

a021471

CK 99999-2

Sonderdruck aus der Festschrift

ULRICH NOACK — EIN LEBEN AUS FREIER MITTE

MICHAEL SEIDLMAYER

Das Lutherbild im Wandel der Zeit

1961

MUSTERSCHMIDT-VERLAG GÖTTINGEN

BERLIN · FRANKFURT · ZÜRICH

Sammlung aus der Reihe
ULRICH NOACK — EIN LEBEN AUS FREIER MITTE

MICHAEL SEIDENMAYER
Das Lebensbild im Wandel der Zeit

MUSTERKOPF MIT VERLAG GÜTTINGEN

MONUMENTA GERMANIAE
HISTORICA
Bibliothek

mit aufrichtigen Empfehlungen
F. S.

MICHAEL SEIDLMEYER

Das Luther-Bild im Wandel der Zeit

Am 25. September 1955 jährte sich jener Augsburger Reichstagsabschied zum 400. Male, in dem sich die deutsche Christenheit zur endgültigen und offiziellen, d. h. reichsrechtlichen Anerkennung des längst schon feststehenden Faktums entschloß, daß sie sich in *zwei* Kirchen, in eine römisch-katholische und eine evangelisch-lutherische (Augsburgischer Konfession) geschieden hatte.

Wer war der Mann, der — ein neues Verständnis dessen, was „Christsein“ heißen und sein will, in seine Zeit schleudernd — die Christenheit in Deutschland (ja in der Welt) auf diesen ihren künftigen Doppelweg geführt hat — auf einen Doppelweg, der für die Völker und für die einzelnen Christgläubigen so unendlich leidvoll und zwistvoll, ja selbst blutgetränkt, und doch auch wieder so fruchtbar, alle religiös-geistigen Energien steigernd, werden sollte?

Die Frage — heute noch gestellt — mag töricht erscheinen: die 400jährige Existenz seines Werkes, der lutherischen Kirche, und dazu Jahrzehnte intensivster wissenschaftlicher Luther-Forschung müßten die Antwort doch längst gegeben haben.

Jedoch Heinrich Böhmer, einer der zuständigsten neueren Luther-Forscher, konnte schreiben: „Es gibt so viele Luthers, als es Luther-Bücher gibt.“ Wenn dem — natürlich cum grano salis genommen — tatsächlich so ist, so liegt der primäre Grund dafür zunächst in Luthers Natur und Persönlichkeit selbst. Was ein (wenn nicht *der*) Wesenszug seiner ganzen Theologie ist, nämlich die Erfassung der christlichen Glaubenssubstanz und Glaubenshaltung in der Dialektik des Gegensatzes, ja des Paradox: das spiegelt zugleich die so weit gespannte, vielschichtige, fast unendliche Möglichkeiten in sich bergende Komplexheit seines Wesens wider. Kaum je läßt es sich auf *einen* einheitlichen Nenner bringen, kaum je auf eine eindeutige, unwidersprechbare Formel, vielmehr lassen sich aus ihm leicht diese und jene Einzelzüge herauslösen,

die ihm zwar wohl wirklich zugehören, die aber in ihrer Isolierung und einseitigen Überbetonung eben doch nur ein halbes Luther-Bild — und oft noch weniger als das, oft nur eine Luther-Legende — ergeben.

Und daher rührt auch ein Zweites. Das Luther-Bild, so wie es in seinen Wandlungen durch die Jahrhunderte geht, ist ein geistesgeschichtliches Phänomen allerersten Ranges: es gibt keine Persönlichkeit, die in der Art und Weise, wie sie auf eine bestimmte Epoche gewirkt hat, so sehr in engster wechselseitiger Bedingung und Abhängigkeit zum Geist dieser Epoche selbst stünde, wie die Persönlichkeit Luthers. Einfach gesagt: der Geist der Zeit schafft sich *sein* Luther-Bild, und das Luther-Bild einer Zeit wiederum wird zum Spiegelbild ihrer eigenen geistigen Physiognomie. „Das jeweilige Luther-Bild ist das innere Schicksal einer jeden Denkepoche“ (E. Wolff). Denn, wie es Karl Barth einmal (1933) ausgedrückt hat, „die Zeiten nehmen sich offenbar das Recht, aus Luther ihr *eigenes* Symbol zu machen“. Die Kehrseite davon heißt: die immer wieder neu ansetzende Kritik an den verschiedenen Luther-Bildern ist zu allermeist zugleich Kritik an den Zeiten, die sie jeweils hervorgebracht haben, ist Widerspruch gegen den Geist, der sie hervorgebracht hat.

Das alles gilt keineswegs nur für den protestantischen Raum, es gälte in ähnlicher Weise auch für die katholische Kirche. Jedoch die knapp bemessene Zeit einer Vorlesungsstunde nötigt uns den Verzicht auf eine eigene Darstellung des katholischen Luther-Bildes im Wandel der Zeiten ab. Nur so viel kann im Vorbeigehen bemerkt werden: auch hier würde der Weg, der von jener wüsten Polemik des 16. und 17. Jahrhunderts, die ein katholischer, geistlicher Kirchenhistoriker unserer Tage (A. Herte) als „schamlos und niederträchtig“ charakterisierte, weiter führt zur freieren, unbefangeneren Sicht der Aufklärung (im katholischen Raum) und zum Teil auch noch der Romantik, dann wieder rückläufig zur neueren, wiederum nur negativen Polemik, wie sie aus der kulturellen Inferioritäts- und kirchlichen Gettostimmung des späteren 19. Jahrhunderts erwuchs, und schließlich zu der (relativ) so weiten Aufgeschlossenheit von Forschern wie Joseph Lortz, Johannes Hessen oder Adolf Herte —: ich sage, auch dieser Weg

würde laut und deutlich genug von dem geistigen und religiösen Standort zeugen, auf dem sich die katholische Kirche jeweils — hic et nunc, in Raum und Zeit — befand und befindet.

Auch bei dieser notwendigen Beschränkung auf die protestantische Welt selber wird unser Gang durch die Geistesgeschichte von vier Jahrhunderten immer noch nur eine sehr flüchtige, die Konturen nur in größten Strichen nachzeichnende Illustration zu dem eben gekennzeichneten Tatbestand bleiben müssen; sein ganzer Sinn kann nur darin bestehen, wenigstens andeutungsweise sichtbar zu machen, in *welchem* Maße Luthers Gestalt wie eine Art Leitmotiv durch die Schicksale und Wandlungen des deutschen Geistes der Neuzeit zu führen vermag, und umgekehrt: wie sie zur Probe auf Sein und Wesen dieses Geistes in seinen einzelnen Entwicklungsphasen wird.

Nach den gewaltigen Stürmen der Kampfzeit des religiösen Neuaufbruches schickt sich der junge deutsche Protestantismus — was sich schon beim älteren Luther deutlich bemerkbar macht — an, in stillere Gewässer einzumünden. Er schickt sich zum inneren Ausbau und zur *Sicherung* des eroberten Besitzes nach innen und außen an; das will heißen: er eilt mit schnellen Schritten dem Zeitalter der „Orthodoxie“ entgegen, in dem er dann ein gutes Jahrhundert lang verharren wird. Die dynamisch bewegte und bewegende Kraft der ureigensten, der *persönlichsten* religiösen *Erfahrung* des Schöpfers der Reformation: jene „gestroste Verzweiflung“ etwa, aus der er in seinem innersten Sein lebte und wirkte: sie ist nicht mehr da. Und wie hätte sie, dieses allerpersönlichste *Erlebnis*, in all den Vielen auch nur der Führungsschicht der neuen Kirche — nicht zu reden von der Durchschnittsmasse ihrer Anhänger! — nachvollzogen, reproduziert und realisiert werden können?! Wohl kaum mehr einer hat Luthers „Nachtkriege“ in sich selbst erfahren müssen, kaum einer mehr hat aus einem „hertzen (sprechen müssen), das sich hat muß mit großem wehe brechen und ernst in schimpf wandeln“. Jetzt ist die Ruhe und das Verharren im *Besitz* eingekehrt, das Bewußtsein der *Heilsgesicherheit* — einer Sicherheit, die der Besitz der allein wahren *Lehre* garantiert. Diese Lehre liegt nun in dog-

matische Formeln gefaßt vor, die aller religiösen oder theologischen Diskussion ein Ende machen sollten, die alles *eigene* Forschen und Erfahren als überflüssig, vielmehr: als unerlaubt erscheinen ließen. Denn es sind Formeln, die um nichts weniger *allgemein verpflichtenden Absolutheitsanspruch* erheben, wie die Formeln des katholischen Dogmas.

Das Verhältnis, in das diese protestantische „Orthodoxie“ zu Luther geriet, ist eigentümlich zwiespältig und doppelartig. Es kann auf der einen Seite keine Rede davon sein, daß die altprotestantische Dogmatik auch nur alle *Kernstücke* der genuin-lutherischen Theologie erfaßt und sich lebendig angeeignet hätte — in welchem Maße etwa hatten sich in ihr die einstmals von Luther so bitter befandete „natürliche Theologie“ und „der elend Mensch“ Aristoteles wieder eingefressen und sich eine sichere Heimstätte erobert, d. h. eine protestantische Scholastik zur Welt gebracht, die sich nur allzu willig selbst an der spanischen Jesuiten-Scholastik des 16./17. Jahrhunderts orientierte! Für die Schrecken und Gefährlichkeiten jenes „Deus absconditus“, der „wie der Löwe alle meine Gebeine zerbrochen hat“, der als „verzehrendes Feuer den üblen Gestank des natürlichen Menschen tötet und ausdörft, bevor er freundlich mit ihm reden kann“, für den „geknechteten Willen“, dem wie „einem Reittier Gott oder der Satan aufsitzt“, für jenen Weg des Glaubens, der nur durch „die Verneinung aller unserer Bejahungen“ führt, nicht zuletzt auch für die demütigstolze „Freiheit eines Christenmenschen“ — jedes einzelnen Christenmenschen! —: für solche und ähnliche eruptive Elemente und Sprengkräfte der echt lutherischen religiösen Welt blieb hier nur mehr wenig Raum übrig. Luthers Schriften, so konnte die Orthodoxie ausdrücklich verfügen, sollten nach der Analogie des Glaubens, d. h. der Dogmatik, wie sie im Konkordienbuch von 1580 und in den landeskirchlichen Bekenntnissen fixiert war, ausgelegt werden: die eigene, nun festgefügte Dogmatik, nicht Luthers Theologie, war die Norm des Glaubens geworden.

Und doch war die protestantische Kirche dieses Zeitalters nicht nur (und selbstverständlich) von unendlichem Stolz auf den Bringer der *allein* und *ausschließlich* seligmachenden Lehre erfüllt, sondern sie hat — ohne sich im ganzen des geheimen Widerspruchs

bewußt zu werden — seine Autorität ins Unantastbare, zu schlechthin kanonischer Gültigkeit (nicht nur in der Frontstellung zur kath. Kirche!) erhoben. Denn — das ist nun das Entscheidendste am Luther-Bild dieses Zeitalters — Luthers Sendung ist eine in der göttlichen Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments prophetisch vorherverkündete und vorherbestimmte Sendung. Er ist der zweite Abel, der zweite Noah, der zweite Moses (usw., es bieten sich fast beliebig viele „typologische“ Vorbilder dafür an), er ist besonders auch der neue Elias und der neue Paulus, und auch die Apokalypse deutet an mehreren Stellen unmittelbar auf ihn, dieses kommende „auserwählte Rüstzeug“ Gottes hin. Luthers ganze Gestalt empfängt damit übermenschliches, heilsgeschichtliches, ja eschatologisches Format. Und von daher gesehen ist es leicht zu begreifen, daß sich das Luther-Bild der Orthodoxie ganz im Stereotypen, in den farb- und konturlosen Wendungen einer allgemein lobpreisenden Verherrlichung verhält: von der *Persönlichkeit*, so wie sie leibt und lebt, mit ihrem Menschlichen (und auch mit ihrem Widerspruch), von ihrer *Entwicklung* vor allem und ihrer Selbstentfaltung, von ihren psychologischen Bedingtheiten und Hintergründigkeiten u. dgl. weiß dieses Luther-Bild nichts. Es ist der schematische, fast hieratisch erhabene Typus eines allein geschichtstheologisch begriffenen „Theander“ — des „Gottesmannes“ schlechthin.

Um die Wende vom 17./18. Jahrh. tritt das deutsche Luthertum in eine neue Epoche seiner Entwicklung ein. Die seelischen Kräfte vertiefen sich und verfeinern sich, sie bekommen ein empfindsameres Gespür für das Echte des eigenen Innern auf der einen, und für das nur von außen her Zugetragene (wenn nicht gar Aufgenötigte) auf der anderen Seite. Auf diesem Untergrund erwächst der Pietismus, zunächst als die natürliche Reaktion des „homo religiosus“ gegen die Vergötzung der bloßen formalen Korrektheit im dogmatischen Bekenntnis, in der „reinen Lehre“, gleich als ob sie (diese Korrektheit) das eigentlich Entscheidende am Glauben wäre. Die „reine Lehre“ und der „reine Glaube“ sind nicht dasselbe — sie müssen es jedenfalls nicht sein — wie nun etwa Philipp Jakob Spener (gest. 1705) nachdrücklich

unterstreicht. Der „reine Glaube“ — und auf ihn allein kommt es an! —: das ist die religiöse *Lebendigkeit* und Intensität, das ist die persönliche *Verinnerlichung* des Glaubens (mit einem starken Einschlag des Gefühlshaften und Erbaulichen) und das ist die fromme *Praxis* des Lebens (wiederum mit einem starken Einschlag asketisch gerichteter Abkehr von der „Welt“ — vom „Saeculum“ im Sinne des Mittelalters). Das „Gewissen“ — und das heißt: die Freiheit der persönlichen Glaubensüberzeugung — ist „unser Hauptprinzipium unserer ganzen Religion“ (Spener). Scharfe Worte fallen so gegen die „Menschenautorität“ der Staatskirchen und ihrer Konsistorien: „wenn *sie* zu Recht bestünde, dann wäre wahrhaftig *ein* Papsttum — statt dieser vielen Papsttümer — noch ratsamer. . .“ „Menschenwerk“, „Menschenlehre“, „Gewissenszwang“ u. dgl., das waren die Schlagworte, die einst Luther wider das Papsttum in den Kampf geworfen hatte — nun richten sie sich gegen die offiziellen Landeskirchen, ihre Orthodoxie und ihren Autoritätsanspruch! Der Glaube, den sie auf Grund ihrer symbolischen Bücher fordern, ist seinem Wesen nach nicht mehr viel anderes, als „der papistische Köhlerglaube“, erklärt etwa Gottfried Arnold (gest. 1714), der Verfasser der weithin wirkenden „Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie“.

Dazu kommt ein weiterer, ebenso neuer wie grundlegender Gedanke, der sich von jetzt ab fast durch die gesamte Geschichte des Protestantismus hinziehen wird: die Reformation ist noch *unvollendet* — „das Werk (Luthers) ist zu zeitig stecken geblieben“ (Spener). Seine Fortführung ist Aufgabe der Gegenwart und der Zukunft. So versteht es etwas später auch der Graf Zinzendorf (gest. 1760), wenn er von sich selber meint, *das* zu sein, „was Luther teils gewesen, teils nach der unfehlbaren Folge der Ideen aus den Prämissen hätte sein *sollen* und *müssen*“. Nicht nur die lutherische *Kirche*, sondern Luther *selbst* ist — so tief ihn auch Zinzendorf als religiöses Genie und als göttliches Rüstzeug verehrte — nicht völlig das geworden, was seine reformatorischen „Prämissen“ von ihm gefordert hätten. Der Entwicklung des reformatorischen Seins und Wollens ist freie Bahn geschaffen, die Sackgasse der „Orthodoxie“ ist durchstoßen!

Dazu noch ein Letztes: die kritische Betrachtung der eigenen

Konfession lenkt den Blick auch neu nach außen, um ihm auch hier die Binde einer bloßen Negation und Verdammung des andern von den Augen zu nehmen. Auch in den andern Konfessionen leben rechte Christen! Nicht die sichtbare *Partikularkirche* — allein, daß dieser Begriff überhaupt gefaßt werden konnte, besagt schon etwas Entscheidendes! — ist das Letzte und Absolute, sondern die unsichtbare geistliche Gemeinschaft in Christus. So erlebt schon die Wende vom 17./18. Jahrhundert mancherlei kirchliche Unions- oder Konföderationsideen und -bestrebungen. Es braucht dafür nur an Leibniz, der sich über den „Parteien“ (d. i., den Konfessionen) stehend fühlte, erinnert zu werden, oder es sei der Name des Freiherrn Veit Ludwig v. Seckendorf (gest. 1692) genannt, der für das Verhältnis zwischen den Konfessionen das Programm aufstellte: „non nuda tantum *tolerantia*, (sed) *ecclesiastica quaedam et mutuae defensionis societas*“ — eine kirchliche Gemeinschaft, die für ihn z. B. in gemeinsamen Konzilien zur Verteidigung der so vielen und herrlichen gemeinsamen Glaubensartikel *real* in Erscheinung treten könnte.

Es ist klar, daß von einer solchen allgemeinen Auflockerung und Erweichung der in der Orthodoxie erstarrten Fronten auch das Luther-Bild der Zeit ergriffen werden mußte. Mit der unantastbaren kanonischen Autorität Luthers ist es in dieser geistigen und religiösen Atmosphäre vorbei. Scharf polemisieren etwa Gottfried Arnold oder Phil. Jakob Spener gegen die „subtile Abgötterei“, die mit Luther seit seinem Tode getrieben worden sei; kräftig unterstreichen sie, „daß auch bei ihm in vielen wichtigen (!) Punkten Irren menschlich gewesen, ist aus seinen Schriften offenbar“. Luthers Schriftauslegung z. B. und seine Bibelübersetzung unterliegen vielfach ihrer Kritik. Nun lernt man eben, schärfer hinzusehen, Positives und Negatives — gemessen an den Wertmaßstäben des *eigenen* Wollens! — an Luther zu entdecken. Das Luther-Bild fängt an, in kritischer Betrachtung differenzierter, farbiger, in Licht und Schatten kontrastierter zu werden.

Da ist besonders eines, was dann die neuere Forschung noch sehr lange und sehr intensiv beschäftigen wird und was aus der ganzen künftigen Luther-Problematik (der theoretischen wie der praktischen!) kaum mehr verschwinden wird: zum erstenmal ent-

deckt man, daß es einen *jungen* und einen *alten* Luther gibt! Mehr noch: man nimmt sogleich Partei. Schon Seckendorf glaubt in seiner „Historia Lutheranismi“ (1692, 2. Aufl. 1694) im *Aufbruch* Luthers zu seiner Tat die „*propria historia Lutheri*“ erkennen zu können: diese „ersten sieben Jahre“ — ohne Fürstenmacht, ohne Schein und Glanz, ohne Gesichertheit des Bekenntnisses(!) — „stellen sozusagen die blühendste Jugend der wiedergeborenen christlichen Religion dar“. Daß zwischen dem jungen und dem alten Luther ein (mehr oder weniger tiefgehender) innerer Bruch liege, gilt für den Pietismus fast allgemein als ausgemachte Sache (so etwa Arnold, auch Zinzendorf), und immer gehört sein Herz dem *jungen*, in seiner ganzen religiösen Kraft stehenden Luther.

Von dieser Frage her, wo das genuin Religiöse in Luther am urtümlichsten zum Durchbruch komme, bestimmt sich das ganze innere Verhältnis der pietistischen Bewegung — positiv und negativ — zu ihm. In den schweren Seelenkämpfen und Anfechtungen Luthers erkennt der Pietismus etwas seinem eigenen Wesen Geistesverwandtes, der Einfluß der Mystik auf ihn wird nachdrücklich — und mehr, als es der Wirklichkeit entspricht — unterstrichen; daß — in der Reduzierung der theologischen Reflexion — der *einzig* Inhalt von Luthers Lehre und Predigt der „Christus crucifixus“ gewesen sei, erkennt wiederum schon Seckendorf und rühmt es hoch gegenüber der scholastischen Theologie, und speziell Luthers Kampf gegen die Philosophie (als Mittel der Theologie) und besonders gegen Aristoteles ist ganz nach dem Herzen der Zeit. Die Wiedereinführung des Aristoteles durch Melanchthon schildert Gottfried Arnold als *den* großen Sündenfall der Theologie, ja selbst in den Augen eines nachgeborenen „Orthodoxen“ (Valentin Ernst Löscher, gest. 1749) stellt sich die spätere Reformationszeit wegen des „großen Hanges (Melanchthons) zu einem philosophischen Christentum“ nur mehr als „Trauerspiel“ dar.

Aber auch Luther selbst schon hat für manche Pietisten zuviel Betonung auf die *Lehre* gelegt und mit seinem unnachgiebigen Auftreten in dogmatischen Streitigkeiten viel Schaden angerichtet. Ganz besonders aber sind es nun manche Seiten in Luthers persönlichem *Charakter*, die bei der Ängstlichkeit und Sünden-Selig-

keit des Pietismus schweren Anstoß erregten: seine ungebändigte Streitlust, seine Heftigkeit und Grobheit, sein trotziges Auftrumpfen, seine vitale Freude an den natürlichen Genüssen des Lebens, seine Neigung zu derben und zweifelhaften Scherzen: *davon* solle man lieber nicht reden, meint etwa Gottfried Arnold, damit nicht die „verderbte Natur“ gepriesen werde!

Alles zusammen genommen: Luther (und bis zu einem gewissen Grad selbst sein Werk) war von dem unerreichbar hohen und fernen Piedestal, auf das ihn die Orthodoxie erhoben hatte, wieder heruntergeholt: wohl war und blieb er der verehrte Bringer und Vorkämpfer eines reinen und hohen Christentums, aber er war wieder *Mensch* geworden (und auch seinem Werk haftete Menschliches an) — wohl ein in aller religiösen Glut entflammter Mensch, doch auch ein „Mensch mit seinem Widerspruch“.

Daß sich in der Aufklärung und in der deutschen Klassik das bisherige Luther-Bild tiefstgreifend wandeln mußte, liegt schlechterdings auf der Hand. Der Mann, dessen ganze Theologie der menschlichen Natur den Kampf bis aufs Messer angesagt hatte, der den Weg für die *allein* und *alles* wirkende Gnade und Kraft Gottes sich nur in der radikalen Negation und „Annihilation“ alles natürlichen Selbstbewußtseins des Menschen vor Gott öffnen sah, hätte für den Humanitätsehtusiasmus des 18. Jahrhunderts eigentlich nur ein Greuel sein können. Aber auch die Aufklärung will auf ihn nicht verzichten — sie sieht ihn nur eben mit *ihrer* Brille, die *nicht* auf den Theologen und den „homo religiosus“ eingestellt war, sondern auf die *Persönlichkeit*, auf den *Menschen*, und auf sein Werk — so wie sie (die Aufklärung) dieses begriff.

Für den jungen Lessing ist Luther „einer der größten Männer, die die Welt jemals gesehen hat“. Der Schlüssel, der diese Luther-Sicht aufschloß, war der neue „Genie“-Begriff, wie ihn vor allem Herder auf ihn anwandte: „Genies, zur Tat geschaffen, zeigen sich spät: ihr dunkler Morgentraum währt lange — *wie* lange wächst die königliche Eiche . . .!“ Und wenn sich der gleiche Herder selbst von einem so zentral *religiösen* Anliegen Luthers wie dem vom „geknechteten Willen“ stark angezogen fühlt, so biegt er es dann doch wieder ins Saeculare und *Innerweltliche* ab,

d. h. in die *psychologische* Erfahrung der Unfreiheit, in den „hohen Begriff eines Menschen, der intellektuell und moralisch dies Netz (der Unfreiheit) fühlt“, in das er verstrickt ist (ähnlich, aber noch betonter und mit Bezug auf Spinoza, Lessing).

So ist es der große *Geistesheld* Luther, den die Aufklärung feiert, derjenige, der im Auftrag Gottes Licht und Freiheit: die Befreiung aus der römischen Knechtschaft und dem geistlichen Despotismus jeder Art gebracht hat. „Wer im Luthertum“, so erklärt wiederum Herder, „Gewissen und klare Überzeugung, das Principium der Reformation, ja aller gesunden Religion, aufheben will, ist der ärgste Antilutheraner . . . er verdammet Luther . . . (und) alle freien, wahren Männer der Vorzeit in ihren Gräbern.“ Denn „der wahre Lutheraner, heißt es bei Lessing, will nicht bei Luthers *Schriften*, er will bei Luthers *Geist* geschützt sein, und dieser erfordert schlechterdings, daß man keinen Menschen in der Erkenntnis der Wahrheit nach seinem eigenen Gutdünken fortzugehen hindern muß . . .“ Luther ist der Mann, der „unter den Menschen richtigere und würdigere Begriffe von Gott und Tugend ausbreitete“ (Joh. Salomo Semler), ja der, welcher der „ratio humana ihr unterdrücktes Recht wieder zurückgab“ (!); und was damit gar nicht zusammenpassen wollte, wie etwa die „Kreuzestheologie“ und die Rechtfertigungslehre (Luthers Kernstücke!), das konnte — sofern es nicht einfach unter den Tisch fiel — auch etwa ein Oberhofprediger als eine „unheilvolle dogmatische Extravaganz eines großen und kühnen, aber zuweilen einseitigen Geistes“ auf die Seite schieben. Luther ist der Erzieher zu Bildung, Kunst und allgemeiner Wohlfahrt gewesen, er hat durch Wort und Tat den Christen das rechte Leben in der bürgerlichen und staatlichen Gemeinschaft zur Pflicht gemacht; ja Justus Möser hielt ihn eines Denkmals „ob conservatum genus humanum“ für würdig, weil er — — durch Aufhebung des Zölibats den Bevölkerungsschwund erfolgreich aufgehalten habe und ohne ihn z. B. „die Millionen von Matrosen und Kolonisten, die der indische Handel täglich die europäischen Nationen kostet, nicht geboren worden wären“! Besonders um den Staat und seine Belange hat sich Luther die allergrößten Verdienste erworben: seine Lehre schien, wie der Kirchenhistoriker Joh. Matthias Schröckh

ausführt, „so recht für die Erhaltung des obrigkeitlichen Ansehens und für die innere Ruhe des Staates gemacht“ zu sein. Nach einer Erfahrung von zwei Jahrhunderten sollte man nunmehr in ganz Europa erkennen, daß die protestantische Religion „der rechtmäßigen Gewalt und den wahren Vorteilen der Fürsten allein gemäß sey“ — und „dieß alles (ist) ohne Zweifel Luthers Werk“.

Und nicht zuletzt: Luther, „ein großer *patriotischer* Mann“ (Herder)! „Luther der Deutsche“ wird — wenngleich es an gewissen Ansätzen dazu auch vorher schon nicht ganz gefehlt hat — zu Ende des 18. Jahrhunderts geboren. Alle eben berührten Elemente dieses Luther-Bildes (der Aufklärung) steuern ihren Anteil dazu bei; zu Luther, dem getreuen Staatsdiener und Eiferer für die Staatsautorität, gesellt sich dann noch der etwas philiströs-sentimental-treuerzige und dabei doch von kraftvoller Lebenslust strotzende Privatmann und Familienvater Luther (so natürlich wiederum, wie ihn sich die Zeit eben zurechtfrisirt hatte), und schließlich und endlich auch Luther, der Sprachschöpfer, der „die deutsche Sprache, den schlafenden Riesen, aufgeweckt und losgebunden hat“ (Herder). All das vereint sich zu dem einen, daß Luther die nationale Religion der Deutschen geschaffen und den deutschen Geist in seiner schönsten Reinheit verkörpert hat, so daß Herder glaubte, sagen zu können, „daß, seitdem Er schrieb, jeder Deutsche, wenn er vom besseren Teil der Nation gelesen sein will, evangelisch, protestantisch, lutherisch schreiben muß — und wenn er es auch wider Willen täte“.

Das aber bleibt natürlich bei allem: Luthers Werk ist nur eine *Etappe* auf dem Weg zur Vervollkommnung der Menschheit, die Reformation ist ein *Typus* der „großen Weltveränderungen“ (Herder) — *eine* Etappe und *ein* Typus unter anderen. Luther ist — an seine Zeit gebunden — auf halbem Weg stehen geblieben: „Du hast uns von dem Joch der *Tradition* erlöst“, ruft Lessing aus, „wer erlöset uns vom unerträglicheren Joch des *Buchstabens* (der Bibel)? Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du es ilt lehren würdest, wie es Christus selbst lehren würde? Wer?“

Vielleicht ist es im Sinne dieser Lessingschen Frage, wenn wir an den Schluß dieses Abschnittes einige Worte des alten Goethe

(von 1816/17) stellen. „Aus diesem wenigen überzeugt man sich, wie das Luthertum . . . der *reinen Vernunft* nicht widerstrebt, sobald diese sich entschließt, die Bibel als Weltspiegel zu betrachten, welches ihr eigentlich nicht schwerfallen sollte . . .“ Sodann zwei Briefe aus dem Jahre des Reformationsjubiläums (1817): der eine an Knebel: „Unter uns gesagt, an der ganzen Sache (Reformation) ist nichts interessant als Luthers Charakter . . . Alles übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt“; der andere an Rochlitz: „Wir können unsern Luther nicht höher ehren, als wenn wir dasjenige, was wir für recht, der Nation und dem Zeitalter ersprießlich halten, mit Ernst und Kraft . . . öffentlich aussprechen . . .“ Denn, so schreibt er 1826, „gewiß, wenn wir trachten, daß Gesinnung, Wort, Gegenstand und Tat immer mehr als Eins erhalten wird, so dürfen wir uns für echte Nachfolger Luthers ansehen“.

Es bedarf wohl keines weiteren Wortes mehr, um zu erklären, was bei diesem ganzen Luther-Bild vom echten Luther und seinem elementaren Ringen um einen „gnädigen Gott“ noch übrig geblieben ist — kaum mehr ein Funke! Wohl gab es *einen* bedeutenden Geist dieses Zeitalters, der es anders wußte: Hamann nämlich, der die ganze Über-Rationalität Luthers begriff und der (wie er einmal gesteht) an seinen „Paradoxa wegen ihres Tiefsinns“ großen Gefallen gefunden hatte — aber gegenüber dem Gesamtgeist seiner Zeit ist Hamann nicht aufgekommen.

Diesem völlig säkularisierten Luther-Bild der Aufklärung und der deutschen Klassik verleiht der deutsche Idealismus seine letzte philosophische Weihe und philosophische Erhöhung. Für Fichtes nationale Begeisterung ist die Reformation „die letzte große und in gewissem Sinn vollendete Welttat des deutschen Volkes“; sie steht ganz im Zeichen des Freiheitspathos — jedoch: die *letzte* Freiheit hat erst die Philosophie gebracht. Luthers Leistung ist die Befreiung des Christentums von allen äußeren Formen, aber doch haben er und seine Kirche die Bindung an *ein* Buch als „dem einzigen Lehrer des Weges zur Seligkeit“ festgelegt, erst die gegenwärtige Philosophie lehrt uns, „diese Religion und mit ihr alle Weisheit *in uns selber* aufzufinden“: „Jesus und Luther, heilige Schutzgeister der Freiheit“ — doch ein Dritter mußte noch hinzu-

kommen: Kant, „der euer Werk vollendete, der die letzte, stärkste Fessel der Menschheit zerbrach“.

Und so — abgesehen von dem betont nationalen Gesichtswinkel Fichtes — erst recht Hegel, der sich selbst mit Nachdruck als „Lutheraner und durch Philosophie ebenso ganz im Lutherum befestigt“ versteht. In der lutherischen Botschaft wird der Mensch aus der Weltentsagung und dem Autoritätsglauben heraus „zur Präsenz des Geistes gerufen“. Die Reformation ist der Prozeß des Zu-sich-selbst-kommens des Geistes, der damit selbst am göttlichen Geist teilnimmt (indem er in die Identität mit ihm eingeht) — und zwar dies im Prinzip der *Subjektivität*, die sich die *Objektivität* der substantiellen und universellen Wahrheit zueigen macht. Hiemit ist — aber erst in der gegenwärtigen Philosophie — das neue, *letzte* Panier aufgetan, um welches die Völker sich sammeln: „die Fahne des freien Geistes, der *bei sich selbst*, und zwar in der Wahrheit, ist, und *nur* in ihr bei sich selbst ist“.

Wenn bisher das Luther-Bild durchaus im Spiegel von, aufs Ganze gesehen, in sich geschlossenen Geistesepochen abgelesen werden konnte, so ändert sich das jetzt im bürgerlichen Zeitalter — etwa vom zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts ab bis zum ersten Weltkrieg — von Grund auf. Die innere Richtungslosigkeit und Zerspaltenheit dieser Epoche erlaubt es kaum mehr, von *einem* ihr (auch nur in der Hauptsache) eigenen Luther-Bild zu sprechen: es zerfällt — je nach dem geistigen Klima, aus dem es hervorwächst — in eine Reihe von ganz verschiedenen, ja zum Teil einander radikal entgegengesetzten Vorstellungsbildern.

Einmal — und das bleibt immerhin ein auch dieser Epoche gemeinsamer Grundzug —: alle Wesenselemente des Luther-Bildes der Aufklärung gehen auch ins 19. Jahrhundert über. Das gilt insbesondere von dem von ihr methodisch eingeschlagenen Weg, von der Loslösung der Person Luthers von seiner Lehre. Dieser Weg eröffnet ein beinahe unbegrenztes Feld für die freizügige *Mythisierung* des Schöpfers der Reformation. Da ist die philosophisch-idealistische Mythisierung, wie sie im Neu-Idealismus zu Ende des Jahrhunderts eine verflachte Neuauflage erfährt; da ist die heroische oder die bürgerliche Mythisierung — die letztere

mündet dann ja leicht in jenes bekannte öde, halb spießbürgerlich-sentimentale, halb Heiligen-legendenhaft verbrämte Klischeebild des deutschen evangelischen Bürgerhauses ein. Luther der Geistesheld (der Befreier Deutschlands vom römischen Joch), Luther der Kulturheld, und nicht zuletzt: Luther, der Prediger und Garant einer dem bürgerlichen Wohlbefinden nicht allzu teuer kommenden Gewissenströstung und Heilssicherheit — alles zusammen: Luther der Deutsche: *so* stellten sich die weitesten Kreise des deutschen evangelischen Volkes, der Laien wie der Geistlichen, ihren religiösen Ahnherrn vor. Es lohnt (angesichts unserer beschränkten Zeit) nicht, sich damit weiter abzugeben. In diesen Bahnen gehend, konnte man ja mit Luther so ziemlich *alles* anfangen: Ludwig Feuerbach etwa — um nur das extremste Beispiel zu nennen — brachte es fertig, den (von ihm verkündeten) „deutschen Materialismus“ zur Würde eines „unmittelbaren, leiblichen Sohnes Luthers“ zu erheben. Es schien, als ob auch im 19. Jahrhundert niemand — gleichviel, wo er im übrigen auch stehen mochte — auf Luthers Erbe verzichten wollte.

Jedoch von mehreren (und unter sich wieder sehr inhomogenen) Seiten aus setzt auch die Kritik an Luther und seinem Werk wieder ein oder werden sogar scharfe Gegenstöße gegen beide unternommen.

Im weitausgreifenden Suchen und Drängen ihres Geistes hatte die Romantik (zu Beginn des 19. Jahrhunderts) zunächst und wenigstens zu einem beträchtlichen Teil die konfessionellen Scheuklappen und die bloßen Anti-Affekte abgeschüttelt. Novalis vor allem — doch nicht nur er allein — hatte sich um das Für und Wider in Luthers Persönlichkeit und Werk bemüht, hatte Licht und Schatten zwischen Mittelalter und Reformation gerecht zu verteilen versucht: Er dachte und fühlte nicht in den Kategorien des Konfessionellen, sondern einfachhin des Christlichen, und das eigentlich tragische und unerträgliche Ergebnis der Reformation ist so für ihn dieses: „Mit der Reformation war's um die Christenheit getan“, denn von da ab gab es nur mehr die „sektiererische Abgeschlossenheit“ der Konfessionen, in welcher sie „weiter voneinander abstanden als von Mohammedanern und Heiden“. Und den Konfessionalismus wieder in einer neuen, höheren, Protestan-

tismus und Katholizismus über-greifenden Einheit zu überwinden: das bleibt seine Sehnsucht.

Jedoch setzt auch gerade von seiten der Romantik und ihrer katholisierenden Konvertitenbewegung aus wieder eine verschärfte Polemik gegen Luther und den Protestantismus ein und sie wird dann in zielbewußter Weise insbesondere von der Geschichtsschreibung der katholischen Restauration weitergeführt, wobei ihr die neue geschichtswissenschaftliche Methodik und die ihr zu dankende ungeheuere Ausweitung des historischen Quellenmaterials zu Hilfe kamen. Die vielbändige und weitestverbreitete „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters“ von Joh. Janssen etwa (dem bedeutendsten Vertreter dieser katholisch-restaurativen Geschichtsschreibung) operierte gegen die Reformation mit so reichen und scheinbar unangreifbaren (und doch unbewußt völlig einseitig ausgewählten) Quellenbelegen, daß sich selbst ein Jakob Burckhardt davon erheblich beeindruckt ließ.

Wieder ein anderer radikaler Sturmangriff ging vom Marxismus aus — man braucht, um das zu verstehen, nur die Themen: Luther und der Bauernkrieg, Luther der „Fürstenknecht“ u. a. zu nennen — dann natürlich auch von Nietzsche und seinem trivialisierten deutschtümelnden Abklatsch Paul de Lagarde, und schließlich ist es einer der vornehmsten und tiefstblickenden Geister des ganzen Jahrhunderts, der eben genannte Jakob Burckhardt, der sich von seinem vollendet humanistischen Lebensideal aus — wenn auch nicht mit gleicher Unbeschwertheit wie jene — sehr nachdrücklich von Luther und der Reformation distanziert hat.

Doch auch die Rückwendung zum echten, zum religiösen Luther, zu dem mit seinem Gott bis zur Verzweiflung ringenden Luther, setzt langsam ein. Als 21jähriger hat Ranke Luther als den „Fünften Evangelisten“ und als den „Mittelpunkt für sein (eigenes) geistiges Leben“ erlebt und bereitet dafür vielleicht als Erster den Weg vor. So deutlich Rankes lutherisches Christentum auch eine entschiedene humanistische (und damit allein im Geheimen schon antilutherische) Färbung erkennen läßt: wenn er etwa von den Stunden der Anfechtung Luthers spricht, „wo die angstvolle Schwermut sich aus den geheimen Tiefen der Seele gewaltig über

ihn erhob . . . (und) ihn ganz darniederwarf“, oder wenn er weiß, daß der Mensch erst dann zu seinem wahren Dasein gelangt, wenn eine „fremde Gewalt — die immer die Gewalt Gottes ist — ihn ergreift und in ihm lebendig wird“, dann klingen hier Töne eines inneren Verständnisses für das Wesenhafte an Luther auf, wie sie seit langem nicht mehr gehört worden waren.

Die eigentliche Arbeit aber mußte natürlich die Theologie, insbesondere die historische Theologie leisten. Theodosius Harnack (der Vater Adolfs v. Harnack) holte in einem großen Luther-Werk von 1862 wohl als Erster wieder die kühne paradoxe religiöse und theologische Gedankenwelt, die den echten Luther ausmacht, aus der Vergessenheit heraus, in die sie nun lange Menschenalter hindurch so gut wie versunken gewesen war — jene „mirae speculationes“ über den „Deus absconditus“, über den Zorn Gottes, über die „philosophi“, die mit ihrer Weltweisheit über Gott „zu Narren worden sind“, u. ä. mehr. Auch einige andere, wie August Vilmar oder — wenn auch mit Einschränkungen — Albrecht Ritschl wären zu nennen, die mit mehr oder weniger sicherem Forscherinstinkt und mehr oder minder starker religiös-theologischer Einfühlungsgabe die Wege zum wirklichen, zum geschichtlichen Luther neu zu bahnen versuchten.

Das Eis war wenigstens gebrochen (oder am Auftauen), aber das alte klassisch-idealistisch-nationale Luther-Bild bewies — entsprechend eben dem ganzen Zeitgeist — seine zähe Langlebigkeit. Erst um die Jahrhundertwende ist es — endgültig — zusammengebrochen.

Es brach zusammen unter dem Ansturm der modernen Geschichtswissenschaft, nämlich im Zeichen einer völlig neuen, geradezu revolutionär wirkenden Fragestellung. Sie hieß: Ist Luther wirklich ein Mann der *Neuzeit* — ja ihr Schöpfer — oder steckt er nicht vielmehr noch tief im Mittelalter drinnen? Das war die Fragestellung von Adolf v. Harnack und ganz besonders von Ernst Tröltzsch. Die Antwort, die Tröltzsch gibt, lautet etwa so: Die mittelalterliche Kulturform ist erst im 18. Jahrhundert zusammengebrochen; „der Protestantismus ist *zunächst* in seinen wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen eine *Umformung* der mittelalterlichen Idee, und das Unmittelalterliche, Moderne,

das in ihm unleugbar bedeutsam enthalten ist, kommt als Moderne erst voll in Betracht, *nachdem* die erste und klassische Form des Protestantismus zerbrochen oder zerfallen war“. In eingehenden Untersuchungen etwa über Luthers Gnadenbegriff, über seine Ethik — die Freistellung des Weltlichen vom Religiösen, besonders auch die politische Ethik — usw. sucht Tröltzsch „diesen grundlegenden Satz, der die Voraussetzung für jedes historische Verständnis des deutschen Protestantismus ist“, zu erläutern und zu erhärten; sein Ergebnis ist allemal die „Doppelseitigkeit aller lutherischen Grundgedanken“ in ihrer mittelalterlichen Verhaftung wie in ihrer Bedingung durch die moderne Geisteswelt — durch eine Geisteswelt, die Luther also nicht geschaffen hat, von der er vielmehr ergriffen worden ist. Und für Harnack, der die ganze altchristliche Dogmatik (einschließlich des Apostolicums) einer rücksichtslosen historisch-kritischen Prüfung ihrer wissenschaftlichen Tragfähigkeit unterwarf, stellt sich in ähnlicher Weise Luther bei all seiner religiösen Tiefe und Ursprünglichkeit gleichfalls als der „Restaurator des alten Dogmas“, als eine „in vieler Hinsicht altkatholische, respektive auch mittelalterliche Erscheinung“ dar. „Will man die Helden und Schöpfer des modernen Geistes erblicken, so muß man zu Erasmus und Genossen oder zu Männern wie (Hans) Denck, (Sebastian) Franck, (Michèle) Servède und (Giordano) Bruno gehen . . . “ Ja, seit der Gegenreformation sei der Katholizismus in seiner Zusammenarbeit mit allen Kulturmächten der (damaligen) Gegenwart in „einem viel innigeren Verhältnis zur neuen Zeit“ gestanden als der *lutherische* Protestantismus. „Es war der Reformation freilich nicht an der Wiege gesungen worden, daß sie sehr bald hinter der Zeit einher-schleichen werde . . . Allein dort (bei ihrer Geburt) war diese ihre nächste Zukunft bereits vorgebildet — in Luther.“

Gleichviel, was an dieser neuen Sicht im einzelnen noch zu korrigieren sein mochte — sie war und blieb der Todesstoß für das „fortschrittliche“ Luther-Bild der Aufklärung und des bürgerlich-liberalen 19. Jahrhunderts. Doch anderseits vermittelte sie selbst noch kein neues, in sich gegründetes Luther-Bild, sie riß und pflügte mit ihren Erkenntnissen dafür nur den Boden auf — den

Boden für die kommende „Luther-Renaissance“, für die Luther-Renaissance unserer allerjüngsten Vergangenheit.

Denn erst mußte der Zusammenbruch jener ganzen alten Welt in den beiden Weltkriegen erfolgen, bevor in diesen aufgerissenen Boden neue Samen gelegt werden und in ihm aufgehen konnten.

Aufgeschreckt und zutiefst erschüttert durch jene großen Katastrophen, sucht und findet diese neue Zeit die eigentliche Größe Luthers wieder aufs neue in seiner Welt des Irrationalen und Paradoxalen, nicht zuletzt auch in den tiefen Klüften seiner „tentationes“. Rudolf Otto etwa hat nach eigenem Geständnis seine Kategorie des „Heiligen“, des Numinosen vorzüglich an Luthers „*De servo arbitrio*“ ausgebildet. Ricarda Huch erweist ein neues — freilich noch sehr stark psychologisierendes — Verständnis gerade für den „angefochtenen“ Luther und für die ganze Spannweite der *Gegensätze* in ihm oder besonders auch für seinen erbitterten Kampf gegen die „Moral“ — gegen jene „sauerer Werke“, die nicht frei dem gläubigen Herzen in aller Unmittelbarkeit entspringen und „hinter denen sich der moralische Mensch (nur) wie hinter einem Feigenblatt verbergen“ will.

Und durch die dialektische Theologie wird — so scharfe Kritik der Reformierte Karl Barth auch an Luther und seiner Trennung von „Gesetz und Evangelium“ üben kann — ebenso wie andererseits durch die bahnbrechenden historischen Untersuchungen vor allem Karl Holls jener alten heroischen oder bürgerlichen Verzerrung des Luther-Bildes gründlich aller Boden unter den Füßen weggezogen. Wiederum — wie schon im Pietismus — tritt dabei der *junge*, der kämpferische, der im tiefsten Innern erschütterte und erschütternde Luther in den Vordergrund des wissenschaftlichen wie des religiös-theologischen Interesses. Die „*Theologia crucis*“ wird wieder in das Zentrum des lutherischen Geistes gerückt (W. v. Loewenich). Und — etwas Entscheidendes — nun erschließen sich auch weite und weiteste Kreise (bis in den Katholizismus hinein) diesem allmählich neu erstehenden Luther-Bild, sie erschließen sich in ganz neuem Verständnis dem *genuinen* Luther in seiner ganzen mächtig aufrüttelnden Schroffheit, mit der er die schlechthinnige Ohnmacht des Menschen der gleich schlechthinnigen Allgewalt des „*Deus absconditus*“ hüllenlos gegenüberstellt —

der Allgewalt jenes „Deus nudus“, der selbst noch als „Deus revelatus“ sich dem Menschen nur als „der Abgewandte, als der, der uns den Rücken zukehrt“, manifestiert. Die moderne existentialistische Philosophie hat anscheinend von *diesem* Luther noch kaum Kenntnis genommen — und doch könnte es ihr eigentlich nicht schwerfallen, in ihm ihr christliches, ihr *existentiell religiöses* Urbild und Vorbild zu erkennen und aus ihm nicht wenig Gewinn für sich selbst zu ziehen.

Es war ein etappenreicher Weg, den wir in aller Eile zurückgelegt haben. Da erschien vor unseren Augen der starre, hieratisch geprägte Typus des „Gottesmannes“; da erschien das wohl zutiefst aufgewühlte religiöse Genie, das dennoch auch dem „Menschlichen“ in seiner Unvollkommenheit — der Unvollkommenheit der „verderbten Natur“ — seinen reichlichen Tribut zu entrichten hatte oder entrichtete; da kam dann der Herold von Vernunft und Geistesfreiheit, der Befreier von jeglichem Joch, der Schöpfer einer Kultur der freien, sich allein verantwortlichen Individualität; da kam auch der nationale Heros, der aus der Tiefe des deutschen Wesens lebte und wirkte und ihm erst zum Durchbruch, zum Verständnis seiner selbst und der gewaltigen Kräfte, die in ihm bisher gefesselt geschlummert hatten, verholfen hat; da kam der Prediger einer „Christlichkeit“, durch die man sich in seinem bürgerlich-satten Wohlbefinden nicht allzusehr beunruhigt zu fühlen brauchte, in der man vielmehr die Gewähr dafür fand, daß sich ja alles in schönster Ordnung befinde — und da kam dann am Ende wieder doch der unerbittliche Kündler jener religiösen Urtatsachen, die dieses ganze bürgerliche (und menschliche) Dasein fortwährend und *unaufhebbar* vor ihre existentielle Frage hinzwingen, die es „unter das Gericht stellen“. Immer wieder: Legende, Kritik an ihr und Neubesinnung!

Der junge Luther hat einige Jahre lang mit Vorliebe die Unterschrift gebraucht: „Martinus Eleutherius“ — Martin der Freie. Dies wollte er immer sein: der Freie, *Er selbst*. Immer ließ er im Leben und in Wort und Schrift seiner ganzen überquellenden dynamischen Natur freien Lauf, ohne sich um die *Wirkungen*, die sich daraus bei den andern ergäben, lange zu kümmern. Viel-

leicht liegt in diesem von allen äußeren Rücksichten und Bindungen Sich-frei-fühlen Luthers die letzte Ursache für diese schier unendliche Vielzahl von Luther-Bildern und auch Luther-Legenden, die dann immer wieder zu neuem Ansatz, an ihn heranzukommen, zum echten und genuinen Luther vorzudringen, herausfordern.

Gewiß — doch das ist ein Problembereich, der nicht mehr zu unserem eigentlichen Thema gehört und der daher hier nur eben noch angerührt werden kann — gewiß, Luthers „Dogmatik“ ist mit ihrem (noch echt mittelalterlichen!) Absolutheitsanspruch weitgehend *historisch* geworden. Die revolutionierenden Ergebnisse der modernen Bibelkritik und der modernen „historischen Theologie“ (vor allem seit Adolf v. Harnack) haben das christliche Glaubensbewußtsein und die christliche Glaubenshaltung unweigerlich in eine neue, sehr viel anders geartete (und auch sehr viel schwierigere!) Atmosphäre hineingestellt. Aber das ändert nichts an der ganzen Fruchtbarkeit der religiösen Dynamik Luthers, mit der er zutiefst in die menschheitliche und in gleicher Weise christliche Ur- und Existenzfrage nach dem Gott-Mensch-Verhältnis hineingestoßen ist. Nur — oder richtiger: eben deshalb —: Luther gibt sich nicht willig jedem, der irgendwie an ihn herantritt, er will in — positiver oder negativer — Auseinandersetzung mit sich *erobert* oder wenigstens sehr genau *geprüft* werden.

Der Aufsatz gibt (mit wenigen Änderungen) einen Vortrag wieder, den ich 1955, also im Jubiläumsjahr des Augusburger Religionsfriedens, im Rahmen der „Ringvorlesung“ an der Universität Würzburg gehalten habe. Er beansprucht daher keineswegs, eigene und neue Forschungen vorzulegen, sondern bemüht sich nur darum, einen knappen, möglichst einprägsamen Längsschnitt durch dieses für die Gesamtentwicklung des deutschen Geistes in der Neuzeit so überaus aufschlußreiche Thema zu geben. Bei diesem aufs äußerste komprimierten Charakter des Aufsatzes wäre auch mit der Beigabe von Quellenbelegen, die ohnehin nur ganz eklektisch und für Forschungszwecke ungenügend geschehen könnte, nicht viel gedient. Es sei statt dessen auf die reichen Materialsammlungen in folgenden leicht zugänglichen Werken verwiesen: E. W. Zeeden, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tod bis zum Beginn der Goethezeit*, 2 Bde., Freiburg/Br. 1950/52. — H. Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte* (mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart), Heidelberg 1955. — H. Stephan, *Luther in den Wandlungen seiner Kirche*, 2. Aufl., Berlin 1951. — Auch H. Böhmer, *Luther im Licht der neueren Forschung*, 5. Aufl., Leipzig 1918 („Aus Natur und Geisteswelt“), leistet immer noch wertvolle Dienste.