthers ihre großen Gefahren! Luthers Genie drohte zwischen die Deckblätter der Bekenntnisschriften eingesperrt zu werden. Doch war die Phase dieser Verkirchlichung Luthers nötig. Die auf Herder zurückgehende idealistische Interpretation Luthers wurde dem Reformator kaum gerecht, wenn sie ihn zum Idealisten ausrief. *Fichte* erklärte in der 6. seiner Reden an die deutsche Nation, Luther verfolge keine irdischen Zwecke, er habe sich für das Ewige begeistert und das Glück erfahren dürfen, daß das deutsche Volk auf ihn einging. Dieser Beziehung zwischen dem deutschen Genie Luther und den Deutschen haben in der Nachfolge Fichtes Forscher vom Range eines Ranke, Paul Joachimsen und Gerhard Ritter immer wieder mit Vorliebe nachgedacht. *Fichte* und *Hegel* haben weniger den Ansatz Luthers als seine Auswirkung auf die neue Einschätzung des Sittlichen, der bürgerlichen Freiheit und des weltlichen Rechts, betont. *Hegel* konnte allerdings sagen: »Die bürgerliche Freiheit und der öffentliche Rechtszustand ist einzig und allein die Frucht der wiedererrungenen Freiheit in Gott.« Aber die Freiheit in Gott verstand er als Prinzip der Freiheit. Durch die Einordnung Luthers in die allgemeine Geistesgeschichte verbaute man sich, wie so oft in der Geschichte des Neuprotestantismus,¹⁰ den Blick für das eigentliche Anliegen des Reformators.

IV

Als man im Jahre 1817 das Reformationsjubiläum beging, entbehrte die theologische Forschung noch eines Lutherverständnisses, das Anspruch auf Tiefe und Originalität machen konnte. Der bedeutendste Theologe der Zeit, *Friedrich Daniel Schleiermacher*, hatte Luther wohl studiert, aber ohne ausgebildeten historischen Sinn und uninteressiert an dem »lutherischen« Luther, der Zwingli auf dem Marburger Religionsgespräch in der Abendmahlsfrage widerstanden hatte, blieb es bei einer noch oberflächlichen Würdigung des Reformators. Den religiösen Mittelpunkt bei Luther hat *Schleiermacher* nicht gefunden. Bezeichnend sind *Schleiermachers* Predigten anlässlich des Reformationsjubelfestes von 1817.¹¹ Die Lehre von der Gerechtigkeit durch den Glauben bezeichnet er zwar als »groß«. In seiner Festpredigt zum zweiten Tage des Jubelfestes begnügt er sich jedoch mit dem Hinweis: »Worin das Wesen dieser Lehre besteht, das ist mit Recht so oft der Gegenstand unserer Betrachtung; das finden wir in den Worten der Männer Gottes, deren

9 Vgl. die ausführliche Darstellung bei Bornkamm: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, 1955.

10 Vgl. dazu Walther von Loewenich: Luther und der Neuprotestantismus, Witten 1963.

11 Predigten, 4. Band, 1835.

Andenken uns in diesen Tagen erfüllt, so herrlich ausgedrückt . . .«; seine Predigt behandelt dann ein anderes Thema. Andere Reformationspredigten Schleiermachers betonen allerdings kräftig das Verdienst der Reformation, das in der Rückkehr zur Schrift bestanden habe. In seinen dogmatischen Arbeiten zitiert Schleiermacher auch oft die Bekenntnisschriften, von denen er die Confessio Augustana schätzte, ohne doch ihren Damnationen folgen zu können. Was sonst an Reformationspredigten im Jahre 1817 vorliegt, erweckt den Eindruck, daß Luther mit ganz wenigen Ausnahmen nur als der Befreier von Aberglauben und geistlicher Gewaltherrschaft gewürdigt wurde; eine Nötigung, sein Erbe zu bewahren und aller leichtfertigen Umbildung gegenüber zu verteidigen, mithin die Eigenart von Luthers Gedankenwelt dem damals beliebten universalprotestantischen »Unionismus« auf theologischem wie auf kirchlichem Gebiet entgegenzuhalten, empfand man nicht. Die Auseinandersetzung mit der römischen Kirche unter Anrufung Luthers beschränkte sich auf Äußerlichkeiten; das Zentrum des reformatorischen Glaubens blieb unverstanden. Das zeigen die zahlreichen Darstellungen von Luthers Leben und Werk.¹²

Durch das Singen der reformatorischen Lieder wurde den Gemeinden jedoch wenigstens die Möglichkeit gegeben, unmittelbar mit dem reformatorischen Geiste Bekanntschaft zu machen. Für das Jubiläum rüstete man sich auch durch Ausgaben einiger der wichtigsten Schriften Luthers. So brachte die Ausgabe von Fr. W. Lomler, Hofdiakonus in Hildburghausen, 1816/17, unter der Überschrift »Dr. Martin Luthers deutsche Schriften teils vollständig, teils in Auszügen« den Sermon von Ablass und Gnade, die Schriften an den christlichen Adel deutscher Nation, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde, Wider die himmlischen Propheten, schließlich die Schriften von der deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes und das Bekenntnis vom Abendmahl Christi. Die Ausgabe Lomlers wurde auch dem Manne wenigstens flüchtig bekannt, der sich schon seit Jahren mit einer Rückkehr zu Luther befreundet hatte und der im Jahre 1817 zusammen mit Luthers 95 Thesen eigene, gegen den modernen Vernunftglauben gerichtete 95 Thesen herausgab: *Claus Harms* in Kiel.¹³ Er leitete die Bewegung ein, in der »Hunger nach Objektivität«

12 Z. B. Ukert: Dr. Martin Luthers Leben mit einer kurzen Reformationsgeschichte Deutschlands und der Literatur, nach seinem Tode hrsg. von F. A. Ukert, Gotha 1817; Effner: Dr. Martin Luther und seine Zeitgenossen, Augsburg 1817; Fiedler: Luthers Leben und Wirken zur Erinnerung seiner großen Verdienste und zur Ermunterung des Reformationsfestes, Schwerin 1817; vor allem Bretschneider: Luther und unsere Zeit, 1817.

13 Vgl. meinen Aufsatz: Claus Harms und seine Bedeutung für das Neuluthertum des 19. Jahrhunderts, Z. b. K. G. 28 II (1959), 190 ff.

herrschte.¹⁴ »Dieser Hunger weckte den Luther des 17ten Jahrhunderts aus der vollen Vergessenheit zu neuem Leben; die großen Führer der Bewegung, ein Stahl, Philippi, Vilmar, Löhe, Kliefoth usw., sie alle predigten einen Luther, der in den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche fast völlig aufgeht.«¹⁵ In der Tat: die genannten Lutheraner werteten den Reformator im Spiegel der lutherischen Bekenntnisschriften, die in ihrer theologischen Arbeit in der Regel noch eine weit bedeutsamere Stellung einnahmen als die Schriften des Reformators. Immerhin verdankt das 19. Jahrhundert dem leidenschaftlichen Eintreten dieser Männer für das Luthertum auch die intensivere Bemühung um Luther. Von den lutherischen Bekenntnisschriften mußte man zu Luther selbst übergehen. Die mit der Romantik einsetzende geschichtliche Besinnung konnte an der Person und Theologie Luthers nicht vorbeigehen. Aus der Begegnung mit dem Werk Luthers in der Kirche und in dem Bekenntnis der Reformation, das man selbst hatte bejahen lernen, erwuchs das Interesse für den Kirchenvater Luther. Die Lutherstudien wurden im süddeutschen Raum in hoffnungsvoller Weise durch eine Lutherauswahl gefördert, die unter dem Titel »Die Weisheit Luthers« in den Jahren 1816 f in Nürnberg erschien. Diese Auswahl unterscheidet sich grundsätzlich von der Art und Weise, in der man sonst 1817 die Reformationsfeiern beging. Luther soll aus sich selbst heraus verstanden werden. Daß ein solcher Versuch von der biblischen Erkenntnis bestimmt sein muß, zeigt der zweite Teil, der statt eines Vorwortes zwei ungedruckte Stücke von Johann Georg Hamann bringt. Der Herausgeber dieser Lutherauswahl war *Friedrich Roth*, dem sich *Friedrich Immanuel Niethammer* als Mitarbeiter beigesellte.¹⁶ Es ist für die ganze Art, mit der man nun beginnt, Luther zu betrachten, bezeichnend, daß es hier Hamann ist, der gleichsam als der Hüter der Schwelle zum Verständnis Luthers erscheint! Es beginnt nun ein Verständnis, das nicht das Lutherische im Sinne der Orthodoxie dem rationalistischen Luthertum gegenüberstellt, sondern man läßt sich von dem Luther unterweisen, der ein Lehrer der Heiligen Schrift sein wollte.

Wilhelm Löhe, der in gleicher Weise von Hamann wie von Luther zu lernen suchte, schrieb in einer Besprechung dieses Buches: »Wer nun auch gerne so ein schriftmäßiges Heldenkind wie Luther werden möchte, - unmündig, wenn der himmlische Vater redet, - beredt und stark, wenn des

14 Vgl. H. Stephan: Luther in den Wandlungen seiner Kirche, 1907, 106.

15 Stephan, aaO, mit dem Verweis auf Frank: Luther im Spiegel seiner Kirche, Zeitschrift für Wiss. Theologie 1905, 481.

16 Vgl. G. Merz: Friedrich von Roth. Ein Beitrag zu der Frage »Luthertum und Humanismus«, Luther-Jahrbuch 1935, 132 ff; abgedruckt in: »Um Glauben und Leben nach Luthers Lehre«, hrsg. von F. W. Kantzenbach, 1961, 161 ff.

Satans Befestigungen niedergeworfen werden sollen, - der nehme getrost diese »Weisheit Luthers.«¹⁷

Interessant ist an der Rothschen Ausgabe die Art und Weise, wie Luthers Schrifttum berücksichtigt wird. Nicht der Polemiker Luther ist gemeint. Der Herausgeber ist sich vielmehr einig mit einem »echt katholischen Schriftsteller« seiner Zeit (Johann Michael Sailer?), daß Luther sein Leben lang ein Pol des Friedens und ein wahrhaft deutscher Mann gewesen sei. Der erste Band bringt die Vaterunserauslegung von 1519, eine Zusammenfassung vom Magnificat, ausgewählte Psalmen, Stücke aus Jesaja und Jeremia in der Auslegung Luthers, die zehn Gebote, die Bergpredigt und Johannes 4-16, der zweite Band Stücke aus 1. Mose, 1527, 1. Petrus samt dem Kapitel des anderen Briefes Petri von 1523, die Auslegung von 1. Kor. 15 aus dem Jahr 1534; der dritte Band bietet neben der Lebensbeschreibung (nach Joh. Matheusius) eine Auswahl von Sprüchen und Briefen, letztere z. T. in Zusammenfassung. Die großen reformatorischen Bekenntnisschriften und alle polemischen Schriften, die gerade den Zeitgenossen so wichtig waren, wurden absichtlich weggelassen. Man wollte nicht den Polemiker Luther, sondern den ökumenisch wirkenden Schriftheologen Luther vorstellen.

Als der junge vierundzwanzigjährige Löhe, von seinem Lehrer Karl von Raumer dazu aufgefordert, durch seine Besprechung in der Evangelischen Kirchenzeitung von Hengstenberg auf die »Weisheit Luthers« hinwies, rügte er eigentlich nur die geringe Rücksichtnahme der Auswahl auf die Lehre von der Rechtfertigung.

V

In gleicher Unmittelbarkeit, wie Roth dem Reformator zu begegnen und ihn anderen nahezubringen suchte, ließ *Leopold von Ranke* den Reformator auf sich wirken. Ranke erlebte das Jahr 1817 als ein noch nicht zweiundzwanzigjähriger Student in Leipzig. Der hohe geschichtliche Sinn, der ihn zum größten Historiker Deutschlands machen sollte, war damals schon erstaunlich in ihm lebendig. Daneben nahm ihn, stärker als später, das philosophische Interesse, das ja kaum ein Zeitalter unserer Geistesgeschichte so auszeichnete wie die Jahre von 1790 bis 1820, in Anspruch.

Ranke, der trotz der unruhigen Zeit eine merkwürdig stille Jugend in seiner Heimat und auf der Schule in Pforta durchlebt hatte, lernte in Leipzig zum ersten Male in größerem Umfang und mit einem gewaltigen Anspruch den Rationalismus kennen. Er erkannte vor allem, daß die beiden Prinzipien des »kirchlichen Rationalismus«, sowohl die Vernunft anzuerkennen als in

17 Löhe: Gesammelte Werke, hrsg. von K. Ganzert, Bd. 3, 1, 1951, 246.

irgendwelcher Weise die Offenheit für das Übervernünftige festzuhalten, nicht miteinander vereint werden können. Ranke begann nun auf seine Weise, den letzten Menschheitsgedanken nahezukommen; er las Kant, war in starker Weise von Fichte ergriffen (besonders vom »Wesen des Gelehrten« und seiner »Anweisung zum seligen Leben«). Mit Fichte bekennt sich der junge Ranke zum Pantheismus, d. h. zu jenem damals so anziehenden Typus religiöser Weltanschauung, der Immanenz und Transzendenz, Pantheismus und Theismus miteinander verbinden möchte. Dieser weltanschauliche Typus entsprach auch Goethe, dessen hohe Anerkennung charakteristischerweise dem Neuplatoniker Plotin galt. Auch bei Ranke wurde das Einströmen goethescher und neuplatonischer Gedankenelemente nachgewiesen.¹⁸ Trotz der philosophisch-weltanschaulichen Bestimmtheit in dieser Richtung gelingt es Ranke, zu Luther den Weg zu finden. Wir haben in Rankes hinterlassenen Manuskripten Aufzeichnungen über diese innere Auseinandersetzung, vor allem 116 aphorismenartige Notizen, die als das »Lutherfragment von 1817« von P. Joachimsen zugänglich gemacht wurden.¹⁹

Ranke wittert die Antwort auf die Frage, die vor allem durch Fichte in ihm angeregt wurde, bei Luther, dessen innerstes Wesen heilige Glut sei: »Nichts hätte ihn gehalten, wenn ihn nicht die Kraft seines geheimen, innigen Lebens hielt. Hervorquoll aus dem innersten Quell, was er sagte, was er tat; nur mit seinem ganzen Leben, innerem und äußerem, hätte er den Streit aufgeben können, den er stritt.«

Ranke hat damals bereits zwei für Luthers Geschichtsbild bedeutsame Quellen studiert: die Auslegung des Galaterbriefes und die des 101. Psalms. Luther spricht hier von dem unter den Masken der Menschen selbst handelnden Gott. Ranke fand diese Einsicht bei Fichte wieder, der die fremde Gewalt, die den Menschen ergreift und ihn zu seinem wahren Dasein kommen läßt, als die Gewalt Gottes bezeichnete. Gottes Plan setzt sich schließlich allem menschlichen Widerstreben zum Trotz durch. Durch Luther und Fichte empfängt Ranke entscheidende Gesichtspunkte für sein universalhistorisches Denken. Daß der Zugang zu den tiefsten Anliegen Luthers dem jungen Ranke nur teilweise möglich war, zeigen einige Jugendarbeiten aus dem Nachlaß.²⁰ In einer Luthernovelle heißt es über den einen Teilnehmer des Gesprächs, das Ranke schildert: »Des andern Tags aber ging er hin und nahm die deutsche Bibel zur Hand, und es eröffnete sich ihm ein ganz neues Verständnis derselben . . . Wenn ihn vorher die Gewalt der Ereignisse beschränkt, ja gefangen gehalten hatte, so ging ihm nun der Geist des Lebens

18 Carl Hinrichs: Rankes Lutherfragment von 1817 und der Ursprung seiner universalhistorischen Anschauung, Festschrift für G. Ritter, 1950, 299-321.

19 Band 6 der Akademie-Ausgabe von 1926 bzw. von 1933.

20 Vgl. dazu L. Keibel: Historische Zeitschrift, Bd. 137, 1928, 214 ff.

in den einfachsten Gestalten der heiligen Bücher auf. Sein Herz war dem wunderbaren Eindruck offen: In die tiefsten Tiefen, in die höchsten Höhen der Erkenntnis und des Glaubens geführt, fühlte er sich ausgerüstet mit sicherer Kraft für die weite, wunderliche, rastlose Art der Welt.«

Das Fragment »Aus den Papieren eines Landpfarrers«, Anfang 1818, zeigt, daß die Begegnung mit Luthers Bibel nicht das Verständnis der Rechtfertigungslehre in sich schloß. Auch die Verwendung liebgewordener Vorstellungen aus dem christlichen Bereich kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß Ranke eine diesseitige Seligkeit in Fichtes Sinn im Auge hat. Schon der junge Ranke erkannte jedoch, daß der Geist des Christentums dem Verlangen, Staaten zu gründen, zuwider sei, daß der Geist der deutschen Völker aber gerade Kirche und Staat als identisch betrachte: »Es ist der Geist des Christentums, daß es keinen Staat gründen will. Es ist nur für die einzelnen, und gibt es einen christlichen Staat, so ist nicht die Einrichtung christlich, sondern die Gemüter sind es: das Volk ist. Dadurch eben unterscheidet sich vom Muhamedanismus und Judentum.« »Es mußte die Reformation kommen, um die Hierarchie in die Luft zu sprengen.« Bis Ranke die Reformation als reifer Historiker darstellte, ging mit ihm die Frage, wie sich die Reformation gerade als ein Stück im Leben des deutschen Volkes vollziehen konnte und mußte.

Das große Meisterwerk Leopold von Ranks »Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation« ist in den Jahren 1839-1847 in zehn Büchern entstanden. Ranke erzählt hier den Gang der Ereignisse bis zum Augsburger Religionsfrieden und fügt ein Kapitel an: »Entwicklung der Literatur«. Was er in diesen zehn Büchern schildern wollte, sagt der letzte Satz des Werkes zusammenfassend so: »Die ursprünglichen Beziehungen, welche das Zeitalter, das wir betrachtet haben, erfüllten . . . zielten dahin, an den lebendigen Momenten der allgemeinen und nationalen Geschichte festhaltend, eine allseitige und unabhängige Entwicklung der Nation hervorzubringen; sie verknüpfen die Anfänge unserer Geschichte mit ihrer fernsten Zukunft.«²¹ Er schreibt also bewußt als Historiker der deutschen Nation. Für diesen Beruf ist er vorbereitet worden durch die Werke, die er in der Zeit zwischen seinem Luther-Fragment von 1817 bis zu seinem Hauptwerk geschrieben hat. Von entscheidender Bedeutung ist, daß er nun nicht mehr wie damals sein Thema als ein Historiker der Geistesgeschichte betrachtet, sondern bewußt der politischen Geschichte folgt. Dabei hat er die Methode, die die Forschung der deutschen Historiker ein ganzes Jahrhundert auszeichnete, angewandt.

Ranke blieb der Art der Aufklärung, die ihn schon in seiner Jugend abgestoßen hatte, fern. Er war in vieler Hinsicht der Romantik, unter deren Ein-

21 Ausgabe 1933, 10. Buch, 308.

fluß er aufwuchs, verwandt. Aber es schied ihn von ihr die Verehrung des sogenannten Mittelalters, jene Auffassung, die in dem geistigen Universalstaat des frühen Mittelalters das Ideal der Geschichtsentwicklung überhaupt sah. Diese Auffassung, die in der Schrift »Christenheit und Europa« von Novalis herrschte oder auch in der Betrachtung Friedrich von Schlegels (in den Vorlesungen, die er 1811 in Wien gehalten hat) lag ihm fern.

Ranke sah in der Reformation eine Welttat, die sich ereignete, weil das deutsche Volk den Beruf hatte, aus seinem Geiste heraus eine Tat zu vollführen, zu der die gesamte Entwicklung der Jahrhunderte hinführte. Er verstand es, einen überzeugenden Eindruck davon zu geben, daß dies ein notwendiges Geschehen sei. Er folgte bei seiner Darstellung den historischen Quellen, die sich ihm in den Archiven Deutschlands und Europas erschlossen hatten. Durch die Methode und das Ideal des aktenmäßigen Berichts, Zeichen seiner Leidenschaft für Sachlichkeit, hat Ranke wohl am meisten gewirkt. Er wollte die Dinge sehen, wie sie wirklich gewesen sind. Luther findet bei Ranke deshalb seinen Platz im Ganzen der Darstellung der Reformationsgeschichte. Aber mit großem Verständnis schildert Ranke die innere Dynamik der Reformation, die unauflöslich mit den persönlichen Kämpfen Luthers und seiner Entdeckung der freimachenden Gnade zusammenhängt. Luther ist bei Ranke ein Mensch in seinen Zweifeln und in seiner Gewißheit. Er sieht aber Luthers Weg unter dem Aspekt des Glaubens an die Vorsehung Gottes. »Er war wie ein Mensch, der nach langem Irren endlich den rechten Pfad gefunden hat und bei jedem Schritte sich mehr davon überzeugt: getrost schreitet er weiter.«²² Das Grundthema der Reformation hat Ranke in seinem großen Wurf der Reformationsgeschichte in einer Weise erfaßt, daß auch die ihm verpflichteten Historiker der Folgezeit sich mit diesem Grundthema auseinandersetzen mußten.

Damit, daß Ranke Luther nicht als Revolutionär verstand und seine Konzentration auf die Rechtfertigungsbotschaft als Anknüpfung an die mittelalterliche Fragestellung nach dem Heil interpretierte, zeigte sich Ranke an der Kontinuität der Entwicklung interessiert, die die Reformation willentlich nicht in Frage stellen wollte. Die antirevolutionäre Interpretation Luthers verbindet Ranke mit den Neulutheranern seiner Zeit, die bestreiten, daß die revolutionäre Idee auf Luther zurückzuführen sei. Von der geschichtstheologischen Ausdeutung der Reformation hält sich Ranke dagegen völlig fern. Von leitenden, auf die Providenz Gottes zurückzuführenden Ideen hielt der große Historiker, der jede Epoche unmittelbar zu Gott verstand, nicht viel, so daß er auch Hegel ablehnte.

22 Zitiert nach H. Bornkamm, aaO, 171 f.

Hatte sich bereits Claus Harms in seinem Kampf gegen den Rationalismus an Luthers Katechismen gestärkt und auf den »wiederkommenden« Luther große Hoffnungen für die Erneuerung des Glaubenslebens gesetzt, hatte weiter Friedrich Roth mit seiner Lutherauswahl zu den Quellen der Bibelauslegung durch Luther führen wollen, so knüpfte die Erweckungsbewegung immer wieder bei Luther an. Der Verleger *Friedrich Perthes*, Schwiegersohn des Wandsbecker Boten und Lutherfreundes Matthias Claudius, der Luther oft in seinen Schriften anführte, trug sich sogar mit dem Plan, eine Auswahl aus Luthers Schriften herauszugeben.²³ Perthes hatte seine geistliche Heimat in der Erweckungsbewegung. Besonders in Norddeutschland war er mit einer großen Zahl Gleichgesinnter verbunden, auch mit römisch-katholischen Kreisen. In seinem theologischen Verlag erschienen die Werke des Berliner Kirchenhistorikers August Neander, der gleichfalls der Erweckungsbewegung angehörte. Als die ersten Teile von dessen Kirchengeschichte erschienen waren, wollte Perthes Mitte der zwanziger Jahre eine Auswahl aus Luthers Werken herausbringen. Über Luther urteilte Perthes:²⁴ »Auch in ihm ist gar manches, welches nur einer bestimmten Zeit angehört, aber der Mann als Ganzes gehört allen Zeiten an; so groß, so rein und stark sind in ihm die ewigen Wahrheiten Gottes lebendig geworden, daß alle Menschen in allen Jahrhunderten in ihm einen Führer zu Gott finden können, wenn sie nur wollen. Wer aber kennt ihn heute? Mit abgerissenen Brocken aus seinen Schriften kämpfen Lutheraner, Supernaturalisten und Rationalisten gegen ihre Feinde; alle Welt beruft sich auf ihn, um ganz Entgegengesetztes zu beweisen. Was aber wissen, abgesehen von den gelehrten Theologen, selbst die Lutheraner von Luther? Der kleine Katechismus ist in den meisten Ländern rationalistisch präpariert, die Kraft seiner Lieder in den Gesangbüchern verwässert. Was er wollte und wirkte, was die eigentliche That seines Lebens war, ahnen nur wenige. Würde er bekannt, seine gewaltigen, Herz und Geist durchdringenden Worte von der Sünde und Buße, von der Versöhnung und dem Glauben, würden sie wie ein feuriges Schwert hineinfahren in den glaubenslosen dürren Leib des Rationalismus, und staunend würden andere hören, wie Luther auf Denken und auf Wissen drang und wie die Kraft und Gesundheit seiner Natur dem matten, kränklichen Pietismus entgegenstand. Ein großes, segenvolles Unternehmen wäre der Versuch, den ganzen Luther heute seiner Nation wieder vor die Seele zu bringen.« Als im September 1824 Hans Lorenz Andreas Vent, seit 1815 Pastor

23 Vgl. Friedrich Perthes' Leben, nach dessen schriftlichen und mündlichen Mittheilungen aufgezeichnet von Cl. Th. Perthes, I-III, 5. Auflage, 1861.

24 AaO, III, 138.

in Hademarschen, Propstei Rendsburg, Perthes von einer seit Jahren vorbereiteten Auswahl aus Luthers Schriften schrieb, ging Perthes auf das Angebot, sie herauszugeben, mit folgender Bemerkung ein: »Von Luthers eigentlichen Glaubensschriften wird man die polemischen, politischen und wissenschaftlichen unterscheiden müssen. Die vor allem gegen das Papsttum gerichteten polemischen heute wieder allgemein bekannt zu machen, wäre nicht nur überflüssig, sondern bei dem Stande der Parteien auch gefährlich.« Es geht Perthes wie Roth um die Predigten und Schriftauslegungen, die Briefe und Gespräche, die Lieder und Gebete, aus der Tiefe großer eigener Erfahrungen und aus dem erleuchteten Verständnisse der heiligen Schrift erzeugt, die zur Erkenntnis der Sünde und zum Glauben an den Erlöser rufen.

Im Dezember 1825 erschienen dann die ersten fünf Bändchen; die große Auflage war bereits in Jahresfrist vergriffen, ein Zeichen dafür, wie Luther jetzt wieder zu interessieren beginnt. Dieser Lutherausgabe verdankte z. B. der damals an seiner Hügelmehlgemeinde in Paris wirkende Friedrich von Bodelschwingh einen Zugang zum Reformator.²⁵ Das neu einsetzende Interesse an Luther beweist auch das im Jahre 1826 durch *Johann Konrad Irmischer*, Pfarrer an der Neustädter Kirche zu Erlangen und Universitätsbibliothekar, begonnene Unternehmen der Erlanger Ausgabe, die es bis zum Jahre 1886 auf 105 Bände brachte. Diese Erlanger Ausgabe war Basis der theologischen Bemühung um Luther im 19. Jahrhundert, die erstmals der Erlanger Professor *Theodosius Harnack* mit schönem Erfolg auf sich nahm. Im Jahre 1862 erschien der erste Band seiner *Theologie Luthers*.²⁶ Der dem Titel zugehörige Zusatz »mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre« zeigt bereits die theologiegeschichtliche Stunde an, in die das Werk gehört. Harnack greift mit seiner Untersuchung in den Kampf um die Versöhnungslehre seines Erlanger Kollegen Hofmann ein.²⁷ Er will zeigen, daß sich dessen Auffassung nicht auf Luther berufen könne. Harnack konnte Hofmann nicht wirklich gerecht werden, weil sich ihm das Bild der lutherischen Bekenntnisschriften, ja mehr noch die Dogmatik des orthodoxen Zeitalters, vor das Bild Luthers zu schieben drohte. Hofmann hatte gerade die Identität von Luthers Versöhnungslehre, in der die Liebe das beherrschende Motiv sei, mit der Doktrin der Bekenntnisschriften verneint. Die eindringlichen Studien über Luthers Gottesauffassung und Christologie zeigen, daß auch Harnack sich ein originales Verständnis der Spannung vom verborgenen und offenbaren Gott, von dem Zorn und der dagegen in Christus andringenden Liebe im Denken Luthers erworben hatte. Freilich ver-

25 Vgl. M. Gerhardt: Friedrich von Bodelschwingh, Bd. I, 1950, 306 f.

26 I, 1862; II, 1866; Neuauflage 1927.

27 Vgl. mein Buch: Die Erlanger Theologie, München 1960.

mochte er nicht darzutun, wie Luther die Spannungen seines Gottesbildes zusammenzudenken vermag, ohne es zum dualistischen Neben- oder gar Gegeneinander kommen zu lassen. Harnack war sich schon über die Bedeutung der *theologia crucis* in Luthers Theologie klar, aber er vermochte noch nicht zu zeigen, daß das Kreuz zugleich Manifestation des Gerichtes und der Liebe Gottes ist und daß es zur Entdeckung der Liebe Gottes keinen anderen Weg als den über und unter das Kreuz gibt. Harnack hat in der Spannung zwischen Zorn und Liebe in Gott überzeugend geredet. Um so merkwürdiger war es, daß ein Mann mit so großem Gespür für die Originalität Luthers doch die völlige Einheit von Luthers Theologie und lutherischem Bekenntnis proklamierte. So mußte er notwendigerweise seine Entdeckungen in Luthers Theologie durch Deutungsmittel traditioneller Art bagatellisieren.

VII

Der gebildeten Welt des Protestantismus in Deutschland entsprach zu Harnacks Zeit viel mehr die von *Thomas Carlyle* (1795-1881) gegebene Lutherdeutung. Unter seinem Einfluß, dem Eindruck der Reichsgründung und der großen Bismarckverehrung, der noch verstärkt wurde durch das Klima des »Evangelischen Bundes«, kam eine Betrachtung auf, die Luther heroisierte. In seinem 1841 erschienenen Buch »On Heroes and Hero-worship« wird Luther als der Held gefeiert, der mit seinem Glauben gegen den Unglauben der aufs Materielle gerichteten Welt protestierte. Neben Carlyle entwickelte der Theologe *Albrecht Ritschl* (1822-1889) in spröder Gelehrtensprache ein Lutherverständnis, das an sich dem Bedürfnis des zeitgenössischen Protestantismus ebenfalls entsprach. Ritschl betrachtete die christliche Religion als den Ursprung der Selbständigkeit und Freiheit des Menschen gegenüber den Gesetzen der Natur und Geschichte. In einer Zeit, da bereits naturwissenschaftliche Kategorien auf die Erfassung des Menschen und seiner Geisteswelt angewandt wurden, ging es Ritschl um eine Antwort gegen den schleichen und offenen Evolutionismus, der sich der Anthropologie und den Geisteswissenschaften zu empfehlen suchte. Er wollte die Selbständigkeit des Menschen als des verantwortlichen, personhaften Trägers von sittlichen Entscheidungen gewahrt wissen. Durch die christliche Religion werde der Mensch befähigt, sich über die Welt zu erheben und sie sich zu unterwerfen. »Das Christentum . . . überragt alle Religionen an Vollkommenheit und bildet den Schlüssel zum Verständnis aller übrigen, indem es die Bedingungen darbietet, unter denen das geistige Leben in geistiger Weise wirklich über die Welt mächtig wird.«²⁸ Ritschl verstand die christliche Botschaft nun als

28 Zitiert nach H. Bornkamm, aaO, 203.

die Anweisung zu einem sittlichen Leben, denn allein dieses sittliche Leben erhebe den Menschen über die Naturwelt. Der Mensch, der seinen »Beruf« gefunden hat und ihn darzustellen vermag, ist der vollkommene Mensch. Christliche Vollkommenheit bestehe in der Ehrfurcht vor Gott und dem auf Christus gegründeten Vertrauen, daß Gott uns gnädig sei und uns seine Hilfe bei allen Unternehmungen unseres Berufes gewähre. In den Leistungen unseres Berufes besteht so die wahre Vollkommenheit, nicht in der Ehelosigkeit, im Betteln oder in »schmutzigem Kleide«. ²⁹ Ritschls völlig uneschatologische Auffassung vom Christentum ³⁰ legte allen Nachdruck auf das Jetzt und Hier der sittlichen Bewährung. Pietismus, spekulative Philosophie, besonders die Metaphysik, und alle Mystik sollten aus dem christlichen Glauben ausgeschieden werden. Ritschls Theologie vermittelte seinen Schülern starke Impulse, weil sie in systematischer Straffung und mit einem bedeutenden Anspruch auftrat. Es ging ihr um nicht mehr oder weniger als um die Reform der Theologie. Mit der These, daß das Reich Gottes in erster Linie als die »sittliche Organisation der Menschheit« in Welt, Ehe, Beruf und Staat verstanden werden müsse, gab Ritschl der Christenheit des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts Antrieb zum Einsatz aller Kräfte zur Verwirklichung des innerweltlich verstandenen Gottesreiches. Selbst Vertreter des religiösen Sozialismus konnten sich Ritschl verpflichtet wissen, obwohl dieser selber der sozialen Frage gegenüber kein Gespür hatte. Der eschatologischen Dimension entnommen, mußte die biblische Vorstellung vom Reiche Gottes eine moralistische Verflachung erleiden. H. Stephan urteilt über Ritschl: ³¹ »Als Mensch, als ein auf sein Gebiet sich beschränkender und doch seine Wissenschaft mit dem praktisch-kirchlichen Leben verbindender Forscher vertrat er das schaffensfrohe realistische Bürgertum, das wir z. B. aus Freytags »Soll und Haben« kennen, in der Theologie. So wurde er fähig, diese wieder in lebendige Verbindung mit der Zeit zu setzen.« Schranke und Verdienst der Theologie - und der Lutherdeutung - Ritschls lassen sich anhand dieses Urteils ermessen. Die Weltverbundenheit seiner Theologie, die sich in der engen Verbindung zwischen Glaube und Ethos darstellte, konnte nicht der Tatsache Rechnung tragen, daß diese Welt samt ihrer Kultur und deren Werten tatsächlich eine vergehende ist.

Schule machte vor allen Dingen Ritschls Kritik an der Rezeption des altkirchlichen Dogmas durch Luther und erst recht durch Melancthon, die zu einer neuen lutherischen Scholastik geführt habe. Luther als Befürworter des altkirchlichen Dogmas wurde von den Schülern Ritschls offen ins Mittelalter

29 Vgl. Albrecht Ritschl: Die christliche Vollkommenheit, 1874, 10.

30 Vgl. mein Buch: Evangelium und Dogma, 1959, 166 ff, 217 ff.

31 Geschichte der evangelischen Theologie, 1938, 195.

verwiesen. Der innere Zusammenhang von altkirchlichem Dogma und reformatorischer Theologie blieb unerörtert, ja unerkant. Luthers Schrift »de servo arbitrio« bezeichnet Ritschl als bedauerliches Abgleiten in die Scholastik und als Erneuerung eines unevangelischen Gottesbildes, für das eben die Rede vom »Zorn Gottes« charakteristisch sei.

In Ritschls Gefolge schrieben viele der Theologen, die von ihm beeinflusst waren, im besonderen *Wilhelm Herrmann*³² und *Adolf von Harnack*. Auch eine bedeutende Monographie über »Die Reformation« ist diesem Geiste verpflichtet, die Reformationgeschichte von *Theodor Brieger*, 1913.

Adolf von Harnack (1851-1930), der bedeutendste Theologe, der sich Ritschl eng verbunden wußte, unterschied zwischen der Intention und der tatsächlichen Erscheinung der Reformation in dogmatischer Beziehung. Im Rahmen der Dogmengeschichte spielte Luther nach Harnacks Meinung keine selbständige Rolle. So hat der Dogmenhistoriker Harnack die Lutherforschung nicht gefördert. Luther gehört in die Theologie- und Geistesgeschichte. »Die Reformation, wie sie sich in dem Christentum Luthers darstellt, ist in vieler Hinsicht eine altkatholische resp. auch eine mittelalterliche Erscheinung, dagegen auf ihren religiösen Kern beurteilt, ist sie es nicht, vielmehr Wiederherstellung des paulinischen Christentums im Geiste einer neuen Zeit.«³³ »Luther ist der Restaurator des alten Dogmas gewesen.« Er »hat den Formeln des griechischen Christentums wieder Leben gegeben; er hat sie dem Glauben wiedergeschenkt. Ihm hat man es zuzuschreiben, daß bis heute im Protestantismus diese Formeln eine lebendige Macht für den Glauben sind...« Andererseits hat Luther mit der Vergangenheit gebrochen, ja in seiner Reformation wurde das alte dogmatische Christentum abgetan. »Die Reformation ist wirklich ein Ausgang der Dogmengeschichte. Die positiven und negativen Elemente der christlichen Lehre Luthers hängen aufs engste zusammen; diese sind die Folge, jene die Ursache. Wenn er mit dieser oder jener Formulierung der alten und der mittelalterlichen Kirche noch zusammentrifft, so ist das, von hier aus gesehen, teils ein Schein, teils ein freies Zusammentreffen, welches niemals seinen Grund in der aprioristischen Unterwerfung unter die Tradition haben kann. Die formalen Autoritäten des Dogmas sind niedergerissen: damit ist es selbst als Dogma, d. h. als unverbrüchliche, vom hl. Geist gestellte Lehrordnung abgetan... Damit ist das Werk Augustins endlich zum Abschluß gekommen (zugleich aber weit überboten); denn bereits dieser große Mann hat den Anfang damit gemacht, durch Rückgang auf den Paulinismus die herrschende dogmatische Überlieferung umzugestalten und die Theologie dem Glauben zurückzugeben...

32 Der Verkehr des Christen mit Gott, 1886.

33 Zitiert nach H. Bornkamm, aaO, 208.

Sie hat den evangelischen Glauben aufgerichtet an Stelle des Dogmas, indem sie den Dualismus von dogmatischem Christentum und praktisch-christlicher Selbstbeurteilung und Lebensführung, der im Abendlande herrschte, aufgehoben hat. Aber sie hat eben den Glauben selbst und seine Gewißheit in das Zentrum der praktisch-christlichen Selbstbeurteilung und Lebensführung gesetzt. Damit hat sie dem theoretischen Element - wenn man den sicheren Glauben an die Offenbarung, d. h. an den Gott, wie er in Christus offenbar ist, so bezeichnen will - eine unmittelbare Bedeutung für die Frömmigkeit verliehen, wie sie die mittelalterliche Theologie nie gekannt hat . . . Ist hiermit aber der Umschwung der Dinge bezeichnet, dann läßt es sich wohl verstehen, daß die große Aufgabe, um deren Durchführung es sich handelt, von Luther selbst nicht rein vollzogen werden konnte. Ein übermenschlicher Geist wäre nötig gewesen, um hier alles korrekt durchzudenken und zu ordnen; denn es handelte sich um eine Doppelaufgabe, die fast wie ein Widerspruch schien und doch keiner war; die Bedeutung des Glaubens als Inhalt der Offenbarung in den Mittelpunkt zu rücken gegenüber allem Meinen und Tun und so das zurückgedrängte theoretische Element hervorzuholen, und doch andererseits nicht jenen Glauben einfach hinzunehmen, den die Vergangenheit gebildet hatte, ihn vielmehr in der Gestalt zu zeigen, in der er Leben ist und Leben schafft, Praxis ist, aber Praxis der Religion. Aus der Größe dieses Problems erklärt sich auch der große Rückstand der noch unüberwundenen Elemente in Luthers Theologie, der sie verwirrt hat, und das Urteil, die Reformation sei der Ausgang der Dogmengeschichte, erschüttern mußte.«³⁴

Die Reformation hat nach Harnacks Auffassung, obwohl der Protestantismus ein Doppelantlitz trägt, grundsätzlich ein neues Verständnis des Evangeliums der Kirche des Mittelalters gegenüber entwickelt. Dogma und Evangelium können seitdem nicht mehr identifiziert werden. Die Bedeutung, die das christologische Dogma für Luthers reformatorische Verkündigung hatte, ist auch nach Harnacks Sicht der Dinge groß. Aber daß im Protestantismus dies Dogma nun nicht ausschließlich in der intendierten evangelischen Umprägung, d. h. in der Konzentration auf den in Christus offenbaren Gott, sondern in seiner Ausprägung durch das kirchliche Altertum beibehalten wurde, bedauert Harnack nachdrücklich, da die völlig konservative Stellung der Reformatoren gegenüber dem altkirchlichen Dogma eben nicht dem Prinzip, sondern der Geschichte angehöre. Hinter Harnacks Gegenüberstellung des evangelischen, »eigentlichen« und des katholischen Luther verbirgt sich der eigene theologische Standpunkt des großen Historikers: seine Auffassung vom Evangelium, in das der Vater, aber nicht der Sohn gehöre,

34 Zitiert in Auswahl nach H. Bornkamm, aaO, 213 ff.

oder dieser doch nur insofern, als er dieses Evangelium verkündigte und in seiner Person es den Gläubigen gewiß werden ließ, daß Gott der Schöpfer, Richter, Vater und Erlöser ist. Jesus gehört jedenfalls nicht im christologischen Sinne ins Evangelium hinein, da er das Bekenntnis zu seiner Person nicht zur Bedingung machte, um überhaupt den Zugang zu seiner Verkündigung zu finden. Eine Kritik an Harnacks Lutherverständnis müßte deshalb bereits bei seiner Interpretation von Evangelium und Dogma einsetzen.

VIII

Der Religionswissenschaftler *Paul de Lagarde* (1827-1891), der in weltanschaulichen Fragen einen ganz selbständigen Weg ging, hat nur insofern auf die Lutherdeutung gewirkt, als er der Hochschätzung Luthers, der Reformation und des Luthertums grundsätzlich widersprach. Für ihn gehörte Luther nicht zu den Großen der Religionsgeschichte. Erst recht trage nicht das Luthertum die Keime der künftigen Geschichtsentwicklung in sich, sondern die mystisch-pietistische Strömung des Protestantismus. Nur weil Luther als »Persönlichkeit« auf die Menschen wirkte, wirkte auch die von ihm bestimmte religiöse Bewegung. Was von ihm als Lehre in die Menschheit überging, konnte schon darum nicht wirken, weil Luther einseitiger Schüler des Apostels Paulus sei, der durch seine jüdischen Doktrinen das Religiöse »verdarb«. Lagarde war ein großer Kenner der semitischen Philologie, der neben der Septuaginta seine Forschungsarbeit galt, aber er war zugleich auch ein unerbittlicher Gegner der jüdischen Fremdreigion. Religiös kann nur sein, wer echt ist; Echtheit verlange jedoch als Voraussetzung die heimatliche Verbundenheit mit einer individuellen Geschichte. Individuelle Geschichte wird nur verbürgt durch die Verwurzelung in der Geschichte des eigenen Volkes. Darum beruhen alle wirklichen Leistungen der Geschichte der Menschheit auf Individualität und Nationalität. Für das deutsche Volk sah er sie in schönster Darstellung in der Kultur des 12. Jahrhunderts, von der die Gegenwart als Verpflichtung die kulturelle Aufgabe des Deutschtums im Osten Europas geerbt habe.

Lagarde machte einen gewissen Eindruck auf die jungen Theologen, die zwischen 1870 und 1890 in Göttingen studierten, gerade auf die »Ritschlianer«, die der Verehrung Luthers bei aller Ehrfurcht vor ihrem Meister (Troeltsch rühmt an Ritschl immerhin: »Albrecht Ritschl war ein scharfer Logiker, ein höchst systematischer Kopf und eine groß geschnittene originale Persönlichkeit. Ihm danke ich einen Einblick in Psychologie und Logik der christlichen Dogmenbildung, wie man ihn sonst nicht leicht irgendwo lernen konnte.«) mehr skeptisch als positiv gegenüberstanden. Unmittelbar wirkte freilich Lagarde zunächst durch seine Betrachtung der Religion als

Heimat der Seele, der Theologie als »Heimatkunde« und »Biologie«. Derartige Gedanken wirkten ins 20. Jahrhundert hinüber und mündeten zum Teil in die Bemühungen um eine »deutschen Nationalreligion« ein.

Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts entwarf der Theologe *Ernst Troeltsch* (1865-1923), dessen weitgespannte Arbeit besonders großangelegten Analysen des europäischen Geschichtsdenkens und der Sozialgeschichte galt, ein Lutherbild, das das geistige Erbe des 19. Jahrhunderts verarbeiten sollte. Troeltsch kam von Ritschl, aber in Verbindung mit Anregungen der religionsgeschichtlichen Forschung und philosophischen Bemühung, vor allem seitens Windelband, Rudolf Eucken und Wilhelm Dilthey, weitete sich sein Blick für große Zusammenhänge in der Geschichte des europäischen Geistes. Schon *Wilhelm Dilthey* hatte versucht, durch Analyse, »Welt- und Seelenbild« die repräsentativen Epochen des europäischen Geistes festzustellen und war auf diesem Wege auch zu einer Untersuchung Luthers gekommen, den er von einer »verstehenden Psychologie« und seiner Betrachtung der Strukturen der menschlichen Bewußtseinsformen aus dem sogenannten Idealismus der Freiheit zurechnete, ihm seinen geschichtlichen Ort aber doch mehr im Mittelalter als in der Neuzeit anwies. Luther sei der Befreier der persönlichen Religiosität gewesen, aber die Reformation habe das alte Dogma streng vorausgesetzt und zeige sich damit dem Mittelalter verbunden. In dieser Richtung verfolgte Ernst Troeltsch seinen Weg der Lutherdeutung. Verschiedene seiner Aufsätze, besonders sein großer Beitrag »Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit« (1906) in Hinnebergs »Kultur der Gegenwart« hebt die mittelalterlichen Momente Luthers und des Luthertums sehr stark hervor, betont (wie zahlreiche andere Untersuchungen von Troeltsch), daß der Anfang der »modernen Welt« (»die moderne geistige Gesamtlage«, »die Durchsetzung einer autonomen weltlichen Bildung und Kultur gegen die theologisch gebundene«) in der Aufklärung liege, und läßt als »modern« an Luther nur gelten »Glaubensreligion, religiösen Individualismus, Gesinnungsethik, Weltoffenheit und neuen Gottesbegriff«. Im Protestantismus komme es noch nicht wirklich zu voller Gewissensfreiheit, Gesinnungsethik und Weltoffenheit. Darum stelle sich der Protestantismus als Übergangserscheinung zur modernen Welt dar, die prinzipiell antisupranaturalistisch sei.

Diese Betrachtung, die in hohem Maße eine Revolution in der Theologie, Geschichte und Literaturwissenschaft des 20. Jahrhunderts war, bekam nun noch dadurch eine besondere Färbung, daß sich Troeltsch unter dem Einfluß seines Heidelberger Freundes, des Soziologen Max Weber, und seines persönlichen und politischen Freundes Friedrich Naumann dem Studium der Sozialwissenschaft zuwandte und aus diesem Studium seine »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« (1911) schrieb.

Diese Problemstellung führte bei Troeltsch zu einer soziologischen Betrachtung der Religion und Kirchengeschichte. Der lutherisch bestimmte Protestantismus wird von Troeltsch geradezu dafür verantwortlich gemacht, daß er »durch sein konservativ-patriarchalisches Denken das im Absolutismus gipfelnde Übergewicht von Obrigkeit und Staat und die politische Passivität im deutschen Volke heranzüchten half und verhinderte, daß ein Ethos der Weltumgestaltung, sei es auf demokratisch-naturrechtlicher Basis, oder auf einer nicht dogmatisch gebundenen christlichen, zu sozialen Reformen führte«. Luther habe zwischen einer Amts- und Personmoral unterschieden. Das Leben der Seele habe sich nicht mit gleichgerichteten Bewegungen im sozialen und innerweltlichen Raum getroffen. Daraus erklärte sich das Versagen des Luthertums in der Sozialgestaltung und seine problematische Rolle im Rahmen der politischen Entwicklung. Nach dem zweiten Weltkrieg hat man sich zur Erhärtung der These, daß zwischen Luther und der politischen Entwicklung unter Hitler eine Verbindungslinie zu ziehen sei, mancher Argumente und Urteile aus der Feder des geistvollen, aber nicht von bloßen Vermutungen und ungesicherten Schlüssen freien Denkers bedienen können.

Erst im Jahre 1917 kam es nach ersten wichtigen Bemühungen seitens der Systematiker *Reinhold Seeberg* und *Carl Stange* zu einer tiefgreifenden Wendung der Lutherforschung und Lutherdeutung. Man feierte das vierhundertjährige Jubiläum des Thesenanschlags Martin Luthers, Grund genug, sich auf das Thema »Was verstand Luther unter Religion?« zu besinnen. Der Berliner Kirchenhistoriker *Karl Holl*, der schon 1906 und 1907 mit kleinen Schriften zur Rechtfertigungslehre Luthers hervorgetreten war, hielt darüber eine Vorlesung, neben den wichtigen Studien zu Luthers Ethik und Luthers Kirchenlehre der wesentliche Grundstein für seinen Lutherband innerhalb der »Gesammelten Aufsätze zur Kirchengeschichte« (erstmalig 1921). Eine ganz neue Phase in der Bemühung um Luther setzte damit ein.³⁵

35 Über sie hat aus eigenem Erleben der Altpräsident der Luthergesellschaft, Professor D. Dr. Paul Althaus, berichtet; vgl. Die Bedeutung der Theologie Luthers für die theologische Arbeit, Luther-Jahrbuch 1961, 13 ff.