

Zum Lutherbild des 19. und 20. Jahrhunderts

Ein Vortrag vor lutherischen Pfarrern

Die innere Geschichte, die die lutherische Kirche und ihre Theologie in den letzten anderthalb Jahrhunderten durchgemacht hat, ist undenkbar und unverständlich, wenn man den Einfluß außer acht läßt, den Luther auf sie ausgeübt hat. In der Würdigung Luthers und seiner Theologie fassen sich die einzelnen Richtungen lutherischen Denkens wie die Strahlen in einem Prisma zusammen. Wie Luthers Gestalt von den Vätern der lutherischen Theologie im 19. Jahrhundert aufgenommen und gewürdigt wurde und was die Luther-Renaissance dieses 20. Jahrhunderts an dem damals gewonnenen Lutherbild verändert hat, soll uns im Folgenden beschäftigen.

I.

Es ist eines der Wunder Gottes in der Kirchengeschichte, daß Luthers Theologie in einer Kirche, die — ob zu Recht oder Unrecht, bleibe unausgesprochen — seinen Namen trägt, noch einmal eine schöpferische Wirksamkeit entfalten konnte. Das Wunder ist groß, wenn wir die Voraussetzungen der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts ins Auge fassen. Die Vorbedingungen für ein Neuverständnis Luthers waren weithin verschwunden. Aufklärung und Frühidealismus werteten den Kämpfer gegen römische Geistesknechtschaft und Sittenlosigkeit, den deutschen Mann, der als Heros der nationalen Unabhängigkeit wie ein zweiter Arminius die Fesseln Roms zerbrochen hatte, den freiheitlichen Kirchenmann und Theologen, der den Panzer dogmatischen Zwanges zerschlagen und jedem gestattet hatte, nach bestem Wissen und Gewissen die Heilige Schrift auszulegen und seine Theologie daraus zu formen. Daß in solcher Lage der verbindliche Anspruch des lutherischen Bekenntnisses ernst genommen und hinter diesem Bekenntnis ernst und mahnend die Zeugenstimme Luthers vernommen wurde, ist aus den geschichtlichen Zeitumständen heraus zwar verständlich zu machen, aber nicht eigentlich zu erklären. Und daß diese Stimme gehört werden konnte, ohne daß die geschichtlichen Voraussetzungen vorhanden waren, daß eine rationalisierende Theologie, die lange hindurch geherrscht, daß eine sentimentale Mystik, die ebensolange die frommen Gemüter erfüllt hatte, abgelöst wurde durch eine vielleicht manchmal hausbackene, aber doch die elementaren Nährstoffe geistlichen Lebens darbietende lutherische Theologie, das ist wirklich ein Wunder Gottes.

Denn keine der früheren Erneuerungsbewegungen, die unter dem Namen

Luthers aufgebrochen waren, hatte bisher entsprechende kirchliche Wirkungen hervorbringen können. Da war die erste Luther-Renaissance unter dem genialen, aber doch zwiespältigen und unglücklichen Matthias Flacius Illyricus — sie ist gescheitert: nicht nur an der Übermacht der Melanchthonschule, nicht nur an dem Ungestüm und Ungeschick der Flacianer, sondern weil die Zeit noch nicht reif war für die Erneuerung Luthers. Da sind die beiden Versuche, den jungen Luther mit der Mystik zu identifizieren und so eine Erneuerung von Frömmigkeit und Kirche im Namen Luthers herbeizuführen. Der erste geschah im Anfang des 17. Jahrhunderts durch Johann Arndt und erstarb unter den Greueln des 30jährigen Krieges. Der zweite geschah fast genau 100 Jahre später durch den Grafen von Zinzendorf und erstarb in der Enge einer zwar ökumenisch gesinnten, aber doch von schwärmerischer Unklarheit erfüllten kleinen Gemeinschaft. Wie wurde das Wunder möglich, daß jetzt, abermals ein gutes Jahrhundert später, der Durchbruch gelang, Luthers Stimme erneut laut wurde und daß ihr Gehör geschenkt wurde?

Eine vorläufige Antwort bekommen wir am besten von dem Mann, an dem dieser Durchbruch am frühesten und in exemplarischer Weise geschah, bei Johann Georg *Hamann*. Seine Londoner Bekehrung im März 1758 geschah noch völlig unbeeinflußt von Luther. Aber ein Jahr später, daheim in Königsberg, lernte er Luthers Schriften kennen und hat seine Frömmigkeit und seine Weltanschauung in jahrzehntelangem Umgang mit ihnen gebildet. Was findet Hamann bei Luther? Die Bestätigung seiner persönlichen Gotteserfahrung, diese aber hineingebunden in das Zeugnis der Schrift. Es ist das rein persönliche Verhältnis zweier genialer Menschen, das zwischen Hamann und Luther besteht; aber in ihrer Begegnung geht es nicht nur um persönliche Erfahrungen, es geht um das Zeugnis der Schrift. Hamann lernt von Luther, sie zu verstehen als das Wort Gottes, als den Punkt in der Geschichte der Menschheit, da Gott sich verbirgt, um sich zu offenbaren. Er begreift das alles an dem Christuszeugnis der Schrift. In einer Zeit, die in Christus nichts anderes zu sehen weiß als den Tugendlehrer, das Tugendmuster, versteht er Christus wieder als das fleischgewordene Wort Gottes, in dem Gott die Menschheit zum Heile beruft, indem er sich hinter der Gestalt menschlicher Niedrigkeit zugleich verbirgt und offenbart. Und Hamann wagt es, diese Anschauung von der Offenbarung in der Verborgenheit zum Mittelpunkt nicht nur seines Glaubens, sondern auch seiner Weltanschauung zu machen. Was in der göttlichen Sprache der Heiligen Schrift sich ausspricht, vollzieht sich auch in der menschlichen Sprache: Ein rein Geistiges verleibt sich und wird Geschichte und macht Geschichte.

Wahrlich, in solcher Weite und in solcher Tiefe hatte zuvor noch niemand das Wesen Luthers und seiner Theologie erfaßt. Der deutsche Idealismus von Lessing bis Hegel hat Luther in seine philosophischen und geistesgeschichtlichen Konzeptionen mitten hineingestellt. Das geschah von Herder ab und durch Herder unter Hamanns Einfluß. Aber alle diese Geistesgrößen des deutschen Idealismus haben mit der umfassenden Weite ihrer Lutherdeutung zugleich eine Umdeutung vollzogen, haben in der Kraft ‚verwandelnder Assimilation‘ Luther zu einem Idealisten gemacht. Auch in der Geschichtsdeutung Rankes ist das der Fall, obwohl dieser in seiner Weise — intuitiv und unabhängig von Hamann — in seiner historischen Objektivität am ehesten noch etwas von Luthers Ursprünglichkeit gewahrt hat. Alle Idealisten, mögen sie auch in der Weite ihrer Konzeptionen an Hamann herankommen, in die Tiefen seiner Lutherdeutung sind sie nicht eingedrungen; der eigentliche Luther blieb ihnen fremd¹.

Es ist bezeichnend für die Lage der lutherischen Kirche und ihrer Theologie zu Anfang des 19. Jahrhunderts, daß die Wiederentdeckung Luthers nicht in ihrer eigenen Mitte geschah, nicht aus kirchlich-theologischer Verantwortung erfolgte, sondern von außen her an die Kirche herangetragen wurde. Im 19. Jahrhundert wird Luthers geschichtliche Größe zunächst nicht aus seiner Theologie von den Theologen erkannt, sondern seine geschichtliche Größe, von den Erforschern der politischen und der Geistesgeschichte erschaut, wirbt nachträglich für seine Theologie und stellt nachträglich die Theologen vor die Aufgabe, sie zu erforschen. Die Luther-Renaissance des 19. Jahrhunderts ist zunächst eine allgemein weltliche Angelegenheit und wirkt nachträglich auf die Kirche zurück. Die Luther-Renaissance des 20. Jahrhunderts ist primär eine theologisch-kirchliche Angelegenheit und sucht von der Kirche aus hineinzuwirken in die Welt. Dieser Tatbestand muß immer im Auge behalten werden. Wir wollen dahingestellt sein lassen, ob er stärker für das 19. oder für das 20. Jahrhundert spricht. Wir wollen diesen Tatbestand zunächst hier entfalten, ehe wir ihn beurteilen.

Eines mußte bei dieser Einordnung Luthers in die allgemeine Geistesgeschichte verloren gehen, was bei Hamann den eigentlichen Quellpunkt für die Entdeckung Luthers gebildet hatte: die Anknüpfung an das eigene religiöse Erleben und die Wiederentdeckung dieses Erlebnisses in Luthers reformatorischer Entdeckung. Wo findet das 19. Jahrhundert ebenso wie Hamann eine neue religiöse Erfahrung geklärt und gedeutet durch Luthers

¹ Diese Zusammenhänge behandelt — unter Abdruck wertvoller Quellenzeugnisse — Hch. Bornkamm: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, 1955.

reformatorisches Zeugnis? Das geschah in der *Erweckungsbewegung*. Sie hängt in ihren Wurzeln ja nicht nur mit dem Altpietismus Speners und Frankes, sondern vor allem auch mit jenem philosophischen Irrationalismus zusammen, für den Hamann Pate gestanden hatte. Für die Geschichte des bayerischen Luthertums sind wir eben dabei, den Einfluß dieses Irrationalismus zu erkennen von Karl Johann Friedrich Roth an, dem ersten Präsidenten des Oberkonsistoriums in München und Herausgeber der ersten Gesamtausgabe der Schriften Hamanns, bis hin zu Hermann Bezzel¹. An einer solchen Entwicklungslinie wird klar, wie stark der Strom der Erweckungsbewegung sich auswirkt bis in unsere Tage. Und weil Hamann an der Quelle dieses Stromes steht, ist auch die Identifizierung seines Bekehrungserlebnisses mit dem reformatorischen Grunderlebnis über sein eigenes Jahrhundert hinaus wirksam geblieben.

Nicht gleich in ihren Anfängen freilich ist die Erweckungsbewegung dem Beispiel Hamanns gefolgt und haben sich ihre Repräsentanten andächtig vor Luthers Bild zusammengefunden. Aus der Frühzeit ist es eigentlich nur Mathias Claudius, der einen Zugang zu Luther besaß. Männer, die wie Jung-Stilling oder Gottfried Menken aus reformierter Tradition stammten, mußten ihn entbehren. Aber auch für die ganze süddeutsche Erweckungsbewegung spielt Luther zunächst keine besondere Rolle². Die Baseler und mit ihnen die übrigen deutschen Zweigstellen der Christentumsgesellschaft stehen Luther von Hause aus fern. Die Württemberger haben an ihren theosophischen Vätern aus dem 18. Jahrhundert ihr Genüge. Die bayerische Erweckung geht von Sailer aus auf die romanisch-quietistische Mystik zurück. Und auch die Einflüsse, die sich von der Sailerschen Bewegung aus durch Vermittlung von Goßner u. a. in Berlin und Pommern geltend machten, hatten zunächst mit Luther nichts zu tun. Ihrem Ursprung nach steht die Erweckungsbewegung also Luther fremd gegenüber; daß sie dennoch den Weg zu ihm fand, gehört zu den Geschichtswundern, von denen wir sprachen.

Von außen her sind die jüngeren Vertreter der Erweckungsbewegung zu Luther geführt worden. Die reformationsgeschichtlichen Jubiläen der Jahre 1817 und 1830 haben diesen Zug verstärkt; die geschichtliche Besinnung, die im Gefolge der Romantik einsetzte, hat mitgeholfen. Aber entscheidend werden diese Anstöße doch erst dadurch, daß das eigene Erweckungs-

¹ Manfred Seitz: Hermann Bezzel, Theologie — Darstellung — Form seiner Verkündigung, 1960.

² Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Die Erweckungsbewegung, Studien zur Gesch. ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland, 1957.

erlebnis in der geschichtlichen Begegnung mit Luther wiedergefunden wird und dadurch seine Bestätigung erfährt. Bekannt ist das selbstbiographische Zeugnis Vilmars aus dem Jubiläumsjahr von 1830. Er hat Augustana und Apologie studiert und „erkannte nunmehr — wie wenn ein Blitz über ein weites Gelände hinfährt —, daß alles Suchen umsonst sei, weil schon alles Gesuchte längst vorhanden sei. Die A. K. schloß mir wie mit einem Male alles bei Tertullian, Augustin, Gerhard Gelesene vollständig auf und meine theologische Wendung war vollbracht“¹. Ähnliche Zeugnisse liegen am Ende der Erweckungszeit aus dem Munde führender lutherischer Theologen auch sonst vor und bestätigen: ein *Teil*strom der Erweckungsbewegung — nicht die ganze — führt zur inneren Begegnung mit Luther und dabei wird die persönliche Glaubenserfahrung des Einzelnen bestätigt, gereinigt und vertieft durch Luthers reformatorisches Zeugnis. Die Wendung, die die Erweckungsbewegung hin zum lutherischen Kirchentum der Reformationszeit genommen hat, kann also nicht bloß aus den allgemeinen Restaurierungstendenzen des Zeitalters hergeleitet werden. Sie ist nicht, wie man oft gemeint hat, ein politisches, sondern zuerst ein frömmigkeitsgeschichtliches und sodann ein theologisches Ereignis. Sie ist entstanden durch die Begegnung der Erweckungsfrömmigkeit mit dem Urerlebnis Luthers. Und diese Begegnung geschah im Zusammenhang mit einem Neuverständnis der *Geschichte*, gerade auch der Geschichte der lutherischen Kirche und ihrer Theologie. Das, was die lutherische Theologie des 19. Jahrhunderts über Luthers geschichtliche Stellung gesagt hat, steht im Zusammenhang mit den großen geschichtsphilosophischen Synthesen, die die idealistische Philosophie von Schelling bis Hegel gewonnen hatte. Neben dieser Geschichtsphilosophie der großen Systematiker hatten die Romantiker ein neues Geschichtsverständnis geweckt und dabei ein — allerdings zwiespältiges — Lutherbild entwickelt. Aus der Historischen Schule und ihren organologischen Vorstellungen vom Ablauf der Geschichte ist das Geschichtsbild des 19. Jahrhunderts entstanden. Rankes Reformationsgeschichte stellt den Höhepunkt dieser Geschichtswissenschaft dar. Es ist klar, daß jeder, der in der Erweckung persönlicher Frömmigkeit von Luther eine Stärkung erfahren hatte, nach Luthers Stellung in der Geschichte fragen mußte. Aus den lutherischen *Bekenntnisschriften* hatte Vilmar seine Begegnung mit Luther gewonnen, ehe er in Luthers Liedern den Herzschlag dieser Frömmigkeit verspürte und ehe er sich in mehr als 30jährigem Studium in Luthers Schriften vertiefte. Und Löhe hat sein Bild Luthers zuerst aus den lutherischen Kirchenordnungen seiner markgräflichen Heimat und Nürnbergs

¹ Wilhelm Hopf: Aug. Vilmar I, 1913, 167.

gewonnen, vernahm also das Zeugnis der Theologie Luthers vornehmlich aus den Stimmen des lutherischen Gottesdienstes. Es ist klar, daß dieses Zeugnis, wenn auch vielleicht in besonderer Tiefe, so doch nicht in seiner ganzen Fülle solchen Hörern faßbar werden konnte.

Auf der anderen Seite hat das theologische Lutherbild, das so gewonnen wird, bestimmte unverlierbare Züge Luthers besonders deutlich herausgearbeitet. Luther wird als *Kirchenvater* und nicht als religiöser Individualist verstanden. Die Kontinuität seiner theologischen Aussagen wird festgehalten: sowohl mit seinen Vorgängern, den Kirchenvätern der alten Kirche, als auch mit seinen Nachfolgern in der lutherischen Orthodoxie. Luther gilt als das Muster eines konservativen Theologen, zugleich aber auch als das Vorbild eines konservativen Politikers. Alle revolutionären Züge an ihm werden geleugnet. Was die Aufklärung an ihm lobend, die Romantik tadelnd hervorgehoben hatte, daß er nämlich die revolutionäre Entwicklung des neuzeitlichen Europa, wenn auch ungewollt, entfesselt und vornehmlich gefördert hatte, das wird schlankweg bestritten. Seine Stellung gegenüber den Aufständischen im Bauernkrieg, seine Treue gegenüber Kaiser und Reich wird besonders hervorgehoben. Als Vater der Orthodoxie aber wird er zugleich zum Anwalt aller Bestrebungen, die nach den zerstörenden Wirkungen der Aufklärung und im Gegensatz gegen die mit den Junghegelianern sympathisierende Theologie der neuen Tübinger Schule und des Liberalismus eine neue kirchliche Orthodoxie schaffen wollen.

Zugleich aber muß man Luthers Bild in eine gesamtgeschichtliche Schau einbeziehen. Am deutlichsten ist das bei August Vilmar geschehen¹. Er weitet das Element persönlicher Erfahrung aus zu einer gesamtkirchlich-geschichtlichen Erfahrung. In jedem Abschnitt ihrer Geschichte hat sich die Kirche eine besondere Seite der göttlichen Heilsoffenbarung erfahrungsmäßig angeeignet; ist am Ende der Tage ihre geschichtliche Sendung erfüllt, so wird sie sich zugleich die ganze Fülle der göttlichen Offenbarung angeeignet haben. In dieser Erfahrungsgeschichte der Christenheit sieht Vilmar Luther an entscheidender Stelle stehen dadurch, daß er „ein bis dahin von der Christenheit noch nicht erlebtes Moment der göttlichen Offenbarung, der Gnade Gottes in Jesu Christo, an sich selbst erlebte und der Christenheit zum Miterleben und Nacherleben darbot: die Aneignung der Erlösung von der Sünde und dem ewigen Tode“. Die einzelnen, die Kirchen, die dieses Nacherleben vollziehen, stehen damit auf dem Boden der Reformation. Die

¹ Fr. W. Hopf hat darüber im Luther-Jahrbuch 1939 u. 1940, bes. 1939, 105 ff., ausführlich berichtet.

römische Kirche, die dieses Zeugnis verweigert, hat sich damit selbst aus der erfahrbaren Wirklichkeit der Kirche ausgeschlossen.

Ähnliche Zeugnisse finden sich bei Löhe oder Kliefoth. Sie zeigen, daß Luther für die aus der Erweckungsbewegung herausgeborene Erneuerungsbewegung nicht bloß persönliche, nicht bloß partikularkirchliche, sondern ökumenische Bedeutung hat. Vor der überragenden Gestalt Luthers ist das Luthertum des 19. Jahrhunderts zur Erkenntnis seiner ökumenischen Verantwortung und Sendung gelangt. Und gerade dieses Moment der Luther-Renaissance wirkt aus dem vergangenen Jahrhundert unmittelbar in unsere Gegenwart und Zukunft hinein.

So wurde der lutherischen Kirche auf ihrem geschichtlichen Gang durch den Irrationalismus des ausgehenden 18. und durch den Idealismus und die Romantik des 19. Jahrhunderts ein neues Lutherbild erschlossen. Von außen her wurde es ihr angeboten; sie hat es sich selbst innerlich angeeignet und theologisch fruchtbar gemacht. Wie ist dieses Lutherbild theologisch zu beurteilen?

Wenn die Männer der Erweckung ihre religiöse Erfahrung in der Luthers wiederfinden konnten, so hatte das darin seinen Grund, daß es ihnen wie ihm um das Verständnis von Sünde und Gnade ging, und daß sie wie er um die rechte evangelische Buße bemüht waren. Hier freilich hat sich Luthers Einfluß nicht immer klar durchsetzen können. Zu stark waren die Nachwirkungen der Praxis des Hallischen Pietismus, der mystischen Traditionen mit ihren Methoden der Selbstreinigung und der Selbstkontrolle zuviel Raum gegeben hatte. Zu stark war auch der Einfluß, der von Melancthon her das Gesetz und nicht das Evangelium in den Mittelpunkt der christlichen Buße stellte; die großen Bußprediger des 19. Jahrhunderts wie Ludwig Hofacker stehen hier näher bei Melancthon als bei Luther. Aber aufs ganze gesehen hat sich die ‚pietistische Orthodoxie‘ des 19. Jahrhunderts doch mit Erfolg bemüht, bei Luther zu lernen, das pietistische Erbe zu neutralisieren und den eigentümlichen Trost lutherischer Heils- und Gnadenpredigt in der Verkündigung klar erkennbar werden zu lassen. Von hier aus gewann sie auch einen unmittelbaren Zugang zum lutherischen Choral. Für Vilmar etwa bedeutet Luthers Lied: ‚Nun freut euch, liebe Christengemein‘ nicht nur den Inbegriff seiner eigenen Heilserfahrung, sondern die Zusammenfassung und Krönung der kirchlichen Gnadenpredigt überhaupt. Er, dem wir die Rückgewinnung des reformatorischen Choralgutes in unsern Gesangbüchern in erster Linie mitverdanken, hat als Literaturhistoriker aus der Schule Jakob Grimms gerade für das Volksmäßige dieser Lieder ein Organ gehabt. An ihnen wird ihm deutlich, daß das Volk die Predigt Luthers von Sünde und Gnade verstanden, in sich aufgenommen und sich

erfahrungsmäßig angeeignet hatte. Im Unterschied zu allem pietistischen Konventikelchristentum wird das Besondere an Luthers Sendung darin gesehen, daß durch ihn in einer geschichtsmächtigen Stunde noch einmal das *ganze* Volk von der christlichen Heilsbotschaft ergriffen worden war.

Luther war Volksmann, nicht der Gelehrte — das ist im kirchlichen Lutherverständnis des 19. Jahrhunderts nicht überall und nicht nur eine Konzession an die liberal-nationale Bewegung, die im Volksheros Luther den deutschen Nationalgeist selbst zur Verkörperung und zur Selbstbefreiung gelangt sah. Vielmehr haben die Menschen, die von der Erweckungsbewegung herkamen, Zugang zu Luther über seine volkstümlichen Erbauungsschriften gesucht und gefunden: über den Kleinen Katechismus, die deutschen Traktate der Frühzeit und über die Predigten. Hier überall hat der Reformator, ohne seine eigentümlichen theologischen Intentionen zu verflachen, dennoch das Notwendige und das Eingängige seiner Theologie in wundervoll anschaulicher Sprache dem Mann auf der Straße nahe zu bringen verstanden. Der volkstümliche Sprachmeister Luther ist dem von der Romantik her kommenden Geschlecht ein Lehrmeister gewesen zum Verständnis des biblischen Evangeliums.

Freilich wirkt sich hier auch weithin eine Schau volkstümlicher Wirklichkeit aus, die im Zeitalter der frühkapitalistischen Industrialisierung durch die tatsächlichen Verhältnisse oft schon überholt war: daß nämlich volkstümliche Sitte und Ordnung in ihrer geschichtlichen Vorfindlichkeit selbst schon einen sittlich-religiösen Wert darstelle und daß die Sünden- und Gnadenpredigt Luthers den Menschen gerade in diesen Bindungen suche und erreiche. Diese Schau erschien der pietistischen Weltflucht als anstößig und nicht evangeliumsgemäß. Im Gegensatz zu den pietistischen Strömungen der Erweckungszeit hat Albrecht Ritschl in seiner Lehre vom Beruf das Anliegen dieses Lutherbildes wieder aufgenommen, es auf der einen Seite von dem romantischen Idyll patriarchalischer Lebensordnungen befreit, auf der anderen freilich von jenen sittlich-religiösen Bindungen mehr abstrakt als konkret zu reden vermocht. Wie das, was Luther von den drei Hierarchien, dem *ordo politicus*, *ecclesiasticus*, *oeconomicus* ausgesagt hat, eigentlich gemeint und in die heutige soziale Wirklichkeit zu übertragen ist, ist eine offene Frage der Lutherforschung geblieben.

Das Lutherbild des 19. Jahrhunderts wäre verzeichnet, wenn nicht ausgesprochen würde, daß über das hinaus, was wir bisher aufgeführt haben, gelegentlich Züge hervortreten, die zu der Anschauung von dem orthodoxen, patriarchalischen Antirevolutionär keineswegs passen und die in die neuere Lutherforschung hinüberleiten. Es sind vornehmlich zwei Erlanger Theologen des 19. Jahrhunderts, die den Rahmen des damaligen Luther-

bildes gesprengt haben. Der eine hat dafür Anfechtung und Feindschaft gegen sich erregt. Der andere ist von seinen Zeitgenossen und von der Generation seiner Söhne totgeschwiegen worden. Der erste ist Johann Christian Konrad von Hofmann, der andere Theodosius Harnack¹.

Hofmann hat sein Verhältnis zu Luther im Zusammenhang seiner Hermeneutik und an Hand seiner biblischen Exegese gewonnen. Im Gegensatz gegen die Lokalmethode der Orthodoxie geht es ihm wie Luther um das *Ganze* der Schrift. So wie Luther mit seinem Grundsatz von dem, was Christum treibet, überall an die Schrift herangeht, so findet auch Hofmann in der durch Christus vermittelten Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen den eigentümlichen Inhalt der Schrift, der sich in der biblischen Heilsgeschichte aus sich selbst heraus darlegt und dessen Selbstentfaltung der der Geschichte nachgehende Theologe aufnehmen und wiedergeben kann. Und wie bei Luther ist der Heilsglaube die unerläßliche Voraussetzung solcher theologischen Denkarbeit und die *analogia fidei* das eigentliche hermeneutische Prinzip.

Im Bewußtsein dieser methodischen Übereinstimmung mit Luther hat Hofmann sich dann um den Gottesgedanken bemüht, der der biblischen Heilsgeschichte zugrunde liegt. Hier ist er Luther in einer Weise nahe gekommen wie kaum einer seiner Zeitgenossen. Er hat die Offenbarungsfrage, die zwischen Erweckungstheologie und Aufklärung so lange strittig gewesen war und in der keiner der beiden Partner den anderen hatte überwinden können, von einer neuen Seite her angepackt. Wie Luther hat er Gottesoffenbarung da zu finden gelehrt, wo Gott sich uns seinem Wesen nach allein zu erkennen gegeben hat: in der Liebe, die sich in Christus zu uns herabneigt. Daß Gottes Gerechtigkeit Gottes Liebe ist, diesem Moment lutherischer Gotteslehre hat Hofmann vor allem in der Versöhnungslehre Geltung verschafft. In dem bekannten Streit um diese Lehre hat er die legalistisch-juridische Interpretation abgewiesen, die von Anselm von Canterbury her auch die lutherische Orthodoxie beherrschte. Wir wollen hier nicht auf die Einzelheiten eingehen, uns interessiert der Fall deshalb besonders, weil hier zum ersten Male in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts Luther selbst gegen die lutherische Orthodoxie ins Feld geführt worden ist. Hier ist der Punkt, wo die leidenschaftlichsten Angriffe gegen Hofmann gerichtet wurden. Er hat die selbstverständliche Einheit zwischen Luthers Person und lutherischer Orthodoxie zerstört. Er hat damit die lutherische Kirche und ihre Theologen vor die Notwendigkeit

¹ Fr. W. Kantzenbach: Die Erlanger Theologie, Grundlinien ihrer Entwicklung im Rahmen der Geschichte der theol. Fakultät 1743—1877, 1960.

gestellt, ihr Selbstverständnis vor dem Bilde des wirklichen Luther zu begründen, es unter Umständen dadurch im Gegensatz zur eigenen orthodoxen Tradition reinigen zu lassen.

Von einer anderen Seite aus und in starkem sachlichem Gegensatz gegen Hofmann hat Theodosius *Harnack* das Luthertum seiner Zeit vor dieselbe Aufgabe geführt, ist freilich an einer Lösung zuschanden geworden. Hofmann hatte einseitig von der Liebe Gottes zu reden gewußt; Albrecht Ritschl ist ihm in *dieser* Beziehung gefolgt. Harnack dagegen sieht Luthers Gottesbild unter lauter Spannungen begriffen: Zorn und Liebe Gottes stehen einander gegenüber; sie werden gleichgesetzt mit dem deus absconditus und deus revelatus. Die Offenbarungsfrage wird von Harnack wie von Hofmann in den Mittelpunkt gestellt. Deutlicher als dieser aber hat Harnack auszusprechen verstanden, daß Gott sich im dialektischen Gegensatz offenbart. Gottesoffenbarung ist nicht rational faßbar, nicht nur deshalb nicht, weil seine Liebe über unser Begreifen geht, sondern auch, weil diese Liebe in einer unerträglichen Weise von Gottes Zorn flankiert wird.

Harnack hat Luthers *Theologia crucis* entdeckt. Er hätte von dieser Entdeckung aus die Schau Hofmanns vertiefen können: Die Liebe Gottes ist nur an Christus erkennbar, nur an dem gekreuzigten Christus, und nur so, daß die unergründliche majestätische Tiefe des Zornes hinter dem Kreuz aufbricht, nur so, daß der Mensch die Heilkraft jener Liebe ausschließlich dann erfährt, wenn er zugleich leidentlich Gottes Zorngericht über sich ergehen läßt. Damit hat Harnack die tiefste Intention Luthers erfaßt. Zugleich aber hat er Züge an ihm hervorgehoben, die dem Lutherbild des 19. Jahrhunderts bisher fremdartig, unverständlich gewesen waren. Er hat damit die Grundvoraussetzungen, von denen die Lutherauffassung seit Hamann ausgegangen war, erschüttert. Luthers Anfechtungen sind seit Harnack nicht mehr mit einer pietistischen Bekehrung gleichzusetzen; Luthers reformatorische Entdeckung ist nicht ohne weiteres mit den religiösen Erfahrungen der Erweckung identisch. Luther hat in seinen Anfechtungen seinen Blick nicht nur auf sich selbst gerichtet, so daß er ‚meine Sünde, meine Sünde‘ schrie und am ewigen Heile irre wurde. Sondern in diesen Erschütterungen seines persönlichen Heilsstandes brachen in Gericht und Zorn Gottes elementare Gewalten über ihn herein, die Gottes Wirklichkeit nur in grausiger Verzerrung wiedergaben. Und dabei entdeckte Luther in sich nicht nur seine moralische Schuld, sondern einen so grausigen Gotteshaß, daß er sich vor sich selbst in die tiefsten Tiefen der Hölle und der Verdammnis gewiesen sah. Das Bild Luthers, das zeugnishaft hinter diesem Gottesbilde auftaucht, ist nicht mehr das patriarchalische Bild des volknahen Gottesmannes. Was hier erfahren und erlitten wird, läßt sich in dem

Gegensatz zwischen konservativ und revolutionär überhaupt nicht mehr erfassen. Hier geschieht etwas, was in der Geschichte des Christentums ohne Beispiel ist. Hier ist der Nihilismus der modernen Welt, dem das 19. Jahrhundert in Männern wie Max Stirner und nachher Friedrich Nietzsche mit Entsetzen begegnete, schon Jahrhunderte früher vorweggenommen, stellvertretend für die kommenden Jahrhunderte durchlitten und in der Kraft des Christusglaubens überwunden.

Es ist begreiflich, daß Männer, die wie Vilmar mit einem gewissen Spürsinn für das Kommende ausgestattet waren, für Harnacks großen Wurf Verständnis zeigten. Aufgenommen hat das neue Lutherbild, das sich hier andeutete, weder Vilmar noch einer seiner Zeitgenossen. Harnacks Buch fand taube Ohren und verschlossene Lippen; es wurde totgeschwiegen. Und sein Verfasser selbst stand nicht restlos zu den Grundthesen seines Buches. Er hat die Spannung von Zorn und Liebe Gottes nicht zu ertragen vermocht; er hat die dialektische Einheit von Verborgenheit und Offenbarkeit Gottes nicht anschaulich zu machen verstanden. Er konnte es nicht, weil er bewußt in den Denkformen des orthodoxen Luthertums dachte. Im Gegensatz gegen Hofmann hat er sich geweigert, einen Unterschied zwischen Luther und der lutherischen Orthodoxie zuzugeben. ‚Das Ganze des Bekenntnisses‘, das er gegen Hofmann festhalten wollte, umschloß für ihn das Ganze der lutherischen Tradition bis zum Einbruch von Pietismus und Aufklärung.

Darum hat Harnack die gegensätzliche Spannung umdeuten, die dialektische Einheit in eine logische Folge verwandeln müssen. Er hat die Gegensätze umgebogen, die Spannung vereinfacht. Das Gegenspiel von Zorn und Liebe verwandelt sich in das Sein des Menschen außer Christus und in Christus; und das wiederum fällt zusammen mit dem Unterschied zwischen Schöpfung und Erlösung, der sich in ein heilsgeschichtliches Nacheinander auflösen läßt. Und die Verborgenheit Gottes reduziert sich dann auf sein geheimnisvolles Walten in der Natur, im Unterschied zu der vollen Heilsoffenbarung in Christus. So enden wir schließlich in dem scholastisch-melanchthonisch-orthodoxen Schema von Natur und Gnade. Die Dialektik von Verborgenheit und Offenbarkeit wird zum Stufenbau von *revelatio generalis* und *specialis*. Das eigentümlich Neue, das Harnack in seiner Lutherdeutung spontan ergriffen hatte, endet in dem Gewöhnlichen.

So entläßt uns die Lutherdeutung des 19. Jahrhunderts mit unbeantworteten Fragen. Vom Irrationalismus, Idealismus und der Romantik ist der Erweckungsbewegung ein Lutherbild zugeschoben worden, das sie mit den Inhalten ihrer eigenen Erfahrung füllte. Luther gewann damit neues Leben,

fang an in seiner Kirche zu rumoren. Aber war es der wirkliche Luther, der da verlebendigt wurde? Das 20. Jahrhundert hat sich erlaubt, daran zu zweifeln. Wie hat es selbst sein neues Lutherbild gestaltet?

II.

Es kann hier nicht im einzelnen geschildert werden, wie das Neue sich vorbereitete: Wie die kritische Lutherausgabe seit 1883, wie die neuen Quellenfunde über die Theologie des jungen Luther neue Verständnismöglichkeiten eröffneten; wie der historische Positivismus etwa in der Lutherbiographie von Köstlin-Kawerau¹ das Material zusammentrug; wie Ernst Troeltsch den konservativen Luther ins Mittelalter zurückverbannte und mit den Täufern und Schwärmern die Neuzeit anheben ließ; wie die junge sozialkritische Bewegung im Protestantismus mit den sozialetischen Fragen rang, die durch Luther aufgeworfen waren.

Es kann hier ebensowenig der Gang der Lutherforschung verfolgt werden, wie sie in der Zeit um den ersten Weltkrieg mit Holls Lutheraufsätzen neu einsetzte und in einem schier unübersehbaren Schrifttum sich spezialisierte, aber dabei doch nicht nur in die Breite, sondern auch in die Tiefe ging. Wir beschränken uns auf einen allgemeinen Vergleich zwischen dieser zweiten Luther-Renaissance und der ersten im 19. Jahrhundert. Wir wollen uns fragen, was jede vor der anderen voraus hat; wir wollen unterscheiden und dabei lernen, was uns für die gegenwärtige Stunde not ist.

Die Entdeckung Luthers im 19. Jahrhundert erfolgte im Zusammenhang einer Erweckungsbewegung; die Luther-Renaissance des 20. Jahrhunderts ist die Frucht gelehrter historischer und systematischer Arbeit. Damit bezeichnen wir Reichtum und Armut unseres theologischen Sacculums in einem. Wir besitzen gute, ständig verbesserte Luthertexte, reiche Lutherbibliotheken und einen internationalen Stab von Lutherforschern, der nun schon zum zweiten Male im Rahmen des Lutherischen Weltbundes zur gemeinsamen Arbeitstagung zusammengetreten ist. Aber wir tragen keine neuen starken Impulse an Luther heran. Wir erwarten von ihm Antwort, ohne daß wir aus der Tiefe heraus zu fragen vermöchten.

Wenn wir hier einen Unterschied zum 19. Jahrhundert feststellen, wollen wir die Frömmigkeit der Erweckungsbewegung keinesweg überschätzen. Sicherlich haben Mystik, Moralismus und Sentimentalität des 18. Jahrhunderts in ihr weitergewirkt. Sicherlich liegt oft eine unselige Verquickung mit politischen und kirchenpolitischen Motiven vor. Sicherlich finden sich

¹ Jul. Köstlin - G. Kawerau: Martin Luther, 2 Bde., 1903⁵.

in ihr kaum neue theologische Erkenntnisse oder auch nur Denkanstöße. Und doch war ein neuer geistlicher Aufbruch erfolgt. Das Christentum, schon weithin totgesagt, erwies seine tragende und tröstende Kraft; die Kirchen, durch Revolutionen und Säkularisationen und Verwaltungszentralisationen erschüttert, fingen an, wieder Stätten geistlichen Lebens zu werden.

Wir sind durch zwei Weltkriege und durch permanente Revolutionen hindurchgegangen. Aber die ungeheuren Erschütterungen haben bisher keine neuen religiösen Fragen gestellt, keine neuen Aufbrüche hervorgerufen. Wir beschuldigen das 19. Jahrhundert der Restauration; wir werfen uns gegenseitig restaurative Bestrebungen vor. Ja, ist denn wirklich etwas restauriert worden? Der große, nie wieder gutzumachende Zusammenbruch der Volkskirche im Osten unseres Vaterlandes sollte uns erkennen lassen, daß es im 20. Jahrhundert nicht mehr genügt, wie im 19. berstende Dämme auszubessern. Die Aushöhlung der kirchlichen, geistlichen und theologischen Substanz ist in vollem Gange. Ist unsere kirchenpolitische Bewegtheit nicht aus der Angst geborener Betrieb, unsere theologische Regsamkeit nicht Hypertrophie? Was soll uns heute die gelehrte Lutherforschung? Kann sie den Mangel an religiöser Erfahrung ersetzen? Kann die Theologie da etwas Neues schaffen, wo die Frömmigkeit verdorrt ist? Kann Theologie geistliches Leben schaffen? Muß sie sich nicht darauf beschränken, das Vorhandene zu reinigen, zu klären und zu befestigen?

Aber wir müssen auch die Gegenfragen stellen. Hat denn Luther in einer besonderen Erweckungsbewegung seiner Zeit gestanden, so daß seine reformatorische Entdeckung die Antwort auf das fromme Verlangen dieser Zeit und der Erfolg seiner reformatorischen Verkündigung das Echo dieser Antwort gewesen wäre? Steht er nicht vielmehr geradezu im Gegensatz zur Frömmigkeit seiner Zeit? Die *devotio moderna* ist der Wurzelboden der Gegenreformation geworden. Und die *eloquens pietas* der Humanisten ist der Kurie mindestens ebenso sehr zugute gekommen wie den Wittenbergern. Die evangelische Volksbewegung ist durch Luthers reformatorische Verkündigung erst entfacht worden. Auch sie trägt in ihrer mittelalterlichen Erbmasse vieles mit sich, das die Reinheit evangelischer Glaubenspredigt verdunkelte: dieselbe Mystik, wie in der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts, ähnliche, wenn auch in der Zielsetzung verschiedene politische Aspirationen. Luthers reformatorische Verkündigung ist darum dieser evangelischen Volksbewegung immer wieder fordernd und korrigierend gegenübergetreten. Sie hat reinigend gewirkt, klärend; sie hat das Chaotisch-Drängende zur kirchlichen Gestaltung hingeführt, also ähnlich gewirkt, wie das neuentdeckte Bild Luthers auf die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts.

Könnte heute im 20. Jahrhundert nicht etwas Entsprechendes geschehen? Könnte eine gelehrte Lutherforschung nicht dahin wirken, daß Luthers Theologie in die gegenwärtige Verkündigung einginge, daß eine solche Verkündigung, am lutherischen Bekenntnis orientiert, eine evangelische Volksbewegung entfachte und zugleich das vorhandene geistliche Leben reinigte und erneuerte? Daß so etwas geschehe, ist der Traum einer Generation gewesen, die in ihrer theologischen Entwicklung mit der Lutherforschung verwachsen ist, der seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts die Gestalt Luthers neu nahegebracht und neu gedeutet wurde. Diese Generation hat den Kampf der Bekennenden Kirche durchgestanden, in dem Luthers theologische Grundgedanken eine erstaunliche Aktualität, eine praktische Verbindlichkeit beanspruchten. Der Kummer vieler, daß sich alles das, was seit über zwei Jahrzehnte herangereift war, seit 1945 nicht erfüllte, ist echt und schwer. Liegt die Ursache bei Luther, liegt es daran, daß seine Botschaft doch schon veraltet wäre, nur noch historisch interessant, aber ohne rechte Beziehung zu dem in ständigen politischen, wirtschaftlichen und geistigen Revolutionen drängenden Leben der Gegenwart? Oder liegt die Schuld bei uns, den Verkündigern des Evangeliums in der Kirche Luthers? Haben wir versäumt, seine Aussagen richtig mit der Schrift zu konfrontieren, sie einzuschmelzen in unser biblisches Zeugnis, sie zu übersetzen in die Sprache von heute, sie anzuwenden auf die Nöte unserer Zeit? Unter diesem Gesichtspunkt wollen wir heute die Lutherforschung des 20. Jahrhunderts befragen und vergleichen mit dem Lutherbild des 19. Jahrhunderts. Und wollen dabei die Gewissensfrage nicht unterdrücken, wie weit wir selbst unter uns den Ertrag dieser Forschung für unsere Verkündigung nutzbar gemacht haben.

Die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts ist in ihrem frommen Suchen einst Luther begegnet — das ist nicht unsere Situation. Luthers reformatorische Predigt hat einst eine evangelische Volksbewegung hervorgerufen — das könnte unsere Situation werden, wenn wir unsere Predigt mit dem Inhalt reformatorischer Glaubenserkenntnis recht zu erfüllen verstünden. Aus einem Bericht über die Lutherforschung kann solche Bewegung sicherlich nicht hervorgehen, aus der theologischen und kirchlichen Arbeit einer ganzen Generation treuer Lutheraner könnte es schon eher geschehen.

Die theologische Situation unserer Tage ist gekennzeichnet durch die Abkehr von der Erfahrungstheologie des 19. Jahrhunderts. Ob das ein reiner Gewinn ist, bleibe dahingestellt; wir halten uns an die Tatsachen. Für das Verständnis der Anfänge Luthers bedeutete das: Luthers reformatorische Entdeckung darf nicht in Parallele gestellt werden zu einer pietistischen

Erweckung und Bekehrung. Sie besteht in einer exegetischen Einsicht, in der Erkenntnis eines christozentrisch bestimmten Gesamtzusammenhangs der Heiligen Schrift.

Von hier aus setzt die Einzelforschung ein. Sie bezieht sich auf Luthers hermeneutische Prinzipien, die seiner Deutung einzelner Schriftpartien zugrunde lagen. Sie bezieht sich auf das Verhältnis von Gesetz und Evangelium als der die ganze Heilsgeschichte bestimmenden Grundbegriffe der Heiligen Schrift. Die Forschung kreist um die Probleme der Rechtfertigung. Hatte das 19. Jahrhundert seine diesbezüglichen Fragen vorwiegend auf den Menschen gerichtet: auf dessen Sünde und die Verwandlung durch die Gnade, so fragt unser Jahrhundert seit Karl Holl, der hier die entscheidenden Anstöße gegeben hat, nach dem Gottesbild, das hinter dem Rechtfertigungsgeschehen steht. Gottes Gottsein wird aus Luthers Zeugnis neu verstanden: daß es unserer Erkenntnis *gegeben* ist durch Christus, nicht erschlossen werden kann in idealistischen Spekulationen, nicht erlebt werden kann in mystischen Schauungen, das hat die heutige Theologie aller Richtungen aus der Lutherforschung gelernt. Und damit ist die Frage nach Christus, nach seiner Person und nach seinem Werk, neu aufgebrochen. Holl hatte sie noch beiseite schieben zu können geglaubt; seine eigenen Schüler haben ihn hier korrigiert und ergänzt, und die Diskussion über Luthers Christologie ist noch völlig im Fluß — als ein historisches und doch zugleich als ein gegenwärtiges Problem der Theologie.

Das sind alles exakte Einzelforschungen, die an diese Fragen gewandt werden; wir haben nur ein paar der zentralsten hier nennen können. Das Gesamtgefüge von Luthers Theologie wird auf diese Fragen hin durchgeprüft und abgetastet: Was der junge Luther sagt, welche Akzentverschiebungen eingetreten sind je nach den wechselnden zeitgeschichtlichen Situationen, und ob die Grundlinien der theologischen Aussage festgehalten wurden. Und immer mehr stellt sich dabei die Erkenntnis heraus, daß man den jungen Luther nicht gegen den alten ausspielen kann, daß das Urgestein seiner Theologie allezeit die Grundlage gebildet hat, ja daß es in seiner Alterstheologie — wie es alternden Menschen oft geschieht — erst recht wieder hervorgetreten ist.

Auch in der Beobachtung der geschichtlichen Zusammenhänge geht es immer um exakte Einzelforschung: Wie Luthers theologische Aussagen sich von der Spätscholastik, die ihn gebildet hat, abheben und was das Begriffsmaterial besagen will, das er von ihr übernommen hat; wie er auf die altkirchliche Überlieferung zurückgreift, welches geschichtliche Bild er von ihr hat und wie er sie wertet. Hatte das 19. Jahrhundert in großartigen, aber doch zeitbedingten Intuitionen Luthers Platz in der Gesamt-

geschichte der Christenheit zu bestimmen versucht, so ist das 20. bemüht, in unermüdlicher Kleinarbeit den Platz zu finden, einzuebnen und abzugrenzen, auf dem es Luthers Standbild in der Geschichte errichten will. Es ist die Frage, ob von einem Standbild ebensolche geschichtsdeutende Kraft ausgehen kann wie von den lebenssprühenden Intuitionen des 19. Jahrhunderts. Aber wir können uns hier nichts nehmen, was uns nicht gegeben ist, und müssen es der Kraft geschichtlicher Wahrheit zutrauen, daß sie von selbst ihre Wirkungen hervorbringt.

Unsere Lutherforschung stellt Luther, wenn auch in anderer Weise als das 19. Jahrhundert, in den Strom der Geschichte. Fügt sie ihn damit auch in den Bau der Kirche oder sieht sie in ihm eine prophetische — oder dämonische? — Einzelpersönlichkeit unerreichbar genialen Ausmaßes? Die Antwort ist für uns, die wir nach dem Ertrag der Lutherforschung für die gegenwärtige Verkündigung fragen, schlechterdings entscheidend. Ist Luther der Prophet unserer Tage, so könnte sein Zeugnis das der prophetischen Verkündigung des Alten und Neuen Testaments überstrahlen; und es wäre gerade das erreicht, was er nicht gewollt hat. Gehört er in die Reihe der genialen Individualisten wie Kierkegaard oder Nietzsche, so könnten wir ihn als einen exemplarischen Einzelfall bewundern; er geht uns aber in unserem Massenzeitalter nichts an.

Sicherlich sind die Bindungen, unter denen das 19. Jahrhundert Luther gewürdigt hatte, für uns nicht mehr nachvollziehbar. Es hat Vater Luther samt seiner Käte und dem ganzen Wittenberger Pfarrhaus in die Kontinuität der lutherischen Kirche hineingestellt. Es hat Luthers Theologie vom Bekenntnis dieser Kirche her gedeutet und das Bekenntnis in der Auslegung der lutherischen Hochorthodoxie übernommen: Luther war ein orthodoxer Lutheraner, und der Orthodoxe des 19. Jahrhunderts war ein Lutheraner.

Die kritische Lutherforschung hat diese Zusammenhänge zerrissen. Sie hat Luther gegenüber seinen Mitlebenden und seinen Nachkommen isoliert. Sie hat die Kluft zwischen Luther und Melanchthon aufgezeigt. Und mag man auch von Übertreibungen und Übersteigerungen zurückgekommen sein: daß Melanchthon — zumal in seinen späteren Jahren — den reformatorischen Ansatz mit humanistischen und scholastischen Gedankenelementen amalgamiert hat, steht außer Frage. Man hat diese fremdartigen Elemente in der lutherischen Orthodoxie in noch reicherer Fülle nachgewiesen, die Hochorthodoxie in das Zeitalter des Barock hineingestellt und sie als unwiederholbare geschichtliche Erscheinung sui generis gedeutet. Die Kritik wendet sich mit alledem gegen das lutherische Bekenntnis. Augustana und Apologie sind von Melanchthon verfaßt. Geben sie Luthers Theologie rein

und unverkürzt wieder? Oder erweist sich Melanchthons verderbliche Wirkung schon an ihnen? Probleme, die im 16. Jahrhundert in den synergistischen und kryptokalvinistischen Streitigkeiten leidenschaftlich erörtert wurden und die das 19. Jahrhundert längst überwunden wähnte, brechen wieder auf.

Der isolierte Luther repräsentiert sich heute ohne eine Kirche, die ihn trägt. Dann aber hat seine Theologie, so interessant sie im einzelnen sein mag, keine kirchenbildende und kirchenerneuende Kraft. Karl Holl hatte einst über die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff geschrieben und verneint, daß das landesherrliche Kirchenregiment Luthers Absichten entspräche. Im Kirchenkampf haben wir um das Wesen der Kirche gerungen von den Voraussetzungen der Theologie Luthers aus. Dieses Ringen um die Kirche und Luthers Einfluß darauf scheint heute zu Ende zu sein. Die Darstellung von Luthers Kirchenbegriff ist eine blutleere akademische Angelegenheit geworden. Sie läßt uns auch solange kühl, als wir ihn als ein isoliertes Kolossalindividuum verstehen und den kirchlichen Zusammenhang nicht begreifen, in dem er steht und aus dem heraus er theologisch denkt. Und solche isolierende Betrachtungsweise wird auch der universalkirchlichen Bedeutung Luthers nicht gerecht, um deren Erfassung das 19. Jahrhundert sich mit seinen Denkmethode so stark bemüht hat und die zu erkennen im Zeitalter der ökumenischen Verantwortung so ungeheuer wichtig ist.

Wir können uns hier mit der existentialistischen Lutherdeutung nicht auseinandersetzen, weder in der Form, die ihr der Hollschüler und Kierkegaardübersetzer Emanuel Hirsch gegeben hat, noch in der stärker von philosophischen Prämissen bestimmten Form eines Gogarten oder Ebeling. Wir können hier nur ihre Wirkungen beschreiben. Luther erscheint als Vorläufer der modernen Kulturkritik. In seinem existentiellen Betroffensein nimmt er die Erfahrung des modernen Menschen vorweg, der losgelöst von allen traditionellen Bindungen und unbehaust der Bedrängnis durch das Nichts gegenübersteht, sie freilich — anders als der gegenwärtige Nihilist — in Christus überwindet. Luthers Theologie der Anfechtung wird hier zum Zeugnis für eine Anthropologie, wie sie der wahren Situation des Menschen in der nachchristlichen Welt entspricht. Diese Situation zu erhellen erscheint als Aufgabe einer an Luther orientierten Verkündigung der Kirche. Damit ist ohne Frage eine Vergegenwärtigung der reformatorischen Predigt erreicht, deren Wirkung im Einzelfalle wir nicht abzustreiten vermögen. Die Frage bleibt, ob hier der Vollenhalt dieser Predigt zur Geltung kommt, ob vor allem ihre Christusbezogenheit angemessen gewürdigt ist. Innerhalb der Kirche aber fällt diesem Luther vor allem die Aufgabe der

Kritik zu. Was Kierkegaard als prophetischer Zeuge innerhalb der lutherischen Kirche des 19. Jahrhunderts war, das ist im 20. Jahrhundert Luthers Dienst an der Christenheit. Er soll sie frei machen von falschen traditionellen Bindungen; er soll ihr zeigen, was der Mensch vor Gott ist; er soll sie willig machen, dem Menschen von heute, der verzweifelt und ohne es zu wissen vor Gott steht, seine wahre Lage zu verdeutlichen. Wahrlich, dieser Luther ist keiner der großen Konservativen, die die lutherischen Väter des 19. Jahrhunderts helfend am Wege der Kirche stehen sahen. Er ist nicht der Vater einer restaurativ erneuerten Kirche. In unvergleichbarer Größe ragt er über alle Jahrhunderte der Kirchengeschichte hinweg; und wenn er überhaupt einer Kirche angehört, dann eher nur der Kirche, die am Ende der Tage Christus entgegenschreitet.

Wer wollte die Größe dieser Lutherdeutung nicht respektvoll würdigen? Sicherlich müssen eschatologische Klänge hörbar werden, wenn wir die reformatorische Botschaft in die heutige Predigt übersetzen. Man kann nicht von der Rechtfertigung Zeugnis geben einseitig in den Denkformen des anselmischen Satisfaktionsschemas. In dem ‚coram Deo‘ muß der Donnerton des jüngsten Gerichtes vernehmbar werden; in dem ‚propter Christum‘ die Trostlosigkeit der Gottverlassenheit am Kreuz und die Angst derer, die in solcher Gottverlassenheit dem letzten Richterspruch entgegengehen, ebenso aber die Herrlichkeit dessen, der dann als Richter der Lebendigen und der Toten erscheinen wird, das verzehrende Feuer seines Urteilspruches, der herrliche Glanz seines Erbarmungswortes. Nicht nur Luthers Rechtfertigungslehre, seine ganze Gestalt steht im Lichte des eschatologischen Geschehens; und wir werden weder der Lehre noch der Person Luthers gerecht, wenn wir dieses Licht in unserer Verkündigung nicht anzünden.

So weit, so recht. Und doch scheint mir in dieser Weise, Luther aller geschichtlichen Kirchlichkeit nur als Bußprediger gegenüber zu stellen, eine Überschätzung seiner Person und eine Unterschätzung zugleich vorzuliegen. Eine Überschätzung — denn der Zeuge erhebt sich über das Zeugnis. Es wird hier nicht nach dem Inhalt des Zeugnisses gefragt, sondern nach der Form seiner Anwendung. Und es wird dabei nur nach der kritischen Funktion gefragt und nicht nach der im wörtlichen Sinne erbaulichen Anwendung, nicht also danach, daß dies Wort Kirche baut, eine congregatio fidelium zusammenschart. Tatsächlich ist es doch so: Nicht der Zeuge ist wichtig, nicht die besondere Prägung seines Zeugnisses, sondern der aus dem Wort der Offenbarung geschöpfte Inhalt. An nichts anderem als an diesem Inhalt wollte Luther selbst gemessen sein. Darum würde er sich gegen solche Überschätzung seiner Person wehren. Sie wäre für ihn nur eine neue Form

des Heroenkultes, den das 19. Jahrhundert gebracht hat. Wo man den Inhalt des Evangeliums zugunsten seiner Funktion vernachlässigt und für diese Funktion das Vorbild Luthers autoritativ benutzt, da tut man Luther unrecht.

Weil dies Wort die allein seligmachende Gnadenbotschaft von Christus ist, die den Heilsglauben fordert, deshalb sammelt es die Schar der Gläubigen zur *Kirche*. Und diese Kirche ist eine in der Geschichte wirksame und in ihren Wirkungen greifbare Größe. Luther gehört in sie hinein. Er ist nicht nur ihr Kritiker, er ist vielleicht nicht einmal in ihr ein Vater; er ist aber sicherlich ihr Diener und hat in ihr nichts anderes sein wollen. Wo man ihn nicht als Diener dieser Kirche — und zwar der empirischen, geschichtlich unvollkommen, der Vergebung bedürftigen und die Vergebung ausspendenden Kirche — betrachtet, da überschätzt man Luther. Man kann sein geschichtliches Bild nur fassen — und darin haben die lutherischen Väter des 19. Jahrhunderts recht —, wenn man ihn im Zusammenhang dieser geschichtlich konkreten und geschichtlich unvollkommenen Kirche betrachtet.

Mit der Überschätzung Luthers geht seltsamerweise aber auch eine Unterschätzung Hand in Hand. Der von der Kirche losgelöste, isoliert betrachtete Luther ist ja nicht mehr der Reformator der Kirche. Der eschatologische Ausblick auf seine prophetische Sendung darf den Blick nicht trüben für seine geschichtliche Leistung. Er hat sie vollbracht in der Kirche und für die Kirche, für ihre ständige innere Erneuerung. Erneuerung in der Kirche gibt es nur aus den Kräften, durch die sie entstanden ist. Das Werk ihrer Erneuerung bindet den, der es betreibt, an die Autorität der geschichtlichen Tradition. Man unterschätzt Luther, wenn man ihn nicht in ständiger Auseinandersetzung mit dieser Tradition betrachtet, nicht beobachtet, wie er sie umformt, aber auch aus ihr seine geistlichen Kräfte zieht. Nur im Zusammenhang mit der Kirche zeigt sich Luther in seiner ganzen Größe. Ein auf sich selbst gestellter, allein vor Gott gestellter, von Christus und den Aposteln und den Brüdern isolierter Luther ist nicht der wahre.

Aber mit dieser Ablehnung einer existentialistischen Lutherdeutung darf unser Vergleich zwischen dem 19. und dem 20. Jahrhundert nicht abschließen. Das Negative soll nicht das letzte Wort haben, sondern das Positive. Wo das 20. Jahrhundert die Linien seines Lutherbildes auszieht, erblickt es in ihm nicht wie das vergangene den konservativen Kirchenvater, sondern den Kulturkritiker und Kirchenkritiker. Wir wissen, in diesem Bilde enthüllt sich nicht der ganze Luther; aber es werden Seiten seines Wesens sichtbar, die nicht vergessen werden dürfen. Der in der Anfechtung nackt

und bloß vor Gott stehende Mensch ist wirklich der Mensch unserer Tage. Wenn wir ihn finden wollen, wo er ist, wenn wir ihn sich selber zeigen wollen, kann uns Luther Wegweisung geben. Und wenn wir ihm helfen wollen, aus der Not des Nihilismus herauszukommen, bietet sich uns die Christusbotschaft an, wie Luther sie uns verdolmetscht hat. Er hat das Christusbild des Neuen Testaments und der altkirchlichen Väter in neuer Frische gezeichnet. Er hat das Christusheil uns mit neuen Augen anschauen gelehrt. Er hilft uns, Christus heute nicht bloß in korrekten dogmatischen Formeln, sondern mit neuen Zungen zu verkündigen. Er lehrt uns, aus der bloß negativen Kulturkritik heraus an den Punkt zu kommen, da deutlich wird: Gott hat in Christus ein Neues geschaffen.

Und wenn wir so in Luthers Sinn wirklich Christus predigen, nehmen wir Luthers Kritik an der Kirche wieder auf. Luther gehört in die Kirche, und seine Theologie ist nur als eine kirchliche verständlich — so sagten wir mit den Lutheranern des 19. Jahrhunderts gegen manche Lutherforscher von heute. Luther gehört so in die Kirche, daß er in ihr alle verkrusteten Rechtstraditionen zerbricht, alle theologischen Schulmeinungen über den Haufen wirft — das sagen wir gegen alle die in der Kirche, die unter Berufung auf Luther menschliche, allzu menschliche Traditionen, die sich längst überlebt haben, erhalten wollen. Wir sind Kirche der lutherischen Reformation nicht deswegen, weil wir Luthers Prophetengrab schmücken, sondern weil wir die evangelische Botschaft so verkündigen wollen wie er, weil wir von seiner reformatorischen Theologie lernen wollen für unsere gegenwärtige Verkündigung.

An dieser Verkündigungsaufgabe gemessen kann uns das Lutherbild des 19. Jahrhunderts *nicht mehr* genügen, kann uns die Lutherforschung des 20. Jahrhunderts *noch nicht* genügen. Wir vermissen an ihr, daß sie uns den Zusammenhang zwischen Luthers Theologie und Luthers Kirche nicht genügend deutlich macht. Vielleicht liegt die Schuld aber gar nicht so sehr an den Lutherforschern, sondern an uns, den Verkündigern des Evangeliums in der Kirche. Würden wir von der Kirche aus die Lutherforschung stärker in Pflicht und Dienst und Anspruch nehmen, so würde sie sich eher zum Dienst an der Kirche begeben. Und dann könnte auch in unserer Zeit geschehen, was im 19. Jahrhundert geschah: daß eine vorhandene Erwekkungsbewegung zu Luther findet; und was im 16. Jahrhundert geschah: daß aus einer erneuerten Theologie evangelische Bewegung entsteht.

Das ist der Dienst, den Luther uns wie jeder Generation in der Kirche leisten will: daß die Theologie die Lehre verlebendigt und die Lehre lebendigen Glauben weckt und daß gelebter und gelehrtter Glaube wiederum der Theologie neue Impulse gibt.