

Die Christlichkeit Luthers und der Begriff der Geschichte.

Von Johannes Oberhof,

Berlin W 50, Pragerstraße 17.

Die Frage nach der Christlichkeit unserer geistigen Substanz ist die Entscheidungsfrage im gegenwärtigen Weltanschauungskampf. Sie fällt zusammen, und das kennzeichnet die Situation, mit der nach der Christlichkeit Luthers. Nicht um das für oder wider Luther geht der Streit — es besteht eine erstaunliche Einmütigkeit in der Wertung Luthers innerhalb des nichtkatholischen deutschen Raumes — vielmehr darum, ob der Kern der Lutherischen Substanz ein christlicher ist oder nicht.

Arno Deutelmöser, welcher kürzlich ¹⁾ Luthers Nichtchristlichkeit behauptet und zu begründen versucht hat, schreibt: „Weil Luther Gott als das Wesen aller Dinge sieht, wird die Alleinwirksamkeit Gottes und die daraus folgende Unfreiheit des Willens zum Mittelpunkt seiner Lehre. Der päpstliche Nuntius Aleander hat vollkommen recht, wenn er 1521 im Wormser Edikt Luthers Lehre vom unfreien Willen als heidnisch brandmarkt. Daraus ergibt sich, daß Luther im Kern seines Wesens kein Christ ist. Er predigt mit den Worten der Heiligen Schrift, aber er verkündet denselben Glauben, den vor ihm Eckehart lehrt, und zu dem sich nach ihm Leibniz und Friedrich der Große, Hegel und Goethe, Bismarck und Nietzsche bekennen. Es ist der Glaube des Reiches“ ²⁾.

Es ist klar, nachdem die Christlichkeit Luthers einmal zur Diskussion gestellt ist, gibt es kein Zurück in die Geborgenheit des überkommenen Dogmas von Luther als dem Wiederentdecker des Evangeliums.

1) Arno Deutelmöser, Luther. Macht und Glaube. Jena 1937.

2) a. a. O. S. 74/75.

Nachdem diese Frage einmal von außerhalb des christlichen Raumes aufgeworfen ist, stellt sich der protestantischen Theologie die Aufgabe einer Antwort, die nur dann am Kern des Problems nicht vorbeitriefft, wenn sie den Mut hat, ohne Seitenblicke auf die ihr möglicherweise drohende Selbstaufhebung mit radikaler Redlichkeit die Position des Gegners ernstzunehmen. Mit dem Verweis auf bisher als selbstverständlich geltende Voraussetzungen ist es nicht getan; die Frage, die eine existentielle ist, verlangt nach einer existentiellen Antwort.

I.

1. Das Lutherbild der protestantischen Forschung hat seit der Jahrhundertwende drei entscheidende Wandlungen durchgemacht. Die erste ist bezeichnet durch Ernst Troeltschs Vortrag auf dem Historikertag 1905 über „Luthers Bedeutung für die Entstehung der modernen Welt“. Für Troeltsch steht Luther nicht am Anfang der Neuzeit, sondern noch mitten im Mittelalter, und ist die Reformation nur eine Phase der innermittelalterlichen Glaubenskämpfe. Damit wird mit einem Schlage das den Theologen aller Lager bisher selbstverständliche Vorurteil über den Haufen geworfen, das in Luther den Begründer der Neuzeit sah. Weil Luther die beiden Säulen, auf denen das Gefüge der mittelalterlichen Einheitskultur ruht, die Autorität des Dogmas und den Begriff der Kirche als Heilsanstalt, trotz aller Korrekturen im einzelnen, grundsätzlich unangetastet läßt, darum ist er für Troeltsch der traditionsgebundene Mönch, der in bäuerischem Konservatismus dem mittelalterlichen Autoritätsgedanken verhaftet bleibt, und beginnt die Neuzeit für ihn nicht mit der Reformation, sondern mit der Aufklärung, — die ihrerseits auf die täuferischen und spiritualistischen Bewegungen zurückgeht, gegen die die Reformatoren, im Verein mit der katholischen Kirche, gerade im schärfsten Kampfe lagen.

2. Troeltschs These, zunächst leidenschaftlich verneint, ist in den entscheidenden Grundgedanken heute Gemeingut der Forschung geworden. Einen gewissen Versuch, ihren schwerwiegenden Konsequenzen für die Gegenwartsbedeutung der reformato-

rischen Theologie zu entgehen, bedeutet die tiefgründige Luther-Interpretation des Berliner Kirchenhistorikers Karl Holl.

Holls historisch wie systematisch gleichbedeutender „Luther“ (Ges. Aufsätze, Bd. I) ist erwachsen aus einer souveränen Durchdringung des riesigen Materials und einem grübelnd spekulativen Drang zum System. Von imponierender Tiefe und Geschlossenheit im Aufriß, schien es bestimmt, der aus dem Weltkrieg zurückkehrenden Generation die lösende Antwort zu geben auf ihr Fragen nach einem Neuanatz des theologischen Denkens aus den Wurzeln reformatorischer Haltung heraus.

Indem Holl im unbedingten sittlichen Soll den entscheidenden Einsatz für ein Verstehen Luthers sah, gelangte er zu einer Deutung des lutherischen Rechtfertigungsgedankens, die an der verflachenden Entkernung des Liberalismus ebenso vorüberführte wie am Dogmatismus des orthodoxen Satisfaktionsbegriffes: Gott fordert nicht dies oder das von uns, sondern er fordert uns selbst, und zwar ganz. Aber gerade damit nimmt er uns, als Sünder, hinein in die Gemeinschaft mit sich, dem unbedingt Heiligen, und schafft uns so im Kern unseres Wesens um.

„Im Schatten des Titanen“ haben Emanuel Hirsch, Heinrich Bornkamm, Erich Vogelsang und andere wichtige Einzelfragen der Lutherforschung zu erhellen vermocht: das Recht ihrer Lutherinterpretation im Ganzen steht und fällt mit der Gültigkeit des Standortes, von dem ihr Meister sein Gesamtbild entwarf.

Aber so bestechend Holls Lösungsversuch auch erscheint: letztlich kam er aus einem Denken, das der Radikalität der aufgeworfenen Probleme nicht gerecht wird. Holls Grundkonzeption war bei all ihrer theologischen Tiefe ein ins Irrationale gewendeter Neukantianismus. Der Kant des kategorischen Imperativs ist ihr systematischer Hintergrund.

3. Der liberal-protestantischen Lutherdeutung, deren letzter und größter Vertreter Holl gewesen ist, steht die säkularmythische gegenüber; von dem geistvollen und blendend geschriebenen Lutherbuch Gerhard Ritters (Luther. Gestalt und Symbol) über Baessler-Rosenberg bis hin zu Deutelmoser.

Ritters Buch versucht, Luther in der Struktur zu erfassen als den deutschen Menschen schlechthin —, darin liegt Recht und Grenze seines Unternehmens: von der „Deutschheit“ her läßt sich weder das Sachproblem noch die Wahrheitsfrage erhellen. So bleibt dieser Versuch, trotz glänzender Gekanntheit, letztlich unfruchtbar. Tiefer dringt die Lutherdeutung Baeumlers³⁾, der nicht an der Wahrheitsfrage vorbeisieht, auch den geistesgeschichtlichen Ort des „Phänomens“ Luther in eindringender Betrachtung zu ermitteln bemüht ist. Er sieht, daß der entscheidende Einsatz für ein Verstehen Luthers von der genuin religiösen Ebene her gewonnen werden muß. Wenn er die Formel „ghibellinischer Protest“ für Luther gebraucht, so weiß er damit ein zutiefst metaphysisches Anliegen des deutschen Menschen verknüpft. Durch Verweis auf oppositionelle Regungen im Humanismus oder die politischen und sozialen Ressentiments gegen Rom ist hier nichts gewonnen, das sieht Baeumler mit erfrischender Klarheit^{3a)}. Aber die Frage: Wie kommt Luther dazu, den „ghibellinischen Protest“ durch Rückgriff auf das Urchristentum zu erheben, ihn in christlichen Kategorien anzumelden?, kann auch er nicht beantworten.

Es ist eine Ironie der Geschichte der Luther-Forschung, daß von der auf den Kant des kategorischen Imperativs sich gründenden Lutherdeutung Holls ein gerader Weg zu dem Lutherbuch Deutelmoseers führt. Es wiederholt sich hier jener, in der Theologiegeschichte der letzten eineinhalb Jahrhunderte fast schon zur Regel gewordene Fall, daß die protestantische Forschung selber dem antichristlichen Gegner die Waffen schmiedet für den Angriff auf ihre eigenen Grundlagen. Es ist nämlich Holl gewesen, der als Erster die Frage aufgeworfen und — verneint hat, ob der Kern der Lutherschen Theologie in seiner Christusanschauung liege. Deutelmoser zieht nur das Fazit aus der schon innerhalb der theologischen Forschung von Holl und seiner Schule

3) „Der weltgeschichtliche Wendepunkt des Mittelalters“ im „Schulungsbrief der NSDAP., III. Jahrg. [1956], 10. und 11. Folge.

3a) Vgl. besonders a. a. O. S. 391.

vertretenen These, daß das „Christentum“ Luthers im Grunde auch ohne Christus denkbar sei, wenn er aus der „heidnischen“ Natur des Gottesgedankens auf die Unchristlichkeit des Lutherschen Lebensgefühls überhaupt schließt.

Das Buch Deutelmosers ist ein echter Wurf, der ernst genommen zu werden verdient. Es kommt aus einer selbständigen und großzügigen Bewältigung des Materials, das in einer Fülle geschickt gewählter Zitate ausführlich zu Worte kommt; es ist mitreißend im Stil, der stellenweise zu einer bezwingenden Leuchtkraft aufglüht, und besticht durch die große Linie und das echte Pathos in der Durchführung. Einem solchen Buch kommt man nicht bei, indem man ihm Unrichtigkeiten oder Schiefheiten im einzelnen nachweist: als Ganzes will es genommen und als Ganzes, in seiner Gesamthaltung, soll es hier untersucht werden.

Aus Luthers Lehre von der göttlichen Alleinwirksamkeit glaubt Deutelmöser eine radikal pantheistische Metaphysik als den Hintergrund des Lutherschen Denkens ableiten zu können. Wenn Deutelmöser hier recht hat, so sind alle weiteren aus dieser Grundthese gezogenen Schlüsse nicht umzuwerfen. Aber es scheint, als ob er aus dem vorgefaßten Wunschbild seines „Reichsglaubens“ sich dazu verleiten läßt, zu übersehen, daß gerade diese Alleinwirksamkeit für Luther nicht eine im Gegensatz zu der Christusanschauung gewonnene Erkenntnis ist, sondern ihm überhaupt erst aus dieser erwächst.

Ebenso ist es ein Trugschluß, die göttliche Alleinwirksamkeit mit der Alleinwirklichkeit Gottes gleichzusetzen. Mit dem Innewohnen Gottes in der Welt als seiner Schöpfung ist noch keineswegs gesagt, daß sich Gott in seiner Schöpfung „erschöpft“ habe. Bei Luther besagt die Alleinwirksamkeit Gottes die göttliche Majestät, die Alleinwirklichkeit Gottes im Sinne Deutelmosers würde sein Beschränktsein auf den geschöpflichen Kosmos bedeuten. Deutelmöser verkennt Luthers Christlichkeit aber nicht nur deshalb, weil er die Gestalt Christi in ihrer zentralen Bedeutung für den Gesamtzusammenhang der Lutherschen Theologie übersieht oder vielmehr gewaltsam eskamotiert, sondern letztlich, weil der Begriff des Christentums, den er zugrunde legt, jeder geschichtsphilosophischen Klärung ermangelt. Es ist naiv,

bei einem Versuch, die Unchristlichkeit Luthers nachzuweisen, sich auf das zu beschränken, was der junge Luther unter Christentum versteht: „Die hier gegebene Darstellung des Christentums ist vornehmlich aus den eigenen Schriften des frühen Luther gewonnen“⁴⁾ —, als ob das, was der junge Luther bei seinem Rückgriff auf Paulus als Christentum gefaßt hat, wirklich dieses Paulinische Christentum in seiner Urgestalt wäre! Luthers Verständnis des Paulinischen Rechtfertigungsgedankens ist vielmehr selber eine schöpferische Umbildung, die gewiß nicht ohne die Begegnung mit der geschichtlichen Vergangenheit erfolgt wäre, die aber zum wenigsten ebensowohl aus der Mächtigkeit des leidenschaftlich bewegten Fragens der um ihr ewiges Heil bekümmerten Seele Luthers entstanden ist, wie aus der Antwort, die ihm aus den alten Urkunden entgegenleuchtete; ja diese Antwort ist selber vorgeformt durch die Frage, die in ihr zur Ruhe kommt.

Mit der Gleichsetzung des Frühstadiums der Lutherschen Entwicklung mit dem Christentum des Paulus oder gar der Evangelien vereinfacht man sich den Sachverhalt, dessen Problematik eine geschichtsphilosophische ist und deshalb auch nur mit geschichtsphilosophischen Mitteln geklärt werden kann.

II.

Um die Frage nach der Christlichkeit Luthers zu beantworten, wird es demnach zuvor einer Besinnung darüber bedürfen, welche Kategorien den Begriff der Geschichte und welche Merkmale das Christentum als geschichtliche Erscheinung konstituieren. Mit dem Konstruieren aus einem vorgefaßten und unkritischen Begriff der Geschichte wie aus einem vorgefaßten, konfessionell oder antichristlich dogmatischen Begriff des Christentums kommt man nicht weiter. Weil hier jeder der beiden Gegner ungeklärte Voraussetzungen macht, reden beide so hoffnungslos aneinander vorbei.

1. Es macht die Überlegenheit des jüngst erschienenen Buches von Erich Seeberg über Luthers Christusanschauung⁵⁾ aus,

4) a. a. O. S. 330.

5) Erich Seeberg, Luthers Theologie, Bd. II: Christus. Wirklichkeit und Urbild. Stuttgart 1937.

daß es besitzt, was wir bei Deutmoser vermissen: einen kritischen Begriff des Christentums als geschichtlicher Erscheinung. Bevor wir über das Buch selber referieren, ist es deshalb erforderlich, die methodischen und grundsätzlichen Voraussetzungen der Seebergschen Lutherinterpretation ins Auge zu fassen.

Erich Seeberg nimmt in doppelter Hinsicht innerhalb der protestantischen Theologie eine Sonderstellung ein. Es kennzeichnet ihn einmal eine ungewöhnliche Aufgeschlossenheit für die geschichtsphilosophische Problematik sowie eine mit großer Weite des Blicks zusammengehende Entschiedenheit im Rückgriff auf die Substanz der Lutherschen Theologie. Man hat die Position des Kirchenhistorikers und Lutherforschers Seeberg als eine geistesgeschichtliche abstempeln, und das heißt unter Theologen: in ihrer theologischen Kompetenz verdächtigen wollen. Bei aller Geistesverwandtschaft mit Dilthey und seiner Schule geht der Theologe Seeberg jedoch einen durchaus eigenen Weg. Der Titel seiner Schrift „Ideen zu einer Theologie der Geschichte des Christentums“ (Leipzig 1929) kennzeichnet den Standort, den er im theologischen Raum einnimmt.

Es ist das Dilemma der protestantischen Theologie aller Lager, einerseits sich auf eine Instanz zu berufen, die in der Vergangenheit liegt — wobei es zunächst gleichgültig ist, ob das Luther oder die Bekenntnisschriften oder das Urchristentum ist —, andererseits jedoch Lösungen zu suchen und suchen zu müssen, die auf das Fragen der Gegenwart Antwort geben. Die einen entscheiden sich heute für die Repristination der Vergangenheit — wobei sich eine dogmatische Verhärtung ergibt, die in bedrohlicher Weise das protestantische Prinzip gefährdet —, die anderen berufen sich auf die Notwendigkeiten der Gegenwart und meinen, aus den geschichtlichen Ereignissen theologische Einsichten ablesen zu können.

Die hoffnungslose Unfähigkeit, einander überhaupt noch zu verstehen, hat eben darin ihren Grund, daß man die Entscheidung zwischen Vergangenheit und Gegenwart als eine Alternative faßt. Dieses Auseinanderbrechen in starre Buchstabenorthodoxie auf der einen und frei schwebende Schwärmerei auf der anderen Seite

läßt die heutige protestantische Theologie sachlich, zugleich aber auch im öffentlichen Bewußtsein der katholischen gegenüber — Przywara, Adam, Guardini — im steigenden Maße ins Hintertreffen geraten. Der katholische Theologe besitzt zwar in der Autorität des Dogmas jene unverrückbare Grundposition, die jenseits jeder Kritik steht. Auf der anderen Seite aber gibt ihm der Begriff der Kirche als des mystischen Leibes Christi und die damit ermöglichte Mannigfaltigkeit der jeweiligen authentischen Auslegung dieses Dogmas die Mittel an die Hand, in jedem Augenblick aus den jeweiligen Bedürfnissen einer Gegenwart heraus neue theologische Erkenntnisse zu gewinnen und in der Verbundenheit mit dem lebendigen Organismus seiner Kirche mit einer unendlichen Elastizität zu wandeln.

Es ist die Stärke der Seebergschen theologischen Position, daß sie methodisch jene dialektische Einheit von Vergangenheitsgebundenheit und Gegenwartsaufgeschlossenheit zum Grundansatz theologischer Denkarbeit erhebt. Die Möglichkeit dazu gewinnt Seeberg auf Grund einer Neufassung des Geschichtsbegriffes. Von dem Begriff der Geschichte her ist das Problem des Protestantismus heute aufzurollen. Das hat zuerst Troeltsch gesehen, das weiß auch Gogarten, der aber dem Troeltschschen Relativismus nichts anderes entgegenzusetzen weiß, als die eherne Massivität des Apostolikums; wirklich weitergearbeitet jedoch, wo Troeltsch hatte abbrechen müssen, hat Erich Seeberg.

Troeltsch wußte, Geschichte ist nicht Geschehen an sich, sondern gedeutetes Geschehen: die jeweils aus der Interpretation einer Gegenwart produktiv neu verlebendigte Vergangenheit. Damit war die Aufgabe gestellt, wenn ihm die Lösung selber, die „Überwindung des Historismus“, auch versagt blieb. Sein angeblicher Relativismus wurde der nachfolgenden Theologengeneration zu einem allzu billigen Vorwand, die von ihm in den Blick genommene Problemstellung beiseitezuschieben und sich in den Hafen des Dogmas zurückzuziehen. Dieser offenbare Kurzschluß ist die Wurzel der heutigen Ratlosigkeit in der protestantischen Theologie. Nachdem einmal die funktionelle Abhängigkeit des Dogmas vom Standort seines jeweiligen Auslegers durchschaut ist,

gibt es keine dogmatische Autorität an sich mehr. Aus dieser Sachlage die Konsequenzen zu ziehen, fehlt den einen der Mut, den andern die Einsicht. Seeberg erkannte, daß der Hebel dort anzusetzen sei, wo Troeltsch die Arbeit hatte aus der Hand geben müssen: am Begriff der Geschichte.

2. Die Grundproblematik der Geschichtsphilosophie gründet in der Spannung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen dem Seinszustand des Gewordenseins und dem des Werdens. Beide stehen jedoch zueinander in einer unlöslichen Korrelation. Nichts Gegenwärtiges wird ohne das Vergangene; aber auch das Vergangene seinerseits wird konstituiert von der Gegenwart. Die Geschichte der Christusanschauung ist eine exemplarische Veranschaulichung dieses Sachverhaltes. Es gibt keine unmittelbare Beziehung zu dem Vergangenen, und die Forderung Rankes, der Historiker habe zu erkennen, wie es einst gewesen sei, ist eine Utopie. Für jede Gegenwart stellt sich eine Vergangenheit in einem produktiven Umformungsprozeß neu dar. Wenn aber dem so ist, so braucht der Historiker so wenig wie der schlicht Glaubende durch die fließende Gestalt der Wirklichkeit, die wir Geschichte nennen, darin sich beirren zu lassen, aus dieser sich selber immer neu auslegenden lebendigen Vergangenheit neue Anstöße zu gewinnen — eine Vermehrung der eigenen Substanz, eine Klärung der eigenen geistigen Situation und die lebendige Nähe einer echten Bewegung. Es ist ja doch auch in dem Erleben eines gegenwärtigen Augenblicks nicht anders, als daß die Gestalt der uns umgebenden Dinge sowohl wie das Du des anderen, der uns Aug in Auge gegenübersteht, immer anders, und zwar immer abhängig von dem Blickpunkt des jeweilig Erlebenden selber, erscheint —: jene perspektivische Bedingtheit der „Existenz“, die Pirandello den unerschöpflichen Stoff zu seinen tief sinnig geistvollen Komödien gab. Es bedarf, um den Begriff der Geschichte zu klären, der Klarheit darüber, daß eine solche perspektivische Abhängigkeit zu den Grundbedingungen des lebendigen Daseins selber gehört — sofern dieses primär als „geschichtliches“ qualifiziert ist!

Der Wahrheitsgedanke, der dieser „Geschichtlichkeit“ allen geistigen Lebens gemäß wäre, müßte sehr anders aussehen, als

der, der gemeinhin in der Geschichtswissenschaft unterstellt wird. Wahrheit kann bei einer solchen gegenseitigen funktionellen Abhängigkeit von Subjekt und Objekt nicht ein Abbilden sein; historische Wahrheit kann demgemäß niemals in einem Erkennen und Wissen darum, „wie es einst gewesen ist“, bestehen. Die meisten Historiker leben auch heute noch von dieser Fiktion. Was man in den Blick bekommen kann, ist immer nur das im eigenen Erleben einer Gegenwart gebrochene Erscheinungsbild der Vergangenheit, niemals die Tatsachen an sich, die es im strengen Sinne nicht einmal in der Gegenwart gibt.

Es gibt also keinerlei Sicherung, an der die Wahrheit einer Erkenntnis gemessen werden könnte — auch die durch den „Tatsachenbeweis“ nicht. Einzig der Einsatz entscheidet, nur im Wagnis vermögen wir die Wahrheit zu gewinnen oder — zu verfehlen!

Insofern, als die Geschichte gedeutetes Geschehen ist, gibt es auf der einen Seite keine Möglichkeit der unmittelbaren Wiedererweckung einer Vergangenheit, auf der anderen Seite kein Verstehen ohne Entscheidung. So ist auch die Geschichte des Urchristentums nur als gedeutete, aus dem produktiven Erleben einer Gegenwart neu verlebendigte Vergangenheit überhaupt in den Blick zu bekommen und jeder Versuch, aus dem historischen Raum herauszutreten, abgeschnitten.

Daraus gilt es für die Frage nach dem Wesen des Christentums als geschichtlicher Erscheinung die Konsequenzen zu ziehen. Letztlich wird die Stellung, die man diesem Problem gegenüber bezieht, abhängen von der Stellung zur Person Christi selbst.

3. In seinem jüngst erschienenen Vortrag „Wer ist Christus?“⁶⁾ faßt Erich Seeberg das Ergebnis der Forschung dahin zusammen: Die Entstehung des Christusdogmas weist, historisch gesehen, auf Jesus selbst zurück. Indem er den überkommenen Mythos vom Menschensohn mit der Vorstellung des leidenden Gottesknechts aus Deuterocesaja kombiniert und auf sich selbst bezieht, setzt er das Dogma. Der Christusglaube ist also nicht erst aus den Erscheinungen des Auferstandenen, geschweige denn aus der

6) Erich Seeberg, *Wer ist Christus?* (Sammlung allgemeinverständl. Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte, 185). Mohr, Tübingen 1937.

theologisierenden Konzeption des Paulus, sondern aus der „Historisierung des Mythos“ durch Jesus selbst entstanden. Es ist nun die entscheidende These Seebergs, daß Jesus, indem er das Bild von dem gottgesandten Urmenschen, der die Gottesherrschaft durch sein Martyrium heraufführt, in seiner Person zur geschichtlichen Darstellung bringt, den Typus des kommenden Menschen überhaupt vorgezeichnet habe. In diesem auf die Person Jesu selbst zurückgehenden Urbild des menschlichen Schicksals schlechthin liege auch für die Gegenwart die lebendige Kraft des Christusglaubens und seine Zukunftsträchtigkeit beschlossen.

Es ist nicht das geringste Verdienst dieses bahnbrechenden Vortrages, daß er mit der Kategorie des Urbildes einen Begriff konzipiert, von dem her die Geschichte des Urchristentums, die Interpretation Luthers und das systematische Kernproblem der Gegenwartstheologie aus einer umfassenden Gesamtschau geklärt werden.

III.

1. Vom Begriff des Urbildes her, das in der Wirklichkeit der geschichtlichen Person Jesu aufleuchtet, hat Seeberg in dem zweiten Band seines Werkes über Luthers Theologie⁷⁾ die Christusanschauung Luthers interpretiert. Wenn es die Schwäche des Deutelmoserschen Buches ausmacht, daß bei ihm Luthers Gottesgedanke in Gegensatz zu seiner Christusanschauung tritt, so ist es die Stärke der Seebergschen Untersuchung, daß bei ihm Gottesgedanke und Christusanschauung Luthers in unlöslicher Wechselbeziehung stehen. Zudem ist Seebergs Methode der Deutelmosers dadurch überlegen, daß ihn zwar auch ein umfassender Gesamtaspekt leitet, daß er aber nicht, wie jener, willkürlich aus den verschiedensten Epochen der Lutherschen Denkentwicklung Zitate zusammenrafft, je nachdem was gerade bewiesen werden soll, sondern sich von seinem Gegenstand selbst, von den Schriften Luthers in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge, den Grundriß geben läßt.

Schon im ersten Band, in dem er Luthers Gottesanschauung behandelt, hat Seeberg den Primat der Christusvorstellung her-

7) Siehe Anm. 5.

vorgehoben. Es ist die wesentliche Leistung des zweiten Bandes, den Punkt aufzuzeigen, an dem Christus- und Gottesanschauung bei Luther ineinander verklammert sind. Es ist dies der Begriff des Deus absconditus, in dem die „Verborgeneheit“ weniger das rätselhafte Dunkle des göttlichen Urgrundes, als vielmehr gerade die in Christus offenbar werdende Paradoxie, das Gesetz des göttlichen „Wirkens im Gegensatz“, bezeichnet. Verborgene ist dieser Gott darum, weil er gegen Vernunft und Natur zerbricht, wenn er aufrichtet, tötet, wenn er lebendig macht, weil das tiefste Symbol seines Wesens das Kreuz ist, in dem das Mysterium von dem im Tode siegenden Leben aufleuchtet⁸⁾.

2. „Das Problem ist das vom Sinn des Leidens“: damit hat Nietzsche⁹⁾ den Einsatzpunkt bezeichnet, von dem her die Frage nach der Christlichkeit Luthers neu durchdacht zu werden verdient. Nietzsche meint, „der Gott am Kreuz sei ein Fluch auf das Leben, der in Stücke geschnittene Dionysos eine Verheißung des Lebens“, für den Christen sei das Leiden „der Weg zum heiligen Sein“ — das Sein als solches wird verneint, und das Leiden ist der Weg zu einer seinstranszendierenden „heiligen“ Existenzweise —, der tragische Mensch dagegen sähe „das Sein als heilig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen ... er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu“.

Das Recht dieser Nietzscheschen Alternative von „christlich“ und „tragisch“ bestreitend, behaupten wir: Wenn innerhalb der deutschen Glaubens- und Geistesgeschichte eine Gestalt auf den Ehrentitel des „tragischen“ Menschen im Sinne Nietzsches Anspruch erheben kann, dann ist es Luther.

Im Anschluß an Erich Seebergs Lutherdeutung verstehen wir Luther als den Durchbruch der tragischen Substanz aus dem Kern der germanischen und urchristlichen Welt heraus.

Ausgangspunkt dieser Lutherdeutung ist eine Interpretation des Christentums vom Gesichtspunkt des Tragischen her. Wir gehen dabei aus von der Strukturanalogie von Christuskult und Mysterien auf der einen Seite, von Tragödie und Dionysoskult

8) Zur Frage des Primates von Gottesgedanke oder Christusanschauung vgl. vor allem a. a. O. S. 15 f.

9) Werke, Gesamtausgabe, Bd. 16, S. 331 ff.

auf der anderen, und ziehen daraus den Schluß auf eine entsprechende Strukturverwandtschaft von griechischer Tragödie und Urchristentum untereinander. Gelänge es, eine solche gemeinsame Verwurzelung beider im Mutterboden des Tragischen in den Blick zu bekommen, so ergäbe sich ein neuer Ansatz für die Konstruktion der urchristlichen und damit auch der nachfolgenden, im Frühkatholizismus mündenden Geistesgeschichte.

Nun ist aber der Begriff des Tragischen nicht minder konstitutiv für den germanischen Mythos. Die tiefe gegenseitige Verwandtschaft der Weltanschauung von Tragödie und germanischer Vorzeit im Begriff des Schicksals, in der religiösen, transmoralischen Fassung des Schuldproblems, im Willensbegriff, liegt auf der Hand.

Aus einer solchen, in der tragischen Grundkonzeption begründeten Analogie von Tragödie, germanischem Mythos und Urchristentum stellt sich der römische Katholizismus als Enttragisierung des Urchristentums und zugleich des germanischen Mythos dar. Die katholische Umbiegung der urchristlichen Existenzdeutung ist ihre Enttragisierung. Durch die sakramentale Sicherung, wie der Katholizismus sie aus dem Hellenismus übernimmt, die moralistische, die aus der Gesetzesfrömmigkeit des Judentums stammt, fängt er den tragischen Impuls ab, der im urchristlichen, vorab paulinischen Sinn des Kreuzes ruht.

Die Bedeutung Luthers würde sich dann nicht darin erschöpfen, „ghibellinischer Protest“ (Baeumler) zu sein: es würde die germanische und urchristliche Welt aus ihrem Innersten in ihm protestieren gegen die vom Katholizismus im umfassenden Stil vollzogene Enttragisierung beider. Luthers Bedeutung läge dann primär darin, diesen Versuch einer künstlichen — moralischen, magisch-sakramentalen, juristischen und rationalen — Sicherung und Abdichtung gegen die tragische Tiefe der Wirklichkeit zerschlagen und einen neuen Zugang zu den dionysischen Ursprüngen der christlichen und der germanischen Substanz eröffnet zu haben.

3. Was Deutelmoser richtig gesehen hat und was die Theologen meist verharmlosen, ist die reißende Dynamik in Luthers Gottesbegriff. Deutelmosers These von der pantheistischen Meta-

physik Luthers sieht zwar, was in der Regel übersehen wird: den die moderne Persönlichkeitsvorstellung sprengenden Charakter der gewaltigen Intuition Luthers vom Unbedingten. Aber gerade deren Tiefe wird geleugnet, wenn man sie undialektisch vereinfacht zu einem seis idealistischen, seis naturhaften Immanenzpantheismus. Es handelt sich gar nicht um die Alternative: Transzendenz oder Immanenz. Vor der göttlichen Wirklichkeit versagen beide. Die Immanenz Gottes ist nur die Kehrseite seiner Transzendenz. Gott ist so sehr der geschöpflichen Seinsweise transzendent, daß er mit keiner ihr gemäßen Kategorie zulänglich bestimmt werden kann. Nur innerhalb der kosmischen Wirklichkeit haben die von der Raumvorstellung abgeleiteten Begriffe der Ferne und der Nähe, des Innewohnens und des Übersteigens, einen Sinn. Das Sein Gottes umschließt die Antithese von Transzendenz und Immanenz zu einer coincidentia oppositorum, die ihrerseits wieder zerbricht an dem Charakter dessen, wovon hier immer nur gestammelt werden kann.

In diesem Sinne gehört Luther allerdings hinein in die Linie, die von Meister Eckhart über Nikolaus von Kues zu Leibniz, Hegel und Nietzsche führt. Bevor man jedoch eine solche Verwandtschaft behaupten kann, müssen die Kriterien geklärt sein.

Abgeschlossen am 9. März 1958.