

„Ewiger Deutscher“ und „verborgener Gott“. Etappen nationalistischer und völkischer Lutherrezeption im 19. und 20. Jahrhundert

Willi Oberkrome

Es bedarf eines zweiten Blickes. Auf den ersten scheint das 1868 in Worms enthüllte Reformationsdenkmal Ernst Rietschels nämlich den Vorgaben nationaler, wenn nicht sogar nationalistischer Lutherinszenierungen punktgenau zu entsprechen. Die überragende Figur des Reformators legt durch ihre wuchtig-massive, auf Ernsthaftigkeit und Unerschütterlichkeit, auf Unbeugsamkeit und „siegesdeutsche“ Zukunftsgewissheit abstellende Formgebung entsprechende Zuschreibungen nahe. Das gilt ebenfalls für ihre frontale Einrahmung durch die „in Erz gegossenen“, mit blanken Schwertern gewappneten Abbilder der weltlichen Schirmherren des Reformationshelden, den Kurfürsten Friedrich der Weise und den Landgrafen Philipp von Hessen. Die „Einheit von Thron und Altar“ findet in dieser personellen Reihung einen vom nationalliberalen Zeitgeist bereits kulturkämpferisch unterlegten, wehrhaften Ausdruck.

Eine genauere Betrachtung gibt dann aber, – neben allegorischen Verweisen auf die protestantischen Erinnerungsorte Speyer, Augsburg und Magdeburg – eine transnationale Komponente der Memorabilie zu erkennen. Zu Füßen Luthers, das heißt an den vier Rändern jenes Sockels auf dem die tragende Säule der Lutherstatue verankert ist, befinden sich vier sitzende Heroengestalten der vorreformatorischen Zeit. Mit dem Italiener Savonarola, dem „Böhmen“ Jan Hus, dem Franzosen Petrus Waldus und dem Briten John Wiclef ist der Wittenberger Herausforderer von Papst und Kaiser von theologischen, bisweilen auch politisch aktiven, Dissidenten im Raum der kirchlichen Orthodoxie eingerahmt. Bei zahlreichen Unterschieden im Einzelnen verband sie eine immer wieder auch religionsgeschichtlich vollzogene Platzierung in der Ahnengalerie der deutschen Reformation. Denn sie hatten trotz abweichender Lebenszeiten und Wirkungssphären – teilweise unter dem nachträglichen Beifall Luthers – wesentliche Anliegen und Inhalte des Protests von 1517/21 vorweggenommen. Dieser zumeist papst- und konventionskritischen Pioniertätigkeit zollt das Wormser Denkmal offenkundig Respekt. Es veranschaulicht damit, dass der Nationalliberalismus der Reichsgründungsjahre noch nicht die nationalistische Versteifung, Einseitigkeit und Intransigenz späterer Jahrzehnte aufgewiesen hat, die das liberale Element dieser politischen Strömung mehr und mehr in ihren Schatten stellen sollten. Die denkmalästhetische Internationalisierung des evangelischen Aufbruchs trägt mithin die Züge eines Liberalismus, der vielleicht noch in einer weiteren Hinsicht seine undogmatische Anschlussbereitschaft signalisieren wollte. Denn es wäre durchaus denkbar, dass die auf Achsenhöhe der Fürstenfiguren angebrachten, hintergrundbestimmenden Skulpturen Melanchthons und Reuchlins das Gesamtensemble nicht nur als Referenz für die humanistische Flankierung des frühen lutherischen Handelns abrunden sollten. Vor al-

lem die plastische Visualisierung des tatsächlich reformationsskeptischen Reuchlin könnte darüber hinaus auch als Symbol für eine gegen Widerstände des altkirchlichen Establishments eingeführte humanistische Hebraistik, mithin für den Sieg der Wissenschaft über eine bildungsferne Glaubensorthodoxie erfolgt sein. Diese Botschaft war womöglich dazu angetan, Identifikationsangebote an ein bürgerliches Publikum jüdischen Glaubens auszusenden. In seinen Reihen begegnete man der staatlichen Vereinigung Deutschlands einschließlich ihrer geschichtspolitischen Marksteinpflanzungen bisweilen mit Wohlwollen und Zuspruch.¹

Wie dem auch sei, die optisch nahegelegte Impression, dass das in Fläche und Bestand größte Reformationsdenkmal auf deutschem Boden mit der Darstellung einer europäischen reformatorischen ‚Community‘ die Einzigartigkeit des ‚deutschen Luther‘ in Abrede stellen könnte, hat vor allem die alldeutschen Siegelwahrer der nationalen Luthererhöhung im Evangelischen Bund ein ums andere Mal zum Protest bewegt. Während des späten Kaiserreiches ließ ihre Alternativinterpretation die früh- oder vorreformatorischen Reformer auf dem Denkmalsockel lediglich als sinnverwandte, jedoch überwiegend gescheiterte Persönlichkeiten gelten. Sie hätten der theologischen Qualität und der heilsvermittelnden Abgründigkeit des lutherischen Umbruchs von Kirche und Glaubensverständnis nicht in Ansätzen gerecht werden können. Die Reformation blieb damit eine letztlich rein deutsche Leistung und damit eine ungetrübt nationale Tat. *Was die frommen und gelehrten Männer [...] in Böhmen und Italien, in Frankreich und England in heiligem Ringen um Wahrheit und Seligkeit angestrebt, das hat er durchgeführt – sie stammelten, er redete,*² stellte ein politisch exponierter Vertreter des Bundes dementsprechend fest.

Der künstlerisch vermittelte Eindruck eines im Kern zwar ‚deutschen‘, freilich auf den Schultern mehrerer Wegbereiter außerdeutscher Herkunft stehenden Luthers erschien den bekennenden Förderern eines aggressiven Antikatholizismus, den Fürsprechern von antibritischer Flotten- und polenfeindlicher Germanisierungspolitik im nicht zuletzt auch judentumskritischen Evangelischen Bund unerträglich.³ Ihr Insistieren auf einen ausschließlich der eigenen nationalen Tradition zugehörigen Luther, ihr Beharren auf einer Reformationüberlieferung, die eine Großtat des eigenen Volkes und seines einzigartigen Glaubenshelden fast exklusiv in den Vordergrund stellte, kann als symptomatisch gelten. Sie bildeten nicht etwa eine zu vernachlässigende Minderheitenposition im Lager des politisch ambitionierten Protestantismus. Im Gegenteil spiegelten sie einen Wandel der Lutherdeutung wider, der in seiner nationalen Verstiegtheit und bald auch in seiner völkischen Radikalität die religiösen, intellektuellen und wissenschaftlichen Eliten des evangelischen Deutschland mit zunehmender Wirkungskraft in seinen Bann zu ziehen vermochte. Dieser Befund erstreckt sich periodisch keineswegs auf die Jahre vor dem Ersten Weltkrieg. Die Nationalisierung der Reformation und ihrer Wittenberger Zentralfigur setzte mindestens hundert Jahre früher mit dem Kampf gegen die, von nicht wenigen als areligiöse Bedrohung

¹ Vgl. generell Christiane Theiselmann, *Das Wormser Lutherdenkmal Ernst Rietschels (1856–1868) im Rahmen der Luther Rezeption des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1992.

² Johannes Hieber, *Festrede bei der 20. Generalversammlung des Evangelischen Bundes am Lutherdenkmal in Worms am 2. Oktober 1907*, Leipzig o. J., 4.

³ Vgl. Jochen-Christoph Kaiser, *Der Evangelische Bund und die Politik 1918–1933*, in: Ders., *Politischer Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. Ausgewählte Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte*, hrsg. von Rolf-Ulrich Kunze/Roland Löffler, Konstanz 2008, 191–229.

wahrgenommene, jakobinisch-bonapartistische Herrschaft ein. Im Wartburgfest von 1817 erlebte der erbfeindlich-altdeutsch unterlegte Protestantismus nicht nur ein antifeudales Echo, sondern seine juvenil vollzogene Transformation zum evangelischen Nationaldijihadismus mit Speerspitze gegen eine ganze Welt voll heimtückischer Gegner. Ihres Gedankenguts entledigte man sich im Feuer. Der im Widerschein der Schriftenverbrennung zum dreihundertsten Jahrestag des Lutherschen Thesenanschlags sichtbar gewordene Furor einer Symbiose aus protestantischer und nationalistischer Gläubigkeit konnte im 19. Jahrhundert über Jahrzehnte hinweg eingedämmt werden.⁴ Amtskirchliche Mäßigungsgebote und die fachtheologische Hegemonie eines bildungsstolzen Kulturprotestantismus mit grenzübergreifenden Effekten standen ihr entgegen. Die gleichzeitige Einkehr Luthers und der Reformationgeschichte in die Identitätsarsenale der deutschen Nationalbewegung gingen, wie ihr Denkmal in Worms illustriert, bis in die Reichsgründungszeit mit Verbeugungen vor der Kongenialität historischer europäischer Reformtheologen einher und möglicherweise auch mit einer ausgestreckten Hand gegenüber einschlägig akkulturierten Juden. Diese Komponenten einer historiographischen Toleranz und einer transnationalen Offenheit gerieten allerdings um 1880 ins Wanken.

Im Zeichen eines militanten Reichsnationalismus griffen nationalprotestantische Lutherauslegungen mit Nachdruck um sich. Sie ließen die amtskirchlichen sowie die theologisch-fortschrittsoptimistischen Dämme erodieren und spätestens nach dem Ersten Weltkrieg so gut wie vollends bersten. Die bereits im späten Wilhelminismus öffentlich angewachsene Begeisterung für einen alldeutsch verzerrten Luther wich nunmehr einer sozial breitgefächerten Emphase für den Reformator als Symbolfigur des zeitlosen Deutschtums. Auch diese Deutung unterlag Konjunkturen und Dynamiken. Radikal- und revanchenationalistische, völkisch-antisemitische, ethnozentrisch-pagane und schließlich führermythisch-deutschchristliche Aneignungen koinzidierten und konkurrierten bisweilen heftig miteinander. Gemeinsam brachten sie die moderateren Rezeptionstraditionen des 19. Jahrhunderts über Jahrzehnte hinweg fast zum Verstummen.

Um diese Vorgänge soll es im Folgenden gehen. Genauer gesagt, werden ihre Urheber und ihre Initiatoren, also ihre Ideen- und Gestaltgeber auf Lehrstühlen und auf Kanzeln, an einsamen Schreibpulten und in belebten Redaktionsstuben in den Gesichtskreis der Untersuchung treten. Niemand anders als die wissenschaftlichen, d. h. die theologischen, die historischen, die philosophischen, seltener die germanistischen, und bisweilen auch die schriftstellerisch-journalistischen Manager der nationalen Deutungskultur haben die inhaltlichen Parameter der Lutherrezeption definiert und ausgefüllt. Die naturgemäß fragmentarische Behandlung ihrer Tätigkeit wird sich aus systematischen Gründen auf die Lutheranniversarien 1883, 1917 und 1933 konzentrieren. Eine kursorische Berücksichtigung der zentralen Entwicklungen zwischen den Gedenkjahren schließt diese Festlegung ebenso ein wie die im Zusammenhang der verdienstvollen Studien zum ‚Lutherjahr 2017‘ nicht immer hinreichend gewür-

⁴ Vgl. allgemein Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005; Rainer Fuhrmann, *Das Reformationsjubiläum 1817. Martin Luther und die Reformation im Urteil der protestantischen Festpredigt des Jahre 1817*, phil. Diss. Tübingen 1973; Heinrich Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart*, Heidelberg 1955.

digte katholische Reaktion auf die nicht nur semantisch dominante Tripleallianz von Luthertum/Protestantismus – Nation/Reich – Deutschtum/Volkstum.⁵

1883: Modellierungen des nationalen Luthergedenkens

Die Lutherfeiern in dem erst seit einem Dutzend Jahren vereinten Deutschen Reich sind untrennbar mit dem Namen Heinrich von Treitschkes verbunden. Der heute wegen seiner kruden antijüdischen Auslassungen eher berüchtigte als berühmte Historiker einer historisch prädestinierten ‚deutschen Mission Preußens‘ hat auch im Kontext seiner Einlassungen zum 400. Geburtstag des Reformators scharfe Kritik erfahren. Nicht selten wurde er als derjenige Lutherdeuter präsentiert, der die nationalistische Auslegungswelle der folgenden Jahrzehnte in Bewegung gesetzt habe. In dieser Perspektive war Treitschke der „Vater der nationalen Interpretation“ Luthers.⁶ Darüber hinaus bemerkte man, dass von ihm auch Impulse auf das rassistisch-biologistische Reformationsverständnis der vernichtungsantisemitischen Deutschen Christen der NS-Zeit ausgegangen seien. Hartmut Lehmann hat diese Verbindung mit einem Hinweis auf die martialische Rhetorik des Darmstädter Jubiläumsredners von 1883 gezogen.⁷ Obwohl im Hinblick auf so weitreichende Urteile wohl genauere begriffsgeschichtliche Überprüfungen sinnvoll wären, weil die nationalsozialistische Rassekategorie nicht umstandslos mit jenen Rasse-, Art- und Bluttermini identisch sein musste, die im 19. Jahrhundert vielerorts gebräuchlich waren, lässt sich am Kern des Befundes schwerlich rütteln. Treitschke hat der Ingangsetzung einer ganz und gar nationalistischen Lutherbeschwörung unverkennbar Vorschub geleistet. Was man bei Treitschke indessen vergeblich sucht, ist ein nationalprotestantisches Triumphgebaren, wie es bei späteren verwandten Anlässen unschwer nachweisbar ist. Luthers vermeintlicher Sieg über Rom oder die in den kaum verklungenen Feldpredigten des Krieges von 1870/71 gepriesene ‚Züchtigung‘ des ‚modernen Babylon‘, wie Paris oder das gesamte Frankreich auch in Bezug auf ihre Katholizität gern geschmäht wurden, durch die mehrheitlich protestantischen Monarchen Preußens und Deutschlands ließen den ‚public intellectual‘ 1883 kalt.⁸ In seinen Ausführungen überwog dagegen

⁵ Dazu pars pro toto Hartmut Lehmann, Luthergedächtnis 1817 bis 2017, Göttingen 2012; Heinz Schilling, Martin Luther 1517/2017, in: Der Reformator Martin Luther 2017. Eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme, hrsg. von Hartmut Lehmann unter Mitarbeit von Anne Mittelhammer, Berlin 2014, VII–XVII; Norbert Mecklenburg, Der Prophet der Deutschen. Martin Luther im Spiegel der Literatur, Stuttgart 2016.

⁶ Armin Kohnle, Luther vor Karl V. Die Wormser Szene in Text und Bild des 19. Jahrhunderts, in: Lutherinszenierung und Reformationserinnerung, hrsg. von Stefan Laube/Karl-Heinz Fix, Leipzig 2002, 35–62, hier: 53.

⁷ Hartmut Lehmann, Das Lutherjubiläum 1883, in: Luthers bleibende Bedeutung, hrsg. von Jürgen Becker, Husum 1983, 93–116, hier: 102; vgl. Ders., „Er ist wir selber: der ewige Deutsche“. Zur langanhaltenden Wirkung der Lutherdeutung von Heinrich von Treitschke, in: Ders., Luthergedächtnis (wie Anm. 5), 126–137.

⁸ Vgl. Karl Hammer, Deutsche Kriegstheologie (1870–1918), München 1971; Frank Becker, Protestantische Euphorien. 1870/71, 1914 und 1933, in: Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, hrsg. von Manfred Gailus/Hartmut Lehmann,

ein ganz explizites Bedauern darüber, dass die aktuelle Luthererehrung *leider nicht ein Fest aller Deutschen* sei. *Millionen unserer Landsleute stehen teilnahmslos [sic] oder grollend abseits; sie wollen, sie können nicht begreifen, dass der Reformator unserer Kirche der gesamten deutschen Nation die Bahnen einer freien Gesittung gebrochen hat, dass wir in Staat und Gesellschaft, in Haus und Wissenschaft überall noch den Atem seines Geistes spüren.* Aus Treitschke sprach ein nationalliberaler Kulturkämpfer, dem es kaum hinnehmbar erschien, dass Millionen seiner Landsleute durch ihre konfessionelle Disposition in der ‚Knechtschaft‘ einer Papstkirche verharren, die der lutherischen ‚Glaubens-, Gesinnungs- und Gedankenstärke‘ bis in die Gegenwart mit feindseligem Unverständnis begegnete. Für den protestantischen Historiker stand obligatorisch fest, dass die katholische Kirche ihre deutschen Angehörigen intellektuell und indirekt auch charakterlich nicht zu sich selber kommen ließ. Seine Polemiken gegen Ignatius von Loyola, Karl V. und den *lästernden* Spötter Voltaire variieren die Projektion einer spezifisch deutschen Geistesfreiheit, die von der lutherischen *Revolution* aus den Fesseln der *Romanisten* erlöst worden sei. Da die deutschen Katholiken dieser Freiheit bislang nicht teilhaftig werden konnten, weil auf ihren Gebieten der *Geist noch heute* kränkelte, als *sei ihm eine seiner Schwingen gelähmt*,⁹ war Treitschkes Feierlaune im Jubiläumsjahr 1883 alles andere als glänzend. Von einem „überschäumenden Optimismus“ konnte bei ihm jedenfalls nicht die Rede sein.¹⁰

Gerhard Ritters Bemerkung, die Lutherfeiern des Jahres 1883 seien „von den Erregungen“ des Kulturkampfes in vielen Facetten beeinflusst worden, fand im akademischen Umfeld weit über Treitschke hinaus eine sichtbare Bestätigung.¹¹ Die seinerzeit in Arbeit genommene kritische Edition des lutherschen Gesamtwerks war wörtlich als ‚Nationaldenkmal‘ angelegt, mit dem man unter wissenschaftlichen Auspizien gegen die Sichtbarkeit katholischer Symbolorte vom Format des Kölner Doms zu konkurrieren gedachte.¹² Manche Fachleute des protestantischen Lagers suchten die Konfrontation mit den ultramontanen Glaubensrivalen noch unvermittelter und entschlossener. Ungeschminkt kämpferisch gebärdete sich ein Mitbegründer des ‚Vereins für Reformationgeschichte‘, der Kirchenhistoriker Julius Köstlin. Die im katholischen Milieu gern kolportierte Behauptung, der ‚blasphemische Kirchenspalter‘ Luther sei weniger theologisch als vielmehr politisch inspiriert gewesen, trieb ihn besonders um. In seinen Repliken verwies er den Vorwurf, Luther habe zwischen 1517 und 1521 an der *Leine* der gegen die zusehends verdichtende Macht großer Territorialherren gewaltsam aufbegehrenden Reichsritter um Franz von Sickingen und Ulrich von Hutten *gelegen* und sich von ihnen beliebig instrumentalisieren lassen, ins Reich der historischen Legenden. Köstlins geharnischtes Dementi galt ferner der These, die Wittenber-

Göttingen 2005, 19–44; Günter Brakelmann, *Kriegsprotestantismus 1870/71 und 1914–1918*, in: Ebd., 103–114.

⁹ Heinrich von Treitschke, *Luther und die deutsche Nation*. Vortrag, gehalten in Darmstadt am 7. November 1883, Berlin 1883, 4, 12, 26.

¹⁰ Frank-Michael Kuhlemann, *Erinnerung und Erinnerungskultur im deutschen Protestantismus*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 119 (2008), Vierte Folge LVII, 30–44, hier: 37.

¹¹ Gerhard Ritter, *Die geistigen Ursachen der Reformation* (1931), in: Ders., *Die Weltwirkung der Reformation*, Leipzig 1941/42, 45–69, hier: 45.

¹² Vgl. Walter Köhler, *Der gegenwärtige Stand der Lutherforschung*, in: *Zum 400jährigen Gedächtnis der deutschen Reformation. Festgabe der Zeitschrift für Kirchengeschichte* (36/1918), Gotha 1917, 1–60, hier: 2f.

ger Reformation habe die Bauernerhebung von 1525 angespornt. Ihr wurde das Bild eines Luther entgegengehalten, der als Glaubenslehrer und Kirchenreformer jedwede Schwarmgeisteri bekämpft und generell auf Ordnung statt auf Zwietracht und Aufruhr gesetzt habe.¹³

Diese Überzeugung griff die ambitionierteste Lutherbetrachtung des ersten reichsdeutschen Gedenkjahres, die Festschrift der Stadt Berlin aus der Feder des in Marburg lehrenden Historikers Max Lenz, beifällig auf. Lenz stellte klar, dass der junge Luther nicht als Schismatiker missverstanden werden dürfte. Noch in Worms sei es ihm nicht um eine Abschaffung des Papsttums zu tun gewesen, sondern er habe auf die Läuterung des Bischofs von Rom gesetzt, dem ein Verzicht auf die *'Krone der Hoffahrt'* nahegelegt worden sei. Jedoch lastete Lenz Luther an, dass dieser die Wirkung seiner mit *von Gott geleiteten Simonskraft* vorgetragenen Kritik gänzlich unterschätzt hätte. Denn, dass *das Alte rings um ihn zusammenbrach*, habe der Reformator bei der Ausrufung seiner prinzipiell *rettenden Gedanken* in einer gewissen Arglosigkeit nicht vorausgesehen. Solche Abstriche an der Makellosigkeit des Jubilars waren 1883 wie auch bei späteren Festakten ungewöhnlich. Der Versuch, mit dem katholischen Teil der Nation in einen Dialog zu treten oder wenigstens die Gräben des politischen Kulturkampfes punktuell zu überbrücken, lag ihnen möglicherweise zugrunde.¹⁴ Unter keinen Umständen waren der moderate Duktus oder eine forcierte Lutherkritik aber für die Berliner Reformationsrede insgesamt bezeichnend. Mit der verinnerlichten Attitude des professoralen Bildungsbürgers bediente nämlich auch Lenz die kulturkämpferische Klaviatur. Er hat ihr sogar einen Topos hinzugefügt, der seit dem Ersten Weltkrieg die Luthermonumentalisierung in beträchtlichem Umfang bestimmte: die Kritik am Humanismus im Allgemeinen und an Erasmus von Rotterdam im Besonderen.

Sie fiel bereits bei Lenz ausgesprochen scharf aus. Die wegen ihrer Polemiken gegen die Irrwege einer verweltlichten, materiell und ideell korrumpierten Papstkirche häufig als Wegbereiter der Reformation eingestuften Wiederentdecker der klassischen Bildungsgüter Athens und Roms fanden in seinen Augen keine Gnade. Nicht einmal die in Deutschland ansonsten in Ehren gehaltenen Verteidiger von Reuchlins Bemühungen um eine hebräische Philologie ließ Lenz gelten. Die Wissenschaftlichkeit jener Humanisten, die ihren Spott über die dominikanischen Reuchlinkritiker ausgeschüttet hatten, sei bei Licht besehen der ihrer Kontrahenten keineswegs so überlegen gewesen, wie sie selber glaubten. Den Humanisten habe nämlich im Gegensatz zu den scholastisch argumentierenden Ordensleuten eine Gelehrsamkeit gefehlt, die – trotz erheblicher Mängel im Einzelnen – in ihrem Kern *auf tiefgreifenden und lebendigen Wurzeln der kirchlich-sittlichen Weltverhältnisse ruhte*. Die Humanisten und Teile ihres städtischen Publikums waren so gesehen nichts weiter als dünnliche Vertreter oder Konsumenten einer oberflächlich-ephemereren, lebensfernen Bildung, der keinerlei organische Eigenständigkeit und originäre Relevanz bescheinigt werden konnte. Die europaweit vernetzten, mäzenatisch geförderten Liebhaber der antiken Quellen

¹³ Julius Köstlin, Luther und J. Janssen, der deutsche Reformator und ein ultramontaner Historiker, Halle 2/1883, 9, 41; Ders., Martin Luther, der deutsche Reformator. Festschrift zur Feier des 400jährigen Geburtstages Martin Luthers, 10. November 1883, hrsg. von der Historischen Commission der Provinz Sachsen, Halle a. d. Saale 1883, bes. 50, 55f.

¹⁴ Max Lenz, Martin Luther. Festschrift der Stadt Berlin zum 10. November 1883, Berlin 3/1897, 103.

und literarischen Schätze, denen die Schulautoritäten nichts galten, brachten nur andere, als unfehlbar verehrte Götter auf und fesselten den Geist, den sie lösen wollten, in den engen Formen einer untergegangenen Bildung und Sprache [...]. Darin übertraf sie niemand überzeugender als der allseits zum ‚Fürsten‘ der humanistischen Bewegung ausgerufene Erasmus. Sogar in *religiösen Fragen* sei dieser stets Humanist und Philologe geblieben, ohne rechte Gottesfurcht und Glaubenszuversicht mithin, ein Fürstendiener und Schmeichler der öffentlichen Meinung überdies.¹⁵ In Erasmus entwarf Lenz den negativen Gegentyp zu Luther. Der auf höchstem fachlichen und rhetorischen Niveau brillierende, jedoch ‚freischwebende‘, weder normativ noch national gebundene, eitel auf vergänglichem Ruhm bedachte Intellektuelle wird zum negativen Widerpart des abgründig ernstesten, ganz seinem Gott und seinem Glauben hingegebenen, bibel- und lebenskundigen Mannes einer reformatorischen Tat, die gegen den Papst, gegen den Kaiser und, nach eigenem Bekunden, immer wieder gegen den Teufel vollbracht werden musste. Mit dieser Kontrastierung wurden die Wege der nationalen Lutherverehrung einigermaßen verbindlich kartographiert.

Ältere, bereits popularisierte inhaltliche Standards einer Nationalisierung des Reformators hat Lenz ebenfalls aufgegriffen und zeitgemäß aktualisiert. Sie sind auch von Treitschke angedeutet worden und sollten – bis in die 1950er Jahre vielfach bemüht und ausgeschmückt – eine besonders volkstümliche und zugleich nationalkulturell stimmige Lutherwahrnehmung verbürgen. Die Ehe mit Katharina von Bora und die gemeinsame Gründung eines mustergültigen, von selbstlosem Fleiß und geradlinigem Ordnungssinn geprägten evangelischen Pfarrhauses, das zur *Heimstätte des deutschen Geistes* und zum Vorbild bürgerlicher Familiarität über die Jahrhunderte geworden sei, zählten unweigerlich dazu.¹⁶ Ferner kam man ohne die Bibelübersetzung nicht aus. Ihre Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Sprache, freilich auch für die flächendeckende Alphabetisierung und die oft beteuerte Nähe der Deutschen zu einer literarischen Kultur, wurde regelmäßig unterstrichen. Der Liederkomponist und -dichter Luther, welcher auf ungezählten Abbildungen mit einem Zupfinstrument dargestellt worden ist, bildete ein musikkulturelles Pendant dazu. Seine Pflege oblag Jubiläumsrednern nahezu aller Provenienzen. Im kulturprotestantischen Lager wurde Luther aus den musisch-literarischen Zweigen ein Lorbeerkranz für seine dauerhafte Fortschrittlichkeit geflochten. Manche Protestanten betrachteten solchen Ruhmeschmuck ohne weitere Umstände als natürliches Eigentum der evangelischen Glaubensgemeinschaft. Gern wurde er dem eigenen Haupte aufgestülpt, denn in dem Luthergedenken feierte das wortführende Bürgertum generell auch sich selber als die kulturell und gesellschaftlich führende soziale Formation.¹⁷ Freilich standen auch die auf Familie, Arbeitsethos, Buch und Kantate abstellenden Lutherverehrer nicht abseits von den politischen Frontverläufen der Epoche. Der Gedanke, dass die „Einheit der Nation“ mit der „Vollendung der Reformation“ gleichzusetzen sei, war ihnen vertraut.

¹⁵ Ebd., 24f, 51f; vgl. Max Lehmann, Luther vor Kaiser und Reich, in: Ders., Historische Aufsätze und Reden, Leipzig 1911, 12–37, hier: 18.

¹⁶ Lenz, Luther (wie Anm. 14), 131.

¹⁷ Vgl. Hans Düfel, Das Lutherjubiläum 1883, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 95 (1984), Vierte Folge XXXIII, 1–94, hier: 59ff; Johannes Burkhardt, Reformation und Lutherfeiern. Die Verbürgerlichung der reformatorischen Jubiläumskultur, in: Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg, hrsg. von Dieter Düding/Peter Friedemann/Paul Münch, Reinbek bei Hamburg 1998, 212–236, hier: 226.

Die officialprotestantische Stigmatisierung der ‚Reichsfeinde‘ in Sozialdemokratie und Zentrumspartei lag ihnen insofern nahe.¹⁸ Überhaupt lag Ordnungswidriges eher außerhalb des kulturprotestantischen Geschichtskreises. Die Ordotheologie wirkte in ihm als ein unmittelbares Erbe der Lutherischen Reformation nach. Denn daran, dass Luther und mit ihm der gesamte Protestantismus einen Freiheitsbegriff kultiviert hätten, der durch *Normen und Rücksichtnamen* grundsätzlich eng eingehegt worden sei, erinnerte im Jubiläumsjahr 1883 auch Albrecht Ritschl.¹⁹

Die ordnungspolitische Erklärung des „einflussreichste[n] kulturprotestantische[n] Theologen[n] im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts“ deutet einen Disziplinierungsappell an, der sich aus gutem Grund in den 1880er Jahren auf die protestantischen Kirchen wie ihre akademischen Außenposten richtete. Innerhalb des theologisch-wissenschaftlichen Binnendiskurses sah sich die kulturprotestantische Vorstellung eines „ethisch“, arbeitsmoralisch und intersubjektiv verhandelbaren Glaubens- und Heilsbegriffs zahlreichen, noch zu erörternden Herausforderungen ausgesetzt.²⁰ Überdies haben prominente Redner des Protestantentages den Zustand der landeskirchlich differenzierten evangelischen Kirchen anlässlich des 400. Geburtstags Luthers in geradezu düsteren Farben gezeichnet. So führte der Karlsruher Dekan Zittel bittere Klage, dass *unsere deutsche evangelische Kirche kaum jemals innerlich so uneinig und zerrissen, ihrer eigenen Ziele und Aufgabe so ungewiss und in den äußeren Kämpfen der Zeit so aller Macht und allen Einflusses baar [sic] wäre, wie in dem hinter uns liegenden ersten Jahrzehnt des neu entstandenen deutschen Reiches. Und auf der anderen Seite müssen wir zu unserer Schmach und Schande sehen, dass seit den Tagen des westfälischen Friedens die katholische Kirche im deutschen Reiche nie so römisch gesinnt, nie so ganz und gar vom Geist des Ordens Jesu geleitet war, nie eine so stolze, ja höhrende Sprache geredet, so hohe Forderungen gestellt, so rührig und keck, so ungestört und ungestraft den Fanatismus des niedern Volkes geschürt hat!*²¹ Von Ungefähr kam dieses Lamento gewiss nicht. Zittel sprach für eine Vielzahl von protestantischen Geistlichen, die selbst wenn sie den antisemitisch unterlegten, volks- oder basiskirchlichen Reformeifer der seinerzeit wirksamen Bewegung um Adolf Stöcker nicht teilte, von einem merklichen Überdruß an der administrativen Durchdringung und der staatskonformen Instrumentalisierung ihrer Kirchen erfasst worden war. Die Klagen über die bürokratische Gängelung der Gläubigen und der Gemeinden schwollen daher rasant an. Ein Versagen des „Staatskirchentums“ in Anbetracht der handgreiflichen

¹⁸ Friedrich Wilhelm Graf, Die Nation – von Gott ‚erfunden‘? Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung, in: ‚Gott mit uns‘. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, hrsg. von Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann, Göttingen 2000, 285–317, hier: 315; vgl. allgemein Peter Walkenhorst, Nationalismus als ‚politische Religion‘? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, hrsg. von Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann, Gütersloh 1996, 503–529.

¹⁹ Albrecht Ritschl, Festrede am vierten Seculartage der Geburt Martin Luthers, 10. November 1883, in: Ders., Drei Akademische Reden, Bonn 1887, 5–29, hier: 9.

²⁰ Friedrich Wilhelm Graf, Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichs, in: Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 2: Kaiserreich, Teil 1, hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf, Gütersloh 1992, 12–117, hier: 45, 86f; vgl. Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 161.

²¹ Dekan Zittel, Luther’s Reformations-Vermächtnis an uns und unsere Zeit. Vortrag zur Lutherfeier des XIV. deutschen Protestantentages am 17. Mai 1883, Berlin 1883, 3.

Entkirchlichung vorrangig der männlichen Glaubensangehörigen wurde beklagt und in seinen seelsorgerischen Unzulänglichkeiten angeprangert. Die fürstengelenkten Landeskirchen liefen tatsächlich Gefahr „im monarchisch-christlichen Volksstaat zum bloßen Werkzeug eines imperialen Nationalismus herabzusinken“ oder zu staatlichen Verlautbarungsinstanzen zu verkümmern.²² Der Protest gegen diese irrläufige Entwicklung wies divergierende Aspekte auf; die Lutherkritik zählte dazu.

Um 1900: Luther in der Kritik

Die unter den kursorisch geschilderten Prozessen obrigkeitlicher Einvernahme leidenden Amtskirchen und ihr Personal bedurften der nationalen Glaubenskone Luthers ganz offensichtlich als symbolische Trägerin von Eintracht, Zuversicht und Orientierung. Darin ist der Grund zu suchen, warum die Lutherbiographik auch nach dem Jubiläum von 1883 boomte,²³ obwohl die heroische Monumentalisierung des Reformators einen gleichzeitigen Prozess nachhaltiger Verfemung erlebte. Ihre Exponenten entstammten unterschiedlichen politisch-weltanschaulichen Lagern. Unter ihnen hatte sich der leidenschaftliche Fürsprecher einer umfassend unifizierten deutschen Nationalkirche, Paul de Lagarde, bereits 1883 hervorgetan, indem er gegen den luthereuphorischen Strom geschwommen war. Der Göttinger Orientalist trat als ein notorischer Verächter des Reformators auf, dem er „geistige Engstirnigkeit“ und theologische Bedeutungslosigkeit attestierte. Luther war nach Lagarde ein primär politischer, weniger ein religiöser Profiteur der sozialen Unzufriedenheit des frühen 16. Jahrhunderts, dessen ritterliche, bäuerliche und teilweise stadtbürgerliche Erregungswellen ihn emporgetragen hätten. Für Luthergedenkefeiern etwa an theologischen Fakultäten sah Lagarde keinerlei Veranlassung.²⁴ Diese Position fand während der Jahrhundertwende im konsequent bipolaren Raum der deutschen Fachtheologie eher den Zuspruch der liberalen Kulturprotestanten als ihrer nationalistischen, ‚positiven‘ Widersacher. Die Nationalprotestanten um den Berliner Systematiker Reinhold Seeberg teilten zwar Lagardes Kritik an den ‚zersetzenden‘ Modernisierungseffekten durch Technik, Industrie und soziale Pluralität, aber sie hielten am Topos des ‚deutschen Luthers‘ hartnäckig fest.²⁵

²² Wolfgang Tilgner, Volk, Nation und Vaterland im protestantischen Denken zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus (ca. 1870–1933), in: Volk – Nation – Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus, hrsg. von Horst Zilleßen, Gütersloh 1970, 135–171, hier: 153.

²³ Vgl. etwa Julius Köstlin, Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften, Fünfte neubearbeitete Auflage nach des Verfassers Tod fortgesetzt von Gustav Kawerau, Berlin 1902 (erste Auflage 1863); Erich Brandenburg, Martin Luther's Anschauung vom Staate und der Gesellschaft, Halle 1901; Hermann Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, 1. Teil: Karlstadt und die Anfänge der Reformation, Leipzig 1905; Friedrich von Bezold, Geschichte der deutschen Reformation (Allgemeinen Geschichte in Einzeldarstellungen 1), Berlin 1890.

²⁴ Ulrich Sieg, Deutschlands Prophet. Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus, München 2007, 158.

²⁵ Vgl. Michael Burleigh, Earthly Powers. The Clash of Religion and Politics in Europe. From the French Revolution to the Great War, New York 2007, 437; Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Tanner, Lutherischer Sozialidealismus. Reinhold Seeberg 1859–1935, in: Profile, hrsg. von Graf (wie Anm. 20), 355–397.

Im prinzipiell konzilianteren Kulturprotestantismus setzte sich im Kontrast dazu ein bisweilen merklich eingetrübtes Lutherbild durch. Für dessen skandalträchtige Initiation wird in der Regel Ernst Troeltsch verantwortlich gemacht. Troeltsch war auf dem deutschen Historikertag von 1906 als Gastreferent für seinen Freund und Kollegen Max Weber eingesprungen und hatte die Gelegenheit genutzt, eine kondensierte Version seiner grundlegenden Studien über die sozialökonomische Gestaltungsrelevanz und das gesellschaftlich-kulturelle Modernisierungspotential der diversifizierten protestantischen Kirchen, Freikirchen und anderer Gemeinschaften vorzutragen. Dabei kam Luther nicht nur erstaunlich schlecht weg, sondern wurde sogar als Sinnbild eines grundstürzenden Um- und Aufbruchs, als Fackelträger der neuzeitlichen Entwicklung, kurzerhand demontiert. In Auseinandersetzung mit Ritschl, der Hegelschule und dem inzwischen verstorbenen Starhistoriker Treitschke dementierte Troeltsch die Reform- und Modernisierungsimpulse der Wittenberger Reformation und ihres Helden. *Ein großer Teil der Grundlagen der modernen Welt in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst ist völlig unabhängig vom Protestantismus entstanden, teils einfach Fortsetzung spätmittelalterlicher Entwicklungen, teils Wirkung der Renaissance und besonders auch der vom Protestantismus angeeigneten Renaissance*, stellte der Theologe und Religionsphilosoph lapidar fest, um gleich anschließend den wirklichen Beginn der Neuzeit ebenso explizit wie unorthodox auf den *große[n] Befreiungskampf des endenden 17. und 18. Jahrhunderts* zu datieren.²⁶ Luther war mithin Teil eines bis zur Renaissance ausgesprochen ‚dunklen‘ Mittelalters, dem erst durch das Zeitalter der Aufklärung ein definitives Ende bereitet worden sei. Diese prominent platzierte Provokation des fachfremden Referenten Troeltsch sorgte unter den lutherapologetischen Historikern und Theologen des späten Kaiserreichs für einen Aufruhr, der grell aufloderte, und noch in den folgenden Jahrzehnten nicht vollständig zum Erliegen kam. Die Troeltsch-These, also der Ausschluss Luthers aus dem generischen Kosmos der bürgerlich-gebildeten Moderne, erwies sich als Stachel im Fleisch ungezählter protestantisch-nationaler Meisterdenker und ihrer Imitatoren. Für die dauerhafte Empörung und die zähleibige Indignation der sachverständigen Zeitgenossen dürften mehrere Ursachen anzuführen sein. Die von Troeltsch vorgenommene Rehabilitation der meist als westlich-fremd wahrgenommenen Aufklärung dürfte eine Rolle gespielt haben, eine andere wird dem ungewöhnlichen Interesse des Referenten an den protestantischen Denominationen in den USA zugekommen sein.²⁷ Im Kern des Unmuts dürfte jedoch der Eindruck des Verrats an der gemeinsamen lutherischen Sache gestanden haben. Denn in den Augen seiner Antagonisten war Troeltsch mit der Rückbindung Luthers an die Wert- und Wissensbestände des Mittelalters zum Renegaten geworden. Die „soziologischen Geschichtskonstruktionen von Troeltsch und seinen Schülern“ erinnerten die theologischen und reformationshistorischen Experten

²⁶ Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Vortrag gehalten auf der IV. Versammlung deutscher Historiker zu Stuttgart am 21. April 1906, in: *Historische Zeitschrift* 97 (1906), 1–66, hier: 28, 12f.

²⁷ Vgl. exemplarisch Theodor Brieger, Die Reformation. Ein Stück aus Deutschlands Weltgeschichte, Berlin 1914, 3; Adolf von Harnack, Die Reformation, in: *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft Kunst und Technik* 11 (1917), H. 11, 1281–1363; Georg von Below, Die Ursachen der Reformation. Mit einer Beilage: Die Reformation und der Beginn der Neuzeit, München 1917, 8 Anm. 1.

nämlich an eine wissenschaftliche Herausforderung, auf die sie über einen längeren Zeitraum kaum angemessen, tatsächlich beinahe hilflos, zu reagieren gewusst hatten.²⁸

Sie ging nicht, wie man meinen könnte, von der vielgelesenen Lutherschmähung und der recht einseitigen Renaissancebegeisterung Friedrich Nietzsches aus,²⁹ sondern von zwei katholischen Theologen, die, trotz fundamentaler Unterschiede in Diktion und Argumentationsweise, die Theologie des Reformators auf ihre patristisch-mystischen Wurzeln hin überprüft hatten. Ihr gemeinsames Ergebnis war aus protestantischer Sicht fatal, denn an Luther war demnach wenig originell, seine Theorie und Predigt gründeten fest im Boden einer einwandfrei mittelalterlichen Gottesgelehrsamkeit, die er allerdings grobianistisch verfälscht und eigennützigen Zwecken dienstbar gemacht habe. Mit diesen Hinweisen trat der Innsbrucker Dominikaner und Professor für Kirchengeschichte Heinrich Denifle unter Rekursen auf den reich ausgestatteten ‚Legendenschatz‘ der altgläubigen Lutherdenunziation 1904 hervor. Geradezu obsessiv kolportierte sein Werk die Geschichte vom permanent wollüstigen jungen Luther, der unausgesetzt triebgeleitet als junger Eleve in den Armen Frau Cottas zum Syphilitiker geworden sei, woraufhin er der Irrlehre verfallen sei, die Erbsünde mit der unbezwingbaren *Begierlichkeit* zu verwechseln. Auf solchen Verzerrungen und auf einer eklatanten Unkenntnis der Kirchenväter, namentlich des Augustinus und des Thomas von Aquin, fußte die protestantische Fehlkonstruktion vom lutherschen Beginn bis zu einer von Harnack und Seeberg repräsentierten Gegenwart, die nicht zu erkennen bereit wäre, *welch ‘ elender Schwätzer Luther ist.*³⁰ Denifles Polemik, die der rohesten Begrifflichkeit Luthers in keiner Weise nachstand, hat heftigen Protest hervorgerufen. Freilich übersahen diejenigen, die ihm unterstellten, *den Kot der Gasse zu sammeln* und diesen gegen den Reformator zu schleudern, bisweilen die diskutablen Anregungen der in Tirol formulierten Lutherkritik.³¹ Denn die Quellen des Wittenberger Lehrgebäudes waren in der Tat sorgfältiger als bisher zu ergründen, und die seit 1517 erfolgten Interpretationen der Kirchenväter und der scholastischen Exegeseleistungen verdienten eine theologische Neubewertung. Darüber hinaus schien auch Luthers Gnadenlehre einer interkonfessionellen Debatte wert zu sein. Immerhin hatte Denifle auf Defizite des protestantischen Sündenverständnisses abgestellt, die nicht völlig von der Hand zu weisen waren. *Vom Austreiben der Sünde ist in diesem ‚System‘ keine Rede. Der Sünder lässt nur einen unwirksamen Stoßseufzer über sein Inneres, über sich und seine Werke, und wirft sich in seinem sündhaften Zustande ohne Mittel auf Christus, verbirgt sich unter die Flügel der Henne, und tröstet sich mit dem Gedanken: Christus hat Alles statt meiner getan; all mein Thun wäre Sünde. Das Sittengesetz, das mich zum Falle gebracht hat und ich nicht erfüllen kann, hat Christus für mich erfüllt! Luther hat nicht gesehen, welch schweres Unrecht er mit dieser*

²⁸ Werner Elert, *Morphologie des Luthertums*, Zweiter Band: Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums, München 1932, 68; vgl. Martin Brecht, *Die Erforschung des jungen Luther. Katholischer Anstoß und evangelische Erwiderung*, in: *Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick*, hrsg. von Rainer Vinke, Mainz 2004, 1–17.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist. Flucht aus dem Christentum*, in: *Ders.: Werke*, Band III, hrsg. von Karl Schlechta, Frankfurt a. M. 1976, 611–681, hier: 679f.

³⁰ P. Heinrich Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt*, Erster Band, Mainz 1904, 718.

³¹ Walther Köhler, *Das katholische Lutherbild der Gegenwart*, Gotha/Stuttgart 1924, 4.

*Lösung Gott zufügte.*³² Obgleich solche Vorhaltungen eine seriöse Erörterung verdient hätten, standen sie zunächst eher unbeachtet im Schatten von Denifles zorn diktierten Generalanwürfen, die rückblickend mit der martialischen Massivität des Leipziger Völkerschlachtdenkmals verglichen worden sind.³³

Ihre Originalität und ihr Gehalt erschloss sich hauptsächlich indirekt, nämlich mit dem Erscheinen einer zweiten katholischen Lutherstudie nur wenige Jahre später. Ihr Verfasser, der Münchner Jesuit und Privatgelehrte Hartmann Grisar, zeichnete sich durch eine erheblich sublimere Diktion und Diskurstechnik aus als sein Innsbrucker Glaubensbruder. Das erhöhte die protestantische Rezeptionsbereitschaft gegenüber seinen magistralen Lutherstudien. Dieser Umstand kam Denifle dadurch zugute, dass dessen Überlegungen zum *Verhältnis der mittelalterlichen Theologie zur lutherischen* Grisars professionelle Anerkennung erfuhren.³⁴ Wenngleich sich der bald schon ‚Luther-Grisar‘ genannte Reformationskenner *nicht als der ungestüme, aller Selbstbeherrschung und aller wissenschaftlichen Ruhe vergessende Stürmer* entpuppte, *als welcher Denifle [...] in die Schranken trat,*³⁵ stand er dennoch in manchen Denktraditionen, die der Lutherdeutung des Dominikaners eingeschrieben waren. Auf den syphilitischen Luther mochte auch Grisar nicht verzichten. Auch bei ihm fehlte nicht der Bedingungszusammenhang von persönlicher ‚Begierlichkeit‘ und lutherischer Sündenauslegung. In Übereinstimmung mit Denifle erschien der Wittenberger Reformator ebenfalls bei seinem jesuitischen Kritiker als Personifizierung einer notorisch destruktiven Unterhöhlung etablierter, trotz mancher eingeräumter Mängel bewährter Ordnungssysteme und damit als prototypischer Umstürzler. Auf solche Äußerlichkeiten war das Hauptaugenmerk Grisars jedoch nicht gerichtet. Es ging ihm essentiell um die Vertiefung jener Einsichten in die mittelalterlich theologische Pfadabhängigkeit Luthers, um deren Vermittlung auch sein Innsbrucker Kollege bemüht war. Hatte Denifle zum Beispiel „mehr als 60 Lehrer der Vorzeit aufgeführt, welche an der Römerbriefstelle, deren zentrale Bedeutung Luther zum ersten Male erschlossen haben will, das Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘ ebenso wie Luther von jener Gerechtigkeit verstehen, mit der Gott die Menschen gerecht macht“,³⁶ so erweiterte Grisar den personellen Pool mittelalterlicher Vordenker der Reformation noch beträchtlich. Aber damit hatte es noch kein Bewenden, denn der bestens informierte Jesuit führte obendrein den Nachweis, dass Luthers lebenslange *Eingenommenheit* gegen die mittelalterliche theologische Orthodoxy auf Fehlinterpretationen und mangelnden Kenntnissen beruhte. Diese von Protestanten unverzüglich bestrittene Behauptung verknüpfte Grisar mit einer Bestätigung der Lutherkritik des Humanistenfürsten Erasmus. Für alle Akte des Heils, forderte er demnach, *die wahre Scholastik die zuvorkommende, übernatür-*

³² Denifle, Luther (wie Anm. 30), 442; vgl. Köhler, Lutherbild (wie Anm. 31), 47.

³³ Jos E. Vercruyse S. J., Katholische Lutherforschung im 20. Jahrhundert, in: Lutherforschung, hrsg. von Vinke (wie Anm. 28), 191–212, hier: 195.

³⁴ Hartmann Grisar, Luther. Erster Band: Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1530, Freiburg im Breisgau 2/1911, XIII; vgl. Volker Leppin, Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016.

³⁵ Sebastian Merkle, Wiederum das Lutherproblem (1912), in: Ders., Ausgewählte Reden und Aufsätze. Anlässlich seines 100. Geburtstages in Verbindung mit dem Sebastian Merkle-Institut der Universität Würzburg, hrsg. von Theobald Freudenberger, Würzburg 1965, 199–211, hier: 201.

³⁶ Franz Xaver Kiefl, Martin Luthers religiöse Psyche als Wurzel eines neuen philosophischen Weltbildes (Erweiterter Abdruck aus Hochland 1917/18), in: Ders., Katholische Weltanschauung und modernes Denken, Regensburg 1922, 1–22, hier: 8.

liche Gnade Gottes. Aber Luther ruft schon 1516 allen scholastischen Theologen sein Wort ‚Sautheologen‘ zu, wegen ihrer angeblichen ‚Delirien‘ zu Ungunsten der Gnade. Der erste Fehler, das Unrecht der Verallgemeinerung, liegt zu Tage. Der zweite, noch verhängnisvollere Fehler Luthers war, dass er auch doktrinell bis zum Extrem schritt, allzu gründlich mit dem Missfälligen ausräumte und als Hauptsatz hinstellte, dass der Mensch nichts, absolut nichts zum Guten vermöge.³⁷ Schon Luther hatte sich mit dieser Bemerkung seines gelehrten Antipoden, wenn auch nur leicht, an die Kehle gegriffen gefühlt. Für die protestantischen Theologen und einschlägig interessierten Historiker des späten Kaiserreichs traf das erst recht zu. Auf die Materialfülle und den Bildungsreichtum der revisionistischen Reformationsdeutungen von Denifle, Grisar und Troeltsch wussten sie schwerlich aus dem Stand zu ‚wechseln‘. Ihre fundierte Antwort erfolgte erst um 1917 im Kontext des 400. Reformationsjubiläums.

1917: 400 Jahre Reformation

Bei diesem Anlass hätte sie jedoch ohne weiteres übersehen werden können. Denn an theologischer Akribie und wissenschaftlicher Akkuratess war dem Luthergedenken während des Ersten Weltkrieges vorderhand wenig gelegen. Obschon, wie bereits 1883, von der Reichs- wie den evangelischen Landesregierungen von offiziellen Lutherfeiern Abstand genommen worden war, um nicht Salz in die immer noch schwärende Wunde des Kulturkampfes zu streuen, mündete das Jubiläum am Oktoberende des Jahres 1917 in jene „gewaltige Materialschlacht“ ein, die vor allem Gottfried Maron auf breiter empirischer Grundlage rekonstruiert hat. In seiner und in weiteren Darstellungen des Lutherjahres 1917 wird der Grundakkord überdeutlich vernehmbar, den ein kriegswillig-nationaler Protestantismus in pompöser Inszenierung zu Ehren Luthers anklingen ließ. Festschriften, Broschüren, triviale Theaterstücke für den gemeindlichen Gebrauch, tumb siegesdeutsche Predigten bei Gottesdiensten im Feld und in der Heimat feierten den niederdeutschen Helden Luther indem sie ihn mit Bismarck und mehr noch mit dem ‚Retter Deutschlands‘, dem Feldmarschall Hindenburg, parallelisierten. Dazu traten Broschen, Teetassen, Bierseidel, Pfeifenköpfe, Aschenbecher, Medaillen, Massendrucke usw. mit dem Porträt des durch keinen ‚altbösen Feind‘ zu schreckenden, oft neben knorrigen Eichen abgebildeten Helden von Wittenberg und Worms. Seinem Vorbild, dem Muster des statuarisch aufragenden ‚Mannes aus Erz‘, galt es, in Anbetracht einer ‚Welt voller Feinde‘, nachzueifern.³⁸ Deutschsein, das hieß, wie Luther, ohne einen Wimperschlag des Zweifels selbst unter

³⁷ Grisar, Luther (wie Anm. 34), 110.

³⁸ Gottfried Maron, Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 93 (1982), Vierte Folge XXXI, 177–221, hier: 179; Dorothea Wendebourg, Vergangene Reformationsjubiläen. Ein Rückblick im Vorfeld von 2017, in: Der Reformator Martin Luther 2017, hrsg. von Schilling (wie Anm. 5), 261–281, hier: 273; vgl. Martin Greschat, Reformationsjubiläum 1917. Exempel einer fragwürdigen Symbiose von Politik und Theologie, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 61 (1972), 419–429; Mecklenburg, Prophet (wie Anm. 5), 158.

ungünstigen Bedingungen zu allen Anstrengungen des deutschen Kriegseinsatzes zu stehen. Mit dem Vertrauen auf seinen Erfolg und seine Redlichkeit wurde ohnehin nicht gehadert.³⁹

Mit dem historischen Luther hatten solche Erinnerungsmodi natürlich denkbar wenig zu tun. „Es war ‚der Herren eigener Geist‘, den die jeweiligen nationalen und lokalen Festkomitees feierten“, hat der Lutherbiograph Heinz Schilling mit Fug und Recht konstatiert.⁴⁰ Dieser Geist, der sich in Überbietungswettkämpfen darin gefiel, Luther mit den unvergänglichen Weihen eines individuell optimal zur Vollendung gelangten echten, trutzig-wehrhaften Deutschtums auszustatten, fand seine Kritiker allerdings nicht erst seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Bereits wenige Jahre nach dem Anniversarium von 1917 verstand sich insonderheit Grisar zur Auseinandersetzung mit einem Luthergedächtnis, das so angelegt gewesen sei, *als habe der katholische Teil unseres Vaterlandes aufgehört zu bestehen*. Mit anhaltendem Abscheu distanzierte sich Grisar von den ‚Sturmveranstaltungen‘ des Evangelischen Bundes sowie von der 1917 oft behaupteten *Gefolgschaft Deutschlands im Heerbann Luthers*.⁴¹ Gegen die Lutherapologien protestantischer Intellektueller von Ranke über Treitschke bis in die Gegenwart bestritt der katholische Reformationsdeuter Luthers politische Führeigenschaften und dessen ein ums andere Mal beschworenen Verdienste um eine spezifisch ‚deutsche Freiheit‘. Da Grisar eine historische Legitimation des Krieges nicht grundsätzlich ablehnte, stellte er dem Leitbild eines ‚geharnischten‘ Luther tragfähigere Alternativen gegenüber. Der in den Befreiungskriegen überkonfessionell integrative ‚Geist‘ einer politisch unterlegten ‚Romantik‘ oder die Heroengestalt des heiligen Michael wurden von ihm in Anschlag gebracht. Solche auch den österreichischen Bündnispartner ansprechenden Erinnerungsorte eines gesamtdeutschen Kriegs- und Siegeswillens seien jedoch chancenlos geblieben. Sie wurden von den *Hymnen* auf den *Nationalheros* Luther, von der Kampfeshomiletik des Dompredigers Doehring mitsamt seiner pastoralen Gefolgschaft sowie von dem schwarz-weiß-rot eingefärbten Pathos der säkularen Jubiläumsrhetorik bis zur Bedeutungslosigkeit marginalisiert.⁴²

Grisars konfrontative Nahschau der 1917 vollzogenen Gleichsetzung von Lutherum mit Volk oder Nation traf fraglos in vielerlei Hinsicht ins Schwarze. Bisweilen gingen ihre Einwände sogar nicht weit genug. Wären etwa die zahlreichen akademischen Lutherfeiern von 1917 in den 1920er Jahren bekannt gewesen, hätte die jesuitische Schelte am Jubiläumsgeschehen wahrscheinlich noch an Schärfe gewonnen. Die Versammlungsstätten der evangelisch dominierten Universitäten wurden nämlich anlässlich des vierhundertsten Jahrestages des Thesenanschlags nicht nur in Einzelfällen zu Foren einer semiöffentlichen Selbstpreisgabe der wissenschaftlichen Vernunft. Statt ihrer triumphierte die bekennende Leidenschaft. In dementsprechenden Universitätsreden, die auffällig häufig in Kombination mit bzw. als Rektoratsreden theologischer Magnifizenzen stattfanden, mutierte die allgemeine Lutheremphase ge-

³⁹ Vgl. Holger Afflerbach, *Auf Messers Schneide. Wie das Deutsche Reich den Ersten Weltkrieg verlor*, München 2018, bes. 419.

⁴⁰ Heinz Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München 2012.

⁴¹ Hartmann Grisar SJ, *Der Deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart. Geschichtliche Streifzüge*, Augsburg 2/1925, 1.

⁴² Ebd., 12.

legentlich zur adoratorischen Anrufung eines nationalmessianischen Reformationsheros. Ihren Gipfel dürfte der zum Rektor seiner Hochschule avancierte Marburger Neutestamentler Wilhelm Heitmüller mit einer in Gehalt, Stil und Umfang bemerkenswerten Charakteristik Luthers erklommen haben. *Ein Kind des Volkes, unwittert vom Erdgeruch heimatlichen Bodens, wie die deutsche Eiche knorrig und rissig, kantig wie Fels, schwerblütig und schwersinnig, maßlos und leidenschaftlich, ja wohl, trotzig und eigensinnig, grob und herb, aber durch und durch wahrhaft und ehrlich, harmlos und naiv bis zur Arglosigkeit und Unklugheit, und zugleich von wundervoller Freiheit des Empfindens, von unergründlicher Tiefe des Gemüts, die für den welschen Mann unbehaglich aus den tiefen Augen leuchtete, von sonnigem und zugleich grimmen Humor – diese an Gegensätzen reiche, verschwenderisch ausgestattete Natur zur Persönlichkeit gestaltet durch einen kindlichen, bergeversetzenden Glauben und durch unbedingt sittliches Empfinden: so wurde Luther der furchtlose, unbeugsame, titanenhafte Mann, wie er in unserer Vorstellung lebt, der Mann, der einen Jahrhundert alten mächtigen Bau in seinen Grundvesten [sic] erschütterte, der Mann, der am Elstertor in Wittenberg die Bannbulle verbrannte und trotzig die erste Macht der Welt herauszufordern wagte, der Mann, der in Worms gegenüber Papst, Kaiser und Reich allein sich auf sein Gewissen stellte, – der deutsche Mann gegen eine Welt von Feinden, – wie heute der deutsche Mann: Luther wir brauchen dich.*⁴³

Über solche Lutherelogen war Grisar wohl nicht unterrichtet, als er seine Jubiläumskritik in den Druck gab. Das trifft für andere ihrer inhaltlichen Bezüge freilich nicht zu. Bei ihnen beschränkte sich der katholische Reformationsexperte auf eine stupend indirekte Auseinandersetzung mit zentralen, von ihm selber durchaus erkannten Aspekten des Luthergedenkens. Des Weiteren hat er auch Entwicklungen einer radikalisierten Luthervereinnahmung unterschätzt und darüber hinaus theologisch seriöse Neubewertungen des Reformators ohne Begründung unberücksichtigt gelassen. Drei Beispiele mögen diesen Behauptungen wenigstens ansatzweise Evidenz verleihen.

Der Humanismus des 15. und 16. Jahrhunderts bildete, wie vorn ausgeführt, während der Lutherfeiern 1917 einen scharfkantigen Stein des Anstoßes. Prominente Wortführer des protestantischen Lagers haben sich an ihm – meistens polemisch-aggressiv – abgearbeitet. Diesen Angriffen gegenüber verhielt sich der ansonsten so streitbare Grisar eminent zurückhaltend. *Die katholischen Wortführer der Bildung waren in der Tat vor und nach Luther im Gegensatz zu diesem von einem hohen Ideal deutscher Einheit und Macht erfüllt. Ein Wimpeling, ein Citemius, ein Zasius, die älteren deutschen Humanisten überhaupt, wie ihre späteren Nachfolger, auch Petrus Canisius, hielten dem Volke die Herrlichkeit des alten Reiches vor und suchten es zu hochpatriotischer Treue und zur Übung der guten alten heimatlichen Tugenden anzuspornen.*⁴⁴ Der nationale ‚Spalter‘ Luther stand mithin jenen humanistischen Reichspatrioten gegenüber, auf die man sich nach Grisar 1917 besser und sinnvoller hätte berufen sollen. Die protestantischen Ausfälle gegen das humanistische Triumvirat Erasmus, Aleander und mit einiger Verzögerung in der Zwischenkriegszeit auch Morus blieben indessen bei Grisar ebenso ohne Replik wie die protestantische Begeisterung

⁴³ Wilhelm Heitmüller, Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums. Rede zur 400jährigen Reformations-Feier der Philipps-Universität, Marburg 1917, 6f.

⁴⁴ Grisar, Luther im Weltkrieg (wie Anm. 41), 162.

für den humanistisch gebildeten Lutherbewunderer Ulrich von Hutten.⁴⁵ Womöglich lag das daran, dass die protestantischen Gelehrten in diesem Zusammenhang Feindbilder kreierten, die ihrem katholischen Kollegen nicht völlig fremd erschienen.

Die Vorbehalte, die der akademische Protestantismus 1917 gegen die ‚Erzhumanisten‘ Aleander und Erasmus zur Geltung brachte, erschöpften sich nicht bloß in der naheliegenden Kontrastierung habituelier Inkompatibilitäten von Humanisten und Reformatoren. Allerdings bildeten diese Unvereinbarkeiten ihre wiederholt maliziös ausgemalte Kulisse. Auf der einen Seite standen zwei Graecisten, Philologen, Schriftsteller und bibelkundige Theologen von europäischem Ruf. Der Italiener wie auch der notorisch transnationale Niederländer waren Kapazitäten eines universalisierten Wissens-, Bildungs- und Wissenschaftsbetriebs, der in selbstverständlich grenzüberschreitenden Korrespondenzen, Editionsunternehmen, Rezensionen und Übersetzungen seine Konturen ausbildete. Aleander und mehr noch Erasmus firmierten als Stars am kontinentalen Gelehrtenhimmel, und sie traten auch so auf. Mit Päpsten und Fürsten, mit Kaufherrn und Erzbischöfen verkehrten beide, wie ihre Porträts bezeugen, in Pelze gewandet und gelegentlich mit Geschmeide geschmückt, zumindest auf Augenhöhe. Als ‚public intellectuals‘ beherrschten sie ein schillerndes, variantenreiches Metier; kein noch so komplexes Thema schien ihnen fremd, kein weitest abgelegener antiker Text entging ihrem Interesse, kein Gelehrtenstreit entbehrte ihres gleichermaßen scharfsinnigen wie auch scharfzüngigen Kommentars. Im Gegenteil, stets schwangen sie sich zur Beherrschung der Diskurse auf, wobei ihnen ein beispielloses prosaisches Geschick, ein singuläres dialektisches Raffinement und die meist unmittelbare Verfügbarkeit auch kostbarster Bibliotheksbestände zugutekam. Auf der anderen Seite war Luther platziert. Der in eine derbe, oft fleckige Kutte gehüllte professorale Mönch aus Wittenberg, einem Ort, den man in Rom nur unter Mühen auf der Landkarte zu entdecken wusste, bildete den personellen Gegenpol zu den weltläufigen Deutungseliten des Humanismus. Aus der Perspektive des Jahres 1917, aber auch folgender Jahrzehnte, war der Reformator zwar ungemein belesen und in vielen Sachfragen versiert, jedoch blieb ihm die Attitüde des omnipräsenten Intellektuellen zeitlebens wesensfremd. Luther trat für seine Überzeugung ein, alles andere war ihm Nebensache. Uneitel bis zur Selbstvergessenheit verschrieb er sich demnach der religiösen Wahrheit aus Schrift, Glaube und Gnade. Alles Weitere erschien ihm als Tand, als schlichtes Menschen- oder bisweilen auch gefährliches Teufelswerk. Den Kontakt mit den Mächtigen und Berühmten suchte er nie, die renommierten Akademien und namhaften Literatenzirkel mied er und niederdeutsches Bier war ihm ebenso recht wie der erlesenste Burgunder. Luther stand auf dem Boden seiner heimatlichen Kultur und wurzelte in einem ‚Volkstum‘, dem er die Heilszuversicht vermitteln wollte – nicht mehr und nicht weniger.

An diese antipodische Setzung ließen sich 1917 leichthin aktuelle Bezüge knüpfen. Wenngleich man das bössartige, längst widerlegte Gerücht, Aleander sein ein ungetaufter Jude gewesen, *der sich zum Legaten hinaufkaufte*,⁴⁶ in der wissenschaftli-

⁴⁵ Vgl. etwa Gerhard Ritter, Ulrich von Hutten und die Reformation (1938), in: Ders., Weltwirkung der Reformation (wie Anm. 11), 102–119.

⁴⁶ Wilhelm Kotzde, Die Wittenbergisch Nachtigall. Eine Dichtung, Stuttgart 1921, 25; dagegen bereits Adolf Hausrath, Aleander und Luther auf dem Reichstage zu Worms. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte, Berlin 1897, 8.

chen Literatur so gut wie vergeblich sucht, blieb er das Sinnbild für jene ‚welsche Tücke‘, die in der Abkehr Italiens vom Dreibund und seinen Kriegseintritt auf Seiten der Alliierten zum Ausdruck gekommen war. Der Vorwurf des Verrats entzündete sich nicht allein an Aleanders nachweislicher Distanz zu Luther und den reformationsfreundlichen Deutschen, sondern erstreckte sich auf seinen Glaubensernst an sich. Der meinungsfreudige Historiker Max Lehmann hatte den antikisierenden Intellektualismus Aleanders bereits 1911 mit dem Ruch des ‚Heidentums‘ versehen. Jedenfalls erschien ihm die *Behauptung*, dass *in ihm und Luther sich italienisches Heidentum und germanische Frömmigkeit nahezu typisch gegenübertraten*, nicht zu gewagt.⁴⁷ Walther Köhler, einer der exzellenten Kenner der Lutherforschung, pflichtete dem bei. Für ihn war Aleander narzisstisch, *geld- und ehrsüchtig, sittlich ein lockerer Humanist, ein Intrigant [sic] und Meister der Hintertreppenpolitik* und mehr nicht. Zur 400-Jahrfeier des Reichstags in Worms schloss sich Max Lenz diesem Postulat unter Einschränkungen an, indem er Aleander als theologischen Kollegen Luthers porträtierte, der *einer der namhafteren Humanisten* gewesen sei und an *der berühmtesten Universität der Christenheit, an der Sorbonne in Paris, [...] vielbesuchte Vorlesungen gehalten* hatte. Er war *ein Graecist, der sich neben Erasmus, mit dem er rivalisierte, sehen lassen konnte; als Bibliothekar des päpstlichen Stuhles und Kardinal der Kirche ist er gestorben. Aber niemand stand dem Wittenberger Mönch verständnisloser gegenüber als dieser bestgebildete Italiener. Für ihn war Luther immer nur der Rebell, der Hund, der Basilisk, ein Ketzer, tausendmal schlimmer als Arius [...]*⁴⁸ Die Vorstellung, Luthers Lehre sei weder dem Romanen noch dem Intellektuellen Aleander in ihrer Tiefe und Bedeutungsschwere eingängig gewesen, durchzog die Weltkriegsepoche wie ein roter Faden.⁴⁹

In ihrem Kern betraf sie den Humanismus an sich und damit dezidiert dessen intellektuelles Oberhaupt, Erasmus. Wohlwollende Darstellungen der auf die Bildungsgüter der Antike gerichteten geistigen Richtung und ihres Protagonisten blieben um 1917, trotz der humanistischen Herkunft und Praxis prominenter Reformationshelden wie Hutten und mehr noch Melanchthon, in einer hoffnungslosen Minderheitenposition. Lediglich Harnack und wenige kongeniale Autoren hoben die objektivierbaren Verdienste des Erasmus für die Reformation hervor. Sie erinnerten an seine hellstichtige Anprangerung irläufiger kirchlicher Entwicklungen, sie lobten die Flankendeckung, die der prominente Gelehrte dem jungen Luther generös gewährt hatte, und stellten obendrein klar, dass es ohne die Interventionen des Erasmus kaum zu Luthers persönlicher Rechtfertigung auf dem Wormser Reichstag gekommen wäre.⁵⁰ Ansonsten überwog die Pejoration. Genauer gesagt triumphierten antierasmische Sottisen,

⁴⁷ Lehmann, Luther vor Kaiser und Reich (wie Anm. 15), 12–37, hier: 18.

⁴⁸ Max Lenz, Luthers Tat in Worms, Leipzig 1921, 31; Walther Köhler, Dr. Martin Luther, in: Im Morgenrot der Reformation, hrsg. von Julius von Pflugk-Hartung u. a., Stuttgart 1917, 333–449, hier: 423.

⁴⁹ Vgl. Erich Brandenburg, Martin Luther als Vorkämpfer deutschen Geistes. Eine Rede zur 400jährigen Jubelfeier der Reformation, Leipzig 1917, 18.

⁵⁰ Vgl. Adolf von Harnack, Die Reformation, in: Internationale Monatsschrift für Wissenschaft Kunst und Technik 11 (1917), H. 11, 1281–1363, hier: 1314; Ders., Martin Luther und die Grundlegung der Reformation. Festschrift der Stadt Berlin zum 31. Oktober 1917, Berlin 1917, 48; Gustav Anrich, Die Straßburger Reformation. Vortrag gehalten in der St. Nikolai-Kirche zu Straßburg, Leipzig 1918, 51; Paul Kalkoff, Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation. Von den Ablassthesen bis zum Wormser Edikt, München 1917, 115.

die in Quantität und Qualität nur durch die Freund-Feind-Konstellationen des Ersten Weltkrieges zu erklären sein dürften. Drei Kardinalvorwürfe lassen sich unterscheiden, obgleich sie das Klischee des oberflächlichen, allzu seichten Vielschreibers einvernehmlich bemühten. Erasmus sei ein korrupter, materiellen Begünstigungen zugewandter Höfling und Schmeichler gewesen, insinuierten namhafte Stimmen aus der protestantischen Gelehrtenschaft. *Goldene Fäden* hätten ihn mit dem nur satirisch, aber nicht substantiell angegangenen Vatikan verknüpft. Seiner *Hamletnatur* habe das Substrat des lutherischen Ansatzes verborgen bleiben müssen, denn der Humanismus litt generell an seiner Vorliebe für das ausschließlich Ästhetische, für die ephemere Pointe und für den flüchtigen Effekt. Am *Gelehrten Gesicht* des Erasmus sei die mangelnde Kühnheit, der penetrante, weil handlungsabstinente Skeptizismus jederzeit ablesbar gewesen, ergänzten manche Jubiläumsredner und -autoren.⁵¹

Zwei weitere Vorhaltungen gingen mit diesen Herabsetzungen einher, zum einen die Kontextualisierung des erasmischen Werkes mit der westeuropäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts, zum anderen die Ablehnung der von Erasmus vehement verteidigten Freiheit der Menschen zur Verrichtung guter Werke um ihres Seelenheils willen. Die Aufforderung zur guten Tat war für die Verfechter des lutherischen Freiheitsbegriffs gleichbedeutend mit einem wohlfeilen Moralismus, dessen sich, von ihrem Standpunkt aus, vor allem die angelsächsischen Mächte seit dem Sommer 1914 schuldig gemacht hatten. Unbekannt waren diese Monita nicht. Friedrich von Bezold hatte in seiner Geschichte der Reformation von 1890 die Fragwürdigkeit einer *Versöhnung von Antike und Christentum unter dem Zeichen* des humanistisch verklärten *allerchristlichen Heiden* Platon angedeutet, weil sie eher einer als schal empfundenen Ethik als einem verinnerlichten Glauben Vorschub leistete. Unter den Auspizien des Ersten Weltkrieges fielen die analogen Vorwürfe direkter und verletzender aus. Georg von Below konstatierte eine direkte Traditionslinie vom Humanismus zu jener westlich konnotierten Aufklärung, gegen die sämtliche religiösen Bewegungen des 19. Jahrhunderts ‚Front‘ gemacht hätten.⁵² Sein Kollege Johannes Haller zieh Erasmus einer kritikversessenen, kalten und damit glaubensfernen Rationalität, die, wie es an anderer Stelle hieß, durch *Unkirchlichkeit* auffiel und allein im *Geist dieser Welt* eine *Wohnstätte* fand.⁵³ Der Gelehrtenstreit um den freien bzw. den unfreien Willen, der die Kontrahenten Erasmus und Luther an der Essenz ihrer religiösen Auffassungen rühren ließ, wurde ebenfalls als ein Vorstoß Luthers auf eine letztlich aufgeklärt-areligiöse

⁵¹ Lenz, Luther (wie Anm. 14), 51f; Walther Köhler, Martin Luther und die deutsche Reformation, Leipzig 2/1917, 9; Hausrath, Aleander (wie Anm. 46), 49; Hans von Schubert, Luther und seine lieben Deutschen, Eine Volksschrift zur Reformationsfeier, Stuttgart 1917, 34; vgl. Hermann Scholz, Was wir der Reformation zu verdanken haben. Zur Vierhundertjahrfeier der Reformation, Berlin 1917, 21; Wilhelm Walther, Luthers Anteil an dem Siege der neuen Weltanschauung. Festrede bei der Feier des Reformationsjubiläums in der Aula der Universität Rostock, Rostock 1917, 17; Wilhelm Lütgert, Die deutsche Reformation und Deutschlands Gegenwart. Festrede zur Feier der vierten Jahrhundertfeier der Reformation in der Aula der vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg, gehalten vom Rektor der Universität, Halle 1917, 7; Henry Thode, Luther und die deutsche Kultur, München 1914, 16.

⁵² Von Bezold, Geschichte der deutschen Reformation (wie Anm. 23), 240; von Below, Die Reformation und der Beginn der Neuzeit (wie Anm. 27), 108–187, hier: 174.

⁵³ Gustav Krüger, Der Genius Luthers. Akademische Rede gehalten zur vierten Jahrhundertfeier der Reformation am 31. Oktober 1917 in der Neuen Aula der Universität Gießen, Tübingen 1917, 6; Johannes Haller, Die Ursachen der Reformation, Tübingen 1917, 20.

Vernunftposition ausgelegt. Luther hat demnach in Erasmus eine absurd rationalisierte Religion bekämpft, *nicht, weil er selbst zu ‚mittelalterlich‘ gewesen wäre, um sie zu würdigen, sondern weil er ein tieferes Verständnis für das Wesen der Religion besaß.*⁵⁴ In diesem Statement Karl Holls, das den Verdacht erhärtete, Erasmus habe zu keiner Zeit erkannt, *wo die Quellen rauschen, die das Wasser des Lebens führen*, zeichnete sich eine Wende der Reformationsgeschichtsschreibung ab. Seit 1917 erlangten quellenkundige Theologen die Deutungshoheit über den Reformationshelden, während die Interpretationsmacht von Kirchen- und Allgemeinhistorikern zurücktrat. Am Lutherbild änderte sich dadurch wenig, allerdings wurde der Ton gegen Erasmus noch odioser. Holl konstatierte die *überlegte Bosheit seiner feinen Stichelei* und ein *wohlbedachtes Giftspritzen* des Rotterdammers gegen den demütigen *Kraftmenschen* in Wittenberg.⁵⁵

In der Reformationsgeschichte des Jahres 1917 wird Erasmus zum prototypischen Antagonisten Luthers, weil er vieles von dem zu verkörpern schien, was deutsche Gelehrte, Schriftsteller und Künstler – und gewiss nicht nur ihr protestantischer Teil – in den ‚Ideen von 1914‘ zusammengetragen hatten. Im Kampf der deutschen Kultur gegen die ‚französische Zivilisation‘ und den ‚britischen Händlergeist‘ figuriert der materiell verwöhnte, schöngeistig exponierte, mit allen Ölen der eloquenten Kunst gesalbte, die Mechanismen moralischer Stigmatisierung beherrschende, dabei stets kalt rasonierende Intellektuelle als verhasster Widerpart des geradlinigen, überzeugungstreuen deutschen ‚Kämpfers‘. Das hat Grisar möglicherweise ähnlich bewertet. Vielleicht hatte er erkannt, dass im Erasmusbild der Protestanten manche Züge jenes säkular-republikanischen, gleichzeitig modernitätsfreundlichen Intellektualismus durchschimmerten, die einerseits Thomas Mann an der idealtypisch zugespitzten Gesinnung und Gesittung seines Bruders Heinrich und andererseits der Papst an den Zeitläuften insgesamt in denkstilistischer Eintracht monierten.⁵⁶

Die Ankündigung der Alliierten und ihres assoziierten Waffengefährten USA, Deutschland vom preußischen Militarismus und der Hohenzollernautokratie befreien zu wollen, empfanden deutsche Geisteswissenschaftler sämtlicher Fachsparten als eine nahezu unerträglich moralisierende Anmaßung. Für die Lutherexperten äußerte sich darin eine religiöse Differenz zwischen rechtgläubigen Protestanten und den Mitgliedern eines normativ auf Abwegen wandelnden westlich ‚deformierten‘ Calvinismus und anderer nichtlutherischer Denominationen. Ihre Weltsicht wurde nicht nur von der theologischen Schule um Karl Holl als *Cant* denunziert. Dieser Terminus bezeichnete *die heuchlerische Überschätzung der äußeren Korrektheit, welche im Calvinismus seine Wurzeln hat. Sie rührt zum großen Teil her von der mangelhaften Scheidung des Geistlichen und des Weltlichen und der den Angelsachsen geläufigen*

⁵⁴ Karl Holl, Was verstand Luther unter Religion? Rede gehalten bei der Reformationsfeier der Universität Berlin am 31. Oktober 1917, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I: Luther, Tübingen 2/3 1923, 1–110, hier: 109.

⁵⁵ Ders., Luthers Urteile über sich selbst, in: Kriegshefte der Süddeutschen Monatshefte Oktober 1917 bis März 1918, 17–21, hier: 20f.; Theodor Brieger, Die Reformation. Ein Stück aus Deutschlands Weltgeschichte, Berlin 1914, 128; vgl. Ders., Martin Luther und wir. Das reformatorische Christentum Luthers seinen Kernpunkten nach dargestellt, Gotha 1916.

⁵⁶ Vgl. Thomas Mann, Betrachtungen eines Unpolitischen, Berlin 1918; vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Euro-Gott im starken Plural? Einige Fragestellungen für eine europäische Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts, in: Journal of Modern European History 3 (2005), H. 2, 231–257, hier: 254ff.

(und doch immer wieder in ihrer Undurchführbarkeit erkannten) Meinung, auch rein weltliche, nach den bloßen Regeln der Zweckmäßigkeit zu gestaltende Dinge wie die Politik und das Wirtschaftsleben können nach religiösen Normen geordnet werden.⁵⁷ Der Meisterschüler Holls, Emanuel Hirsch, konkretisierte dies kurz nach dem Kriegsende, also unter dem Eindruck des in seinen Verantwortungszumessungen und Werturteilen recht eindeutigen Versailler Vertrages. *Das Verhältnis kriegführender Staaten zu einander ist dem zwischen Richter und Rechtsbrecher [...] so unähnlich wie möglich. Es gibt da nicht Ankläger und Verurteilte, sondern allein Sieger und Besiegte. Alles andere ist Heuchelei, ist cant.*⁵⁸ Die Sensibilität der in Grisars Jubiläumsbilanz nicht eben über Gebühr behandelten Holl-Schule für einen religiös unterlegten, politisch akzentuierten Moralbegriff kam nicht von ungefähr. Mit der von ihr initiierten sogenannten ‚Lutherrenaissance‘ erfolgte nämlich nicht nur eine theologiehistorisch verdichtete Antwort auf die katholische Lutherkritik Denifles u. a.,⁵⁹ sondern auch eine willentliche Abkehr von Gottes- und Gnadenbegriffen, welche in die weltlichen Belange hineinreichten oder für diese irgendeine Relevanz beanspruchten. Mit Speerspitze gegen den prinzipiell fortschrittsoptimistischen Kulturprotestantismus suspendierte die ‚Lutherrenaissance‘ den für ‚gute Taten‘ empfänglichen, Wohlanständigkeit honorierenden ‚Lieben Gott‘ des sozial prosperierenden Bürgertums zugunsten eines Deus absconditus, dem die Herkunft aus den mörderischen Schützengräben und den elementaren Leiderfahrungen des Ersten Weltkriegs markant eingeschrieben war. Der Historiker Gerhard Ritter hat dieses für ihn biographisch prägende Transformationsphänomen mehrfach beschrieben. *Das Vertrauen auf die siegreiche Kraft moralischer Vernunft, auf den unaufhaltsamen Fortschritt menschlicher Kultur war, nach Ritter, weithin geschwunden, zumal nach der Enthüllung unheimlich dämonischer Mächte des Hasses im ersten Weltkrieg. Und damit ist (kaum noch erwartet) eine Lutherrenaissance möglich geworden, die in trotzigem Widerspruch zu den geistigen Mächten der Zeit und zu allen Humanisierungsversuchen des sogenannten Kulturprotestantismus den echten, ursprünglichen Luther mit allen seinen Ecken und Härten wieder aufsucht – in der Hoffnung, durch ihn wieder an den Lebensquell eines rein und urtümlich verstandenen Christentums zu gelangen.*⁶⁰ An dieser theologisch-gottesbegrifflichen Umbruchserfahrung hielt der vom nationalsozialistischen System verfolgte Ritter noch nach dem Zweiten Weltkrieg mit Entschiedenheit fest. Durch die Lutherstudien Holls seit 1917, unausgesprochen wohl auch durch Rudolf Ottos Neujustierung des Heiligen in demselben Jahr,⁶¹ wäre *der liebende Gottvater des 18. Jahrhunderts*, dessen Wesen mehr oder minder deutlich aus allem *geschichtlichen Treiben hervorleuchtete [...] zum ‚deus absconditus‘ Luthers umgedeutet worden.*

⁵⁷ Rudolf Kittel, Luther und die Reformation, in: Rektoratswechsel an der Universität Leipzig, Leipzig 1917, 21–42, hier: 31.

⁵⁸ Emanuel Hirsch, Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht, Göttingen 1922, 100; vgl. Christian Albrecht, Zwischen Kriegstheologie und Krisentheologie. Zur Lutherrezeption im Reformationsjubiläum 1917, in: Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, hrsg. von Hans Medick/Peer Schmidt, Göttingen 2004, 482–499, hier: 487.

⁵⁹ Vgl. auch Otto Scheel, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. Zweiter Bd.: Im Kloster, Tübingen 1917, bes. 116ff.

⁶⁰ Gerhard Ritter, Luther und der deutsche Geist (1941), in: Ders., Weltwirkung (wie Anm. 11), 70–101, hier: 101.

⁶¹ Vgl. Bornkamm, Luther im Spiegel (wie Anm. 4), 92.

Mithin zum Gott, *der sich hinter einem undurchdringlichen Nebel verbirgt, der die Geschichte wie eine bloße ‚Mummerei und Puppenspiel‘ zu traktieren scheint und dessen hohes, rätselvolles Geheimnis kein menschlicher Verstand auch nur ahnend erreicht, geschweige denn durchdringt. Gott und den Satan sehen wir heute wieder ganz deutlich miteinander ringen [...]*⁶²

Der breiten protestantischen Öffentlichkeit werden in der ersten Nachkriegszeit weniger die inhaltlich komplexen Reflexionen der neuen theologischen Strömung zum Luthertum und seiner Herleitung imponiert haben als der zeitbedingt plausible, verdunkelte Gottesbegriff.⁶³ Auch das Lutherbild selber, welches von Holl und seinen Schülern ausgemalt wurde, trug das seine zur Popularisierung der neuen Richtung bei. Es wies die im rechten politischen Lager vertrauten Attribute auf, gleichzeitig warnte sein Urheber jedoch vor ‚reaktionären‘ oder national exklusiven Lutheraneignungen. Ist die lutherische *Auffassung der Religion in auszeichnendem Sinne deutsch? So sehr, dass sie wiederum nur dem Deutschen voll verständlich wäre? Deutsch ist an ihr gewiss der Mut, persönliche Verantwortung zu tragen, die Entschlossenheit die Dinge bis zum Letzten durchzudenken, die Kraft das Widersprechende zusammenzuschauen, der gleichmäßige Sinn für das Heldische und das Zarte und die alles durchstrahlende Herzenswärme, aber auch die Neigung zur Schwermut, der grüblerische Hang, der unter dem stärksten Druck des Gewissens zur Tat gelangt, die Eckigkeit der Gedankenbildung und das Ungestüm des Vortrags. Trotzdem wäre es ebenso Selbstüberhebung von unserer Seite, wie Verkennung von Luthers Größe, wenn wir ihn für uns allein in Anspruch nehmen wollten. Gerade an ihm wird anschaulich, wie das aus dem tiefsten Geist eines bestimmten Volkes Geborene zugleich das allgemein Menschliche in sich birgt.*⁶⁴ Zu solchen Konzessionen an eine Internationale der evangelischen Gläubigen waren 1917 bei weitem nicht alle Sympathisanten eines ‚richtenden‘, ‚strafenden‘, jedenfalls ‚verborgenen‘ Gottes bereit. Einigen unter ihnen schien es eher angemessen, die Germanisierung der christlichen Botschaft so weit voranzutreiben, dass das jüdische Traditionselement der Offenbarung suspendiert oder wenigstens unkenntlich gemacht werden würde. Auf der Grundlage eines im Kern lutherisch angelegten Glaubenssystems sollte die Lehre Jesu mit dem polytheistischen Recken- und Schicksalskult der nordischen Edda-Gottheiten verschmolzen werden.⁶⁵

Grisar hat solche Tendenzen durch die Nennung von *Bartels und Bonus*, den Protagonisten einer antijüdisch-germanisierenden Neureformation, erwähnt. Jedoch hat

⁶² Ders., *Geschichte als Bildungsmacht. Ein Beitrag zur historisch-politischen Neubesinnung*, Stuttgart 1946, 13.

⁶³ Vgl. Martin Ohst, *Die Lutherdeutungen Karl Holls und seiner Schüler Emanuel Hirsch und Erich Vogelsang vor dem Hintergrund der Lutherdeutung Albrecht Ritschls*, in: *Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick*, hrsg. von Rainer Vinke, Mainz 2004, 19–50; Christine Svinth-Vaerge Pöder, *Die Lutherrenaissance im Kontext des Lutherjubiläums*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 26 (2013), 191–200.

⁶⁴ Holl, *Was verstand Luther* (wie Anm. 54), 110; Ders., *Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus* (1917), in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. III: *Der Westen*, Tübingen 1928, 302–384, hier: 381.

⁶⁵ Vgl. Rainer Lächele, *Germanisierung des Christentums – Heroisierung Christi*. Arthur Bonus – Max Beyer – Julius Bode, in: *Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe ‚arteigener‘ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende*, hrsg. von Stefanie von Schnurbein/Justus H. Ulbricht, Würzburg 2001, 165–183, hier: 182.

er sie als Randerscheinung bagatellisiert.⁶⁶ Das war nicht bloß aus einer katholischen Perspektive nachvollziehbar, sondern dürfte einem konsensualen Verständnis gefolgt sein. Denn in der Nachkriegszeit behaupteten die völkisch-rassistischen Entjudungschristen das Feld der protestantischen Theologie nicht einmal ansatzweise. Die fachlichen Pfade wurden in ihren rechten Varianten ganz unverkennbar von den „konservativ-revolutionäre[n] Junglutheraner[n]“ bestimmt, die ihre Fundamentalablehnung des historisch-quellenkritischen Theologiebegriffs der wilhelminischen Kulturprotestanten mit einem „prophetischen Gestus“ der Wahrheitsgewissheit voller „denunziatorische[m] Pathos“ vortrugen.⁶⁷ Die im Lutherjahr 1917 offen antisemitisch argumentierenden Glaubensstreiter waren dagegen Außenseiter der Disziplin. Obwohl ihre Stunde erst nach 1933 schlagen sollte, standen ihnen jedoch publizistische Foren von Rang, etwa der Diederichs-Verlag oder das Periodikum ‚Die Tat‘, zur Verfügung, in denen eine germanische Vollendung der Reformation in teils kruden Entwürfen, teils kompetenten Diskursen eingefordert wurde. Zu ersteren zählt die fristgerecht zum Weltkriegsgedenken Luthers vorgelegte Publikation von 95 Thesen, für die ein Autorenteam aus völkischen Geistlichen und Laien um den Weimarer Judenverächter Adolf Bartels verantwortlich zeichnete. Mit ihr sollte eine zweite Reformation angestoßen werden, die, nach der ‚Entdeckung‘ des Volkstums seit den Befreiungskriegen, einer ethnisch adäquaten Version des lutherischen Glaubens zum Durchbruch verhelfen sollte. Anleihen bei der altgermanischen Religion, die jedwedes Interesse berechtigterweise verdiene, waren dazu nicht vorgesehen. Der Wissenstand sei zu gering. Die Kreation einer deutschen Volkstumsreligion kannte hingegen ein anderes Primärziel. Es bestand in der *Verdeutschung des Christentums* durch eine *vollständige* Ablösung von jüdischen Einflüssen auf die Religion.⁶⁸ Zur Legitimation dieser Absicht griff man nicht etwa auf Luthers Hasstiraden gegen das Judentum des 16. Jahrhunderts zurück. Bartels und seine Koautoren wandten sich ‚moderneren‘ Rechtfertigungsstrategien zu, indem sie sich auf Einsichten der aktuellen *Rassenforschung* beriefen. Zu ihren vermeintlich unumstößlichen Erkenntnissen zählte der Befund, dass Blutmischungen zwischen den Völkern prinzipiell abzulehnen seien. Ähnliches galt für die Verquickung ‚artfremder‘ Kultur- und insonderheit Religionsbestände. Diese Überzeugung, dass ihre Fusion ein beiderseits wirksames Verderben der jeweils bewährten religiösen Inhalte, Riten und Gotteserfahrungen nach sich ziehen werde, erlaubte es den deutsch-christlichen Religionspuristen von 1917, als berufene Beschützer eines authentischen Judentums aufzutreten. *Die christliche Kirche hat kein Recht, die religiösen Schriften des Judentums als ihr Eigentum an sich zu nehmen, geschweige zu behaupten, dass das Judentum seine eigene Literatur nicht richtig verstanden habe, was eine religiöse Vergewaltigung bedeutet, deren wir uns als Christen*

⁶⁶ Vgl. Grisar, Luther im Weltkrieg (wie Anm. 41), 189.

⁶⁷ Friedrich Wilhelm Graf, Geschichte durch Übergeschichte überwinden. Antihistorisches Geschichtsdnken in der protestantischen Theologie der 1920er Jahre, in: Geschichtsdiskurs. Band 4, Krisenbewusstsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880–1945, hrsg. von Wolfgang Küttler/Jörn Rüsen/Ernst Schulin, Frankfurt a. M. 1997, 217–244, hier: 221ff; vgl. Roland Kurz, Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation, Gütersloh 2007.

⁶⁸ Friedrich Andersen u. a., Deutschchristentum auf rein-evangelischer Grundlage. 95 Leitsätze zum Reformationsfest 1917, Leipzig 1917, 5.

*schämen sollten.*⁶⁹ Lagen solche Bekundungen noch einigermaßen erkennbar auf der Linie älterer theologischer Erörterungen über die Bekenntnisrelation von Juden und Christen,⁷⁰ gaben die anschließenden Thesen zur Neugründung des Luthertums unter ethnoradikalen Auspizien jegliche Orientierung auf die gelehrte Tradition bereitwillig preis. In ihnen trat der Vorstellungshorizont der Deutschen Christen der nationalsozialistischen Zeit mehr als nur antizipatorisch in den Gesichtskreis des Publikums. Viele seiner essentiellen Komponenten waren 1917 ausformuliert. Der Galiläer Jesus konnte demnach *kein reinrassiger Jude* gewesen sein. Die pharisäischen Züge der mosaïschen Religion und des *jüdischen Priesterstaates* waren ihm deshalb fremd und verhasst. Insgesamt sei Christus ohnehin als ‚Heliand‘ anzusprechen, mithin als heroisch-kämpferischer Herrscherheiland, von dem ‚das Licht der Welt‘ so unverwechselbar rein ausstrahlte, dass es dem *nordarischen Sonnenmythos* ähnlich geworden sei. Dass *das Alte Testament und alle Anklänge daran aus dem christlichen Religionsunterricht, aus dem christlichen Kultus, insonderheit aus der Predigt des Evangeliums und aus den Gesangbüchern entfernt werden*, verstand sich so gesehen von selber. Welche Folgen der Verzicht auf die dringend empfohlenen Exklusionsmaßnahmen zeitigen konnte, war nach den ethnoprotestantischen Radikalen um Bartels am Beispiel Englands abzulesen. Dessen Anglikanismus galt nämlich als hoffnungslos ‚verjudet‘ und das wiederum führte ins völkische Unheil. Das englische Volk, welches *sich seit etwa drei Jahrhunderten eine im Wesentlichen alttestamentarisch-bestimmte Religiosität angeeignet hat und damit auch mit seiner pharisäischen Proselytenmacherei, seinen ausschließlich auf Gelderwerb gerichteten Instinkten, seinen brutalen Weltherrschaftsansprüchen und seiner naiven Einbildung, die Verheißungen des jüdischen Jahwe [sic] an sein ‚ausgewähltes‘ Volk heute für sich beanspruchen zu können*, sei zum ‚perfiden Albion‘ der Weltkriegsepoche verkommen.⁷¹ Der Reformpädagoge, Geistliche und publizistisch hochangesehene Theologe Arthur Bonus teilte diese konfessionell fundamentierten Vorbehalte gegen den Westen mit wenigen Abstrichen. Der *in der Außenwelt herumfahrende wütende Geist des Calvin* blieb ihm zeitlebens fremd, während er sich in einem spezifisch ausgelegten Luthertum stets zu Hause fühlte. Die lutherisch-deutsche und die westlich konnotierte calvinistische Reformation trennte für Bonus, wie er zum Jubiläum von 1917 ausführte, ein schlechterdings unüberbrückbarer Graben. *Trieb die reformierte in ihrem ungestümen Verwirklichungsdrang eine viel schnellere Machtentfaltung hervor, so drängte die lutherische zu viel tiefer begründender Unterbauung, so dass das Aufsteigen ihres Aufbaus noch vor uns liegt, während jene im anglo-amerikanischen kapitalistischen Liberalismus ihr letztes Wort vielleicht schon gesprochen hat.*⁷² Bonus konstatierte unterschiedliche Entwicklungsfähigkeiten der konkurrierenden reformatorischen Ansätze. Sie bildeten das Zentralmotiv seiner immer auch religiösen Ziele. Die Genese der lutherischen, tief in mythischen Lehrmeinungen und Erfahrungsschätzen wurzelnden, Wittenbergi-

⁶⁹ Ebd., 7.

⁷⁰ Vgl. Wolfram Kinzig, Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain, Leipzig 2004.

⁷¹ Andersen u. a., Deutschchristentum (wie Anm. 68), 11, 18, 22, 32; vgl. Barbara Liedtke, Völkisches Denken und Verkündigung des Evangeliums. Die Rezeption Houston Stewart Chamberlains in evangelischer Theologie und Kirche während der Zeit des ‚Dritten Reiches‘, Leipzig 2012, bes. 105.

⁷² Arthur Bonus, Vollender und Neuanfänger, in: Deutscher Wille. Des Kunstwarts 31. Jahr (Oktober bis Dezember 1917), 115–120 und 146–149, Zitat: 147.

schen Reformation war für Bonus noch nicht abgeschlossen. Sie trat im 20. Jahrhundert sogar in eine neue Phase höherer Vollkommenheit ein, die dazu veranlasste, antiquierte Gottesbilder ad acta zu legen. *Der Vatergott ist durch die plumpen Vertraulichkeiten der Schulreligion für unser Gefühl fast schon eine quantité négligeable geworden, und der andere – der Richter Gott – will dann auf einmal begnadigte Sünder! Aber beide sind uns gleich fern gerückt. Man könnte fast sagen, sie sind einander gegenseitig lächerlich geworden. In all dem ist nichts mehr von der Herbigkeit und Gewalt, die ein Mensch verspürt, der eine authentische eigene Berührung mit der Macht im Innern erlebt hat: in all dem ist nichts mehr auch nur von dem Ernst, den ein jeder in seinem Schicksal verspürt. Wird der neue Mythos erwachsen, so wird er all das fortspülen. Er wird die Gottwelt in uns verkünden, in der wir weder Delinquent, noch auch nur Sohn, sondern deren wir ein Teil sind.* Wer die mythisch verjüngte, gottweltliche Individual- wie Universalqualität religiösen Wahrheitsempfangs ehrlich und begehrlieh herbeisehnte, war, wie Bonus klarstellte, den wesentlich deutschen Intentionen des Reformationshelden von 1517 zu neuen Ufern folgend, dafür disponiert, vom ‚begnadigten Sünder‘ zum *Freie[n] und Königliche[n]* verwandelt zu werden. Die Projektion eines göttlich, und das heißt bei Bonus, durch einen nicht zu benennenden, weit über Vater, Sohn und Heiligen Geist hinausweisenden Gott, auf bisher ungeahntem Niveau begnadeten *Neuen Menschen* schlug um 1917 viele, auch kirchenloyale, orthodoxe Rezipienten in ihren Bann. *Nur Menschen der Kraft wird er brauchen, dann, wie auch vormals, wird er die Kraft wieder durch den Geist erzielen, statt durch Gesetz, durch Vertrauen, statt durch Schelten. Sehr freie, sehr starke, zuchtvolle, gesegnete Menschen wird er schaffen, und wir werden sehr voll Gott und sehr selig sein.*⁷³ Mit dieser Modellierung eines auf den Schultern Luthers und gleichzeitig wohl auch Nietzsches emporragenden ‚neuen Menschen‘ traf Bonus einen vegetativen Nerv vor allem der frühen Nachkriegszeit.

Bis 1933: ‚Unbedingte‘ Luthertreue und Gerhard Ritter

Sieht man von der verschwindend geringen Gruppe sozialistischer oder in einem weltanschaulichen Sinn liberaler Theologen, Historiker, Germanisten usw. ab, deren Beschäftigung mit Luther ohnehin nur verhalten ausfiel, fand das Schlagwort vom ‚neuen Menschen‘ im akademischen Raum der Weimarer Republik ein lebhaftes Echo. Es galt nur noch selten jenem durch die göttliche Rechtfertigung *innerlich erneuerte[n] Menschen*, den der nationalprotestantische Pfarrer und spätere Erfolgstheologe Paul Althaus 1917 aus dem Werk und der Lehre Luthers zu destillieren wusste.⁷⁴ Tatsächlich reihte sich der Terminus ‚neuer Mensch‘ in eine semantische Phalanx ein, die ihren Verdruss über die bürgerlich-saturierte ‚Welt von gestern‘, d. h. – theologisch gewendet – über den Kulturprotestantismus, ebenso unverhüllt postulierte wie über die republikanischen Verhältnisse der Nachkriegsgegenwart. Die Vorstellung, die

⁷³ Ders., Vom neuen Mythos, in: Die Tat 9 (1917), H. 3, 205–213, hier: 209ff.

⁷⁴ Paul Althaus, Luther und das Deutschtum, Leipzig 1917, 29.

Conditio Humana in einem revolutionären Akt aufheben zu können, um sie im Sinne der eigenen politischen Programmatik nachhaltig optimieren zu können, klang in diesem Zusammenhang obligatorisch an. Bolschewiki, Faschisten, Völkische und Propagandisten der Revolution von rechts schwelgten in den frühen 1920er Jahren in dem Glauben an die Machbarkeit des ‚Neuen Menschen‘. Im Einklang mit ihnen beteuerten ansehnliche Teile der deutschen Intellektuellen und Gelehrten, an diesem „säkularreligiöse[n] Heilsziel“ teilhaben zu wollen.⁷⁵ Bei dem Projekt einer Erneuerung der Deutschen und des Deutschtums ging es ihnen um eine rasche Überwindung des ‚Versailler Diktats‘ und meistens auch des Parlamentarismus und des Pluralismus. Deswegen erfolgte eine weitreichende Selbstpositionierung der zeitgenössischen Geistes- und Kulturwissenschaften als revisionspolitisch ‚kämpfende Wissenschaften‘. Die Schülerschaft Karl Holls marschierte dabei in den vorderen Reihen, denn ein Deutschland *als Ententekolonie mit stark beschränkter Selbstverwaltung* widersprach dem durch Luther mitbestimmten, wenn nicht substantiierten ‚Wesen‘ der Nation.⁷⁶ Ob seine Befreiung aus dem Joch der Siegermächte durch *ein neues Menschentum* erreicht werden könnte, das *aus den Wehen der Zeit* hervorgehen werde, ließ zumindest Hirsch dahingestellt sein. Aber, dass ein spezifisch lutherisches Gottesverständnis zur Verfolgung des Freiheits- und Erneuerungsbegehrens vorauszusetzen sei, hielt er für ausgemacht. Nur aus dem originären protestantischen Gottvertrauen ließ sich die Kraft beziehen, derer es bedurfte, um an den Schicksalsschlägen aus Kriegsniederlage und ‚Schmachfrieden‘ nicht zu verzweifeln. *Nicht immer liegt für uns am Tage, wie Gottes Gesinnung und Gottes Werk übereinstimmen. Nur in tapferem Glauben können wir die Einheit beider fassen. Diese Spannung, die sich dem Christen doch stets wieder löst, zieht sich durch Luthers ganze Gottesanschauung hindurch.*⁷⁷

Der Glaube an einen undurchschaubaren Gott, der sich jedoch mit einiger Wahrscheinlichkeit als Richter und Rächer der deutschen Sache annehmen würde, bürgte für die Anschlussfähigkeit vieler Theologen, namentlich von Vertretern der Richtung Holls, an die extremen Positionen innerhalb des revisionistischen politischen Lagers. Die sprachlich-denkstilistische Übereinstimmung war evident. Eine gemeinsame, autosuggestive Begeisterung für ‚die Tat‘, für ‚die Entscheidung‘, für ‚die Aktion‘ und für ‚den Kairos‘ legte man einträchtig an den Tag.⁷⁸ Den „Zug zum Unbedingten“ (F. W. Graf), einer weiteren Zentralkategorie des einschlägigen Sprachfundus, welche die absolut voraussetzungslose, vor allem ethisch-normativ ungebundene Handlungsbereitschaft zum Wohle des ‚deutschen Volkstums‘ bezeichnete, bediente Holl selber bereits zu einem frühen Zeitpunkt. Er stellte es schon 1918 in die Tradition Luthers und eines Gottes, der Zuversicht ebenso wie Zumutungen für die Gläubigen bereithielt. *In Deutschland bleibt als Erbe Luthers erhalten die Überzeugung von einem sittlichen Ziel der Geschichte, der Glaube an ein Unbedingtes, das auch auf Kosten des Glücks in ihr gewollt werden soll und in ihr sich durchsetzt, die Fähigkeit, selbst das Grausige und Abstoßende noch als ein Mittel zu begreifen, durch das der Sinn*

⁷⁵ Justus H. Ulbricht, „... in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit...“ Aspekte einer Problemgeschichte ‚arteigener‘ Religion um 1900, in: *Völkische Religion* (wie Anm. 65), 9–39, hier: 26.

⁷⁶ Hirsch, *Schicksal* (wie Anm. 58), 142.

⁷⁷ Ders., *Luthers Gottesauffassung*, Göttingen 1918, 27; Ders., *Schicksal* (wie Anm. 58), 6.

⁷⁸ Vgl. Alf Christophersen, *Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik*, Tübingen 2008.

der Geschichte sich verwirklicht, und als Tiefstes die Einsicht, dass die Geschichte in Wahrheit nicht das Werk des Menschen, sondern der ihn lenkenden Macht ist.⁷⁹

Mit seinen Bemerkungen über einen Gottesglauben, der sich von schmerzhaften Widrigkeiten und Drangsalen des Daseins nicht beirren ließ, musste Holl bei dem möglicherweise bedeutendsten allgemeinhistorischen Lutherbiographen der ersten Nachkriegszeit wohlwollendes Gehör finden. Gleichzeitig mit Heinrich Boehmers ‚Bestseller‘ über den ‚jungen Luther‘ und einige Jahre bevor Werner Elert mit seiner an dem österreichischen Ständestaatstheoretiker Othmar Spann orientierten *Soziologie des Luthertums* zu einer Generalrechnung mit Troeltsch antrat, indem er etwa das im Volkstum verankerte, authentische ‚Führertum‘ Luthers von dem gleichsam in Richtung Westen dissidierenden, gesetzesloyalen *Utopismus* Melanchthons abgrenzte, hegte Gerhard Ritter das Feld einer nach Maßgaben der Nachkriegszeit aktualisierten Betrachtung des Reformators ein.⁸⁰ Der eben an die Universität Freiburg berufene ehemalige Frontoffizier machte keinen Hehl daraus, dass Luther, obschon ein *echter Sohn* des Mittelalters, in seinem religiösen Denken und kirchlichen Wirken, besonders aber in seiner *prophetisch-männlichen Frömmigkeit* mit dieser Epoche der Weltgeschichte gebrochen hatte.⁸¹ Im Grunde genommen bildete der Luther Ritters eine singuläre personelle Entität, in Anbetracht derer sämtliche Persönlichkeiten, ob Sickingen, Hutten, Karl V., Erasmus usf., aber auch die soziopolitischen Konfliktarrangements der eigenen Zeit, ob Bauernkrieg, Täuferherrschaft, Türkengefahr usw., bedeutungslos waren. Das gilt cum grano salis auch für das Ensemble der mittelalterlichen theologischen Meisterdenker und häretischen Theoretiker, welches den Weg zur Wittenberger Reformation geebnet hatte. Die ‚Vorläufer‘ wären nämlich außerstande gewesen, den lediglich von Luther erklommenen Gipfel des solitären Glaubensernstes und der Gottesfurcht zu erreichen. Luthers gänzlich ungetrübtes, von allen Äußerlichkeiten radikal abstrahierendes Verständnis des in seiner Allmacht und Erhabenheit keinesfalls vollständig zu erfassenden Gottes, sein Urvertrauen auf die Gnade und auf die Botschaft ‚der Schrift‘ waren demnach völlig einzigartig, freilich nicht allein im Sinne einer theologisch-konfessionellen Umbruchsleistung. Nach Ritter hätten die Deutschen weit darüber hinaus *guten Grund* den Nukleus ihres *nationalen Wesens* in Luther zu suchen. Sein konsequentes Eintreten gegen die Weltlichkeit des ‚westlichen‘ Calvinismus, gegen die das Schlecht-und-Recht ausmessende Heilsverkündigung der Papstkirche, gegen die *moralistische Flachheit* der protoaufklärerischen Humanisten u. ä. hätten der Substanz des Deutschtums über die Zeiten hinweg das ausschlaggebende Gepräge gegeben. Dadurch wurde Luther zum *tiefkonservativen Revolutionär*, zum Bildner einer befreiten *Nation*, der er persönlich das *Eisen ins Blut* gegossen habe.⁸² Und es war dieser reformatorische Erzguß, welcher den deutschen ‚Geist‘ vor einer Preisgabe seiner selbst immer wieder bewahrt habe. *So oft eine Welle westeuropäischen Denkens – das in seinen letzten Ursprüngen überall auf die Renaissance und*

⁷⁹ Karl Holl, Die Kulturbedeutung der Reformation (1911/1918), in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I: Luther, Tübingen 2/3 1923, 468–543, hier: 528; vgl. generell Michael Wildt, Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes, Hamburg 2002.

⁸⁰ Elert, Morphologie (wie Anm. 28), 78, 132, 19, 5; vgl. Heinrich Boehmer, Der junge Luther, Gotha 1925.

⁸¹ Gerhard Ritter, Luther. Gestalt und Symbol, München 1925, 36.

⁸² Ebd., 50, 35, 67.

den Calvinismus zurückweist – unsere geistige Entwicklung gleichsam überflutet hat: in dem Rationalismus und den humanitären [sic] Ideen der Aufklärungsepoche, in den Wirtschaftslehren, dem naturwissenschaftlich orientierten Positivismus und Empirismus und den sozialistischen Weltbeglückungstheorien des 19. Jahrhunderts – immer wieder sieht man den deutschen Geist sich dagegen zur Wehr setzen, unablässig den Versuch erneuern, das fremde Gedankengut im Sinne Luthers zu ethisieren, die Unbedingtheit unserer Kulturideale zu behaupten gegen allen Ansturm mechanischer Theorien der Welterklärung und eudämonistischen Morallehren, die das materielle Wohl, das Glück und die Nützlichkeit an Stelle rein geistiger Werte zum Maßstab sittlichen Handelns erheben möchten.⁸³ Ritters Lutherbiographie kulminierte in der Behauptung, dass nur Deutsche diese Ahnherrenschaft für das eigene Volk und seine Kultur in ihrer vollen Bedeutung ganz zu erfassen, in der Lage wären, weil nur, wer seines Blutes und Geistes ist, Luther aus der Tiefe seines Wesens versteht. Er war eben wir selber: der ewige Deutsche.⁸⁴

Wenn sich Ritter – so weit zu sehen ist, das einzige Mal in seinem gesamten Werk – dazu verstand, ganz unverblümt völkisch zu argumentieren, um Luther gerecht zu werden, musste er in der Mitte der 1920er Jahre mit Kritik rechnen. Seine schnörkellos urteilende Darstellung provozierte deutschnationale Huttenverehrer wie sozialdemokratische Bewunderer der bäuerlichen Obstruktion von 1525. Sie verprellte Calvinisten, Katholiken und aufgeklärte Freigeister. Zu den wenigen Verteidigern des Humanismus stand sie geradezu verletzend quer.⁸⁵ Insofern war es erstaunlich, dass die schärfste Rezension der Lutherauslegung Ritters von einer ganz anderen Seite auftrat. Mit Friedrich Gogarten ergriff ein Angehöriger jener Theologenriege das Wort, die den Versailler Vertrag offen anfeindete, und die es gewohnt war, den Weltkrieg als Erwecker aus dem Traum einer Humanität zu begrüßen, die den harten Wirklichkeitsinn eines sich selber bewusstwerdenden Protestantismus längerfristig überlagert hätte.⁸⁶ Der angehende Jenaer Theologiehistoriker beanstandete ein scheinbar deskriptives, tatsächlich aber analytisches Defizit in Ritters Lutherbuch. Gogarten monierte die Unbestimmtheit der Ritterschen Terminologie. Vielfach herrschte demnach eine Vagheit der Begriffe vor, dass man auf das Raten angewiesen ist, wenn man sich an der Beredtheit dieser Sätze nicht nur berauschen, sondern gerne auch wissen möchte, was mit ihnen wohl gemeint ist. Dieser Einwand betraf primär die religiösen Bezüge Luthers. Wie Gogarten nicht zu Unrecht feststellte, hatte Ritter ihren ganz eigentümlichen Anknüpfungspunkt bei seiner Darstellung wie die Sünde gemieden [...] Und das ist Jesus Christus und alles, was für Luther auf das Engste mit ihm zusammenhängt.⁸⁷

Ob Ritter diesen Hinweis nach 1945 in den Neuauflagen seiner Biographie berücksichtigt hat, bleibt weiterer Prüfung vorbehalten. Anscheinend hielt er aber nach 1933 an der These von Luthers ‚unbedingter‘ – und beispielsetzender – Fixierung auf den

⁸³ Ebd. 153f; ähnlich Ders., Deutsche und westeuropäische Geistesart im Spiegel der neueren Kirchengeschichte (1931), in: Ders., Weltwirkung (wie Anm. 11), 177–216.

⁸⁴ Ders., Luther (wie Anm. 81), 151.

⁸⁵ Vgl. die zeitgenössischen Publikationen von Paul Joachimsen, Gesammelte Aufsätze. Beiträge zu Renaissance, Humanismus und Reformation, zur Historiographie und zum deutschen Staatsgedanken, ausgewählt und eingeleitet von Notker Hammerstein, Aalen 1970.

⁸⁶ Friedrich Gogarten, Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung, Jena 1932, 2.

⁸⁷ Ders., Luther als Gestalt und Symbol? Zu Gerhard Ritters Lutherbuch, in: Theologische Blätter 5 (1926), Nr. 7, 169–173, Zitat: 170.

deus absconditus fest. Wenn Ritter sein Lutherbild unter den Bedingungen des Nationalsozialismus dennoch präzisieren musste, lag das an anderen Herausforderungen.

1933 und danach: Luther zwischen ‚Führertum‘ und ‚Rassenkampf‘

Ritters Renommee als Widerstandskämpfer gegen die NS-Herrschaft gründete auf seiner Beteiligung an den Freiburger Kreisen, die im weiteren Sinne beratend für Dietrich Bonhoeffer tätig geworden sind. Daneben stützte es sich auf Ritters Schriften, die manche Leser als oppositionell empfanden. Hinzu kam ein in der Tat bemerkenswerter Konflikt mit dem Lutherexperten Otto Scheel. Der Kieler Landes- und Volkshistoriker, der mit einer Lutherbiographie hervorgetreten war und nach dem Ersten Weltkrieg vor einer völkischen Vereinnahmung des Reformators gewarnt hatte,⁸⁸ nutzte den Internationalen Historikertag in Zürich 1938, um einen vollendeten Gesinnungswandel unter Beweis zu stellen. In seinem Vortrag über den ‚Volksgedanken bei Luther‘ wurde die Reformation kurzerhand zu einer Dienstleitung *am deutschen Volke* erklärt. Ihre Ursache habe sie sowohl in Luthers Erlebnis des Volkstums gehabt als auch in seinem Widerwillen gegen einen universalrechtlichen Katholizismus, durch den *das Judentum einen mächtigen geistigen Sieg über Völker und Zeiten errungen* hätte.⁸⁹ Gegen diese Nazifizierung des reformatorischen Gedankens und seines Protagonisten trat Ritter noch in der Züricher Sektion des Historikertages ebenso empört wie entschieden auf. Er konnte seinem Unmut deswegen freien Lauf lassen, weil er den ‚deutschen Luther‘ bislang erheblich sichtbarer hervorgehoben hatte als sein Kontrahent. An der 1925 vorgenommenen nationalvölkischen Auslegung des Reformators hielt Ritter während der ‚braunen Diktatur‘ hartnäckig fest, aber dessen systemkonforme Instrumentalisierung mit tagespolitischen Effekten war für ihn nicht hinnehmbar. Das heißt, einerseits schlug Ritter in dieselbe Kerbe wie erklärte Nationalsozialisten, wenn er dem angelsächsischen ‚Moralismus‘ in Gestalt des *insularen* utopischen Humanisten Thomas Morus in der bewährten Manier antiwestlicher Kritik den Spiegel vorhielt, wenn er die emotionslose, machtrationale *virtù* des Machiavelli ideell verklärte, und wenn er Luther zum wesentlichen Urheber der ‚mental Landkarte‘ des Deutschtums erklärte.⁹⁰ Andererseits aber störte sich Ritter an einer unmittelbaren Politisierung Luthers, wie sie bereits in Heinrich Böhmers Konkurrenzbiographie angeklungen war. Der Kirchenhistoriker glaubte zwar an die Internationalität des protestantischen Anliegens und hielt es für ausgeschlossen, dass Luther *die Deutschen* jemals für *von Natur* aus als *edler, frömmer, tapferer, treuer, kurz besser [...] als alle anderen Völker* gehalten habe,⁹¹ aber er nahm es in Kauf, dass sein Buch in einer Schriftenreihe über die deut-

⁸⁸ Vgl. Otto Scheel, Die weltgeschichtliche Bedeutung der Wittenbergischen Reformation (1921 in Festgabe Harnack zum 70. Geb.), in: Wirkungen der deutschen Reformation bis 1955, hrsg. von Walther Hubatsch, Darmstadt 1967, 31–67, hier: 35.

⁸⁹ Ders., Der Volksgedanke bei Luther, in: Historische Zeitschrift 161 (1940), 477–497, hier: 481ff.

⁹⁰ Vgl. Gerhard Ritter, Machtstaat und Utopie. Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus, München 1940.

⁹¹ Heinrich Boehmer, Luther, Leipzig 2/1939, 310.

schen Führer veröffentlicht wurde. In ihr ist Luther in eine Kontinuitätslinie gerückt worden, die mit ihm beginnend vom Großen Kurfürsten über den Freiherrn vom Stein bis zu Bismarck reichte. Der militant nationalistische Historiker Erich Brandenburg machte die Intention der Führerportraits als Herausgeber evident. Ein *gesundes Volk – und ein solches glauben wir noch zu sein – bringt in den Zeiten der Gefahr auch die Männer hervor, die ihr zu begegnen wissen [...] Wir wollen uns aufrichten an den Vorbildern großen Wollens und großen Tuns, die uns unsere Geschichte darbietet.*⁹² Solche Deklarationen einer leitbildlichen Funktionalisierung Luthers stießen bei Ritter auf geharnischte Ablehnung. *Wenn wir Luthers Geist beschwörend anrufen, so geschieht es nicht in der voreiligen Erwartung, in ihm den ‚Führer‘ zu finden, dessen schwer errungenen Wahrheitsbesitz wir nun sogleich als ein Fertiges, als ein schlechthin Gültiges übernehmen dürften,* hatte Ritter schon 1925 gewarnt.⁹³ Für ihn, der im Gegensatz zu Scheel kein sonderliches Aufheben um Luthers Antijudaismus machte, blieb der Reformationsheld auch nach 1933 als Religionserneuerer ein konservativer Kämpfer gegen Irrwege des Glaubens und der kulturellen Entwicklungstendenzen. Luthers Tat blieb für Ritter *eine großartige Neubeseelung religiösen Lebens und uralter christlicher Traditionen – ein Ereignis, das wie ein mächtiger Felsblock sich in das Strombett jener Entwicklung wälzt und die Quellwasser christlicher Frömmigkeit noch einmal gewaltig staut, die im Bereich der Renaissance und ihrer europäischen Ausstrahlungen bereits langsam zu versickern oder doch mit religiösen Strömungen fremdartiger, unchristlicher Herkunft bis zur Unkenntlichkeit sich zu vermischen drohten.*⁹⁴ Mit dieser vom Tagesgeschehen einigermaßen distanzierter Meinung stand Ritter im Lutherjahr 1933 und danach, wenn auch nicht auf einem verlorenen, so doch auf einem schwer zu haltenden Posten.

Inzwischen sind die hasstriefenden Ausfälle gegen das Judentum, die Versuche, die Bibel von jüdischen Begriffen und Inhalten zu ‚reinigen‘, sowie die brachialen Analogiekonstruktionen zwischen Hitler und Luther empirisch dicht untersucht worden, welche den Veranstaltungen zum 450. Geburtstag des Reformators einen zeitgemäßen Stempel aufdrückten.⁹⁵ Neu war das alles nicht, aber der Antisemitismus und das Führerkultische hatten sich intensiviert. Beide traten noch aggressiver in Erscheinung als bei Bartels oder bei längst etablierten akademischen Gegnern jüdischer Komponenten in der christlichen Überlieferung, etwa dem Tübinger Neutestamentler Gerhard Kittel, bzw. bei Brandenburg.⁹⁶ Theologische Mahnungen, Luther nicht zu verfälschen, indem *man ihn als antiintellektualistischen Volksmann und Tatmenschen darstellt, ihn, der nun gerade nichts anderes sein wollte als ein rechtschaffener ‚Doktor der heiligen*

⁹² Erich Brandenburg, Vorwort, ebd.

⁹³ Ritter, Luther (wie Anm. 81), 7.

⁹⁴ Ders., Luther und der deutsche Geist (wie Anm. 60), 72.

⁹⁵ Vgl. Manfred Gailus, 1933 als protestantisches Erlebnis: emphatische Selbsttransformation und Spaltung, in: Geschichte und Gesellschaft 29 (2003), 481–511; Frank Becker, Protestantische Euphorien. 1870/71, 1914 und 1933, in: Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, hrsg. von Manfred Gailus/Hartmut Lehmann, Göttingen 2005, 19–44; Zerstrittene ‚Volksgemeinschaft‘. Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus, hrsg. von Manfred Gailus/Armin Nolzen, Göttingen 2011.

⁹⁶ Vgl. Horst Junginger, Gerhard Kittel – Tübinger Theologe und Spiritus rector der nationalsozialistischen Judenforschung, in: Täter und Komplizen in Theologie und Kirchen 1933–1945, hrsg. von Manfred Gailus, Göttingen 2/2015, 81–112; Dirk Schuster, Die Lehre vom ‚arischen‘ Christentum. Das wissenschaftliche Selbstverständnis im Eisenacher ‚Entjudungsinstitut‘, Göttingen 2017.

Schrift, gingen nach dem Machtantritt des Nationalsozialismus innerdisziplinär noch weiter ins Leere als zuvor.⁹⁷ Die opulenteste Luther-Monographie der NS-Zeit feierte den Reformator dafür, dass er *den Schicksalsglauben, dieses Urgefühl des nordischen Menschen [...] in das Christentum gebracht* habe. Ferner sei ihm zu danken, dass er *seinem Volk die Ehrfurcht vor den großen Führern, die das Schicksal auserwählt, gepredigt* habe, weil er für sein Vaterland *glühte [...] wie kaum ein Zeitgenosse*. Dass Luthers Theologie des Kreuzes und der demütigen Gerechtigkeit des Glaubens der *verruchten jüdischen Werkelei, welche sich den Himmel selbst verdienen will* diemtral entgegenstand, bedurfte eigentlich keiner Erwähnung mehr.⁹⁸ Die *instinktive* Abneigung des Reformators gegen Juden, Slawen und Romanen beteuerten sogar Autoren, die wie der Kirchenhistoriker Heinrich Bornkamm, zwar den völkischen Streiter Luther in Ehren hielten, seine Judenfeindschaft aber *nicht aus dem Rassegegensatz abzuleiten* geneigt waren.⁹⁹ Die im Sinne des Regimes tragfähigsten Pflöcke einer genuin theologischen Lutherdeutung schlug nach 1933 wahrscheinlich Erich Seeberg ein. Sein von Thomas Kaufmann mehrfach rekonstruiertes Unterfangen, protestantisches Christentum und nationalsozialistische Volksgemeinschaft kultursynthetisch zu verschmelzen,¹⁰⁰ verband sich mit einem an Holl geschulten, jedoch noch prononcierteren Bekenntnis zum deus absconditus. Von ihm aus holte Seeberg zu einer Ritter noch übertreffenden Polemik gegen gesetzestheologische Dogmen bzw. gegen humanistisch-westlich-aufgeklärte Moralpostulate aus. Ihr prototypischer Repräsentant war auch nach Seebergs Auffassung Erasmus, dessen Ideal eines vernunftgelenkten Menschen dem *säkularisierte[n] Ideal des Adam im Alten Testament* entsprochen habe.¹⁰¹

Die deutschen Historiker, welche dem Thema ‚Luther und die Reformation‘ größere Studien widmeten, haben sich der komplexen und diffizilen Frage nach dem reformatorischen Gottes- und Gnadenbegriff, im Gegensatz zu Ritter und den kongenialen Theologen, gern entzogen. Ihre Interpretationen waren zeitgeistig meistens eingängiger, denn sie fanden ihren Fluchtpunkt nicht selten in einem germanomanen Pathos, das besonders Rudolf Stadelmann mit Meisterschaft beherrschte. In dem von Otto Brandt und Arnold Oskar Meyer herausgegebenen, weit in die Öffentlichkeit hineinwirkenden ‚Handbuch der Deutschen Geschichte‘, markierte der Pfarrerssohn den Wittenberger Thesenanschlag von 1517 und die ‚deutsche‘ Erhebung von 1813 als ultimative Höhepunkte der nationalen Vergangenheit. *In diesen Augenblicken hat der Weltgeist selber gleichsam das deutsche Volk aufgerufen, vor die Reihen der anderen zu treten und die Parole zu sprechen für den kommenden Tag*. Die Reformation und die kriegerische Auflehnung gegen die Napoleonische Herrschaft seien *in einem tieferen Sinn als Revolution der Volksgemeinschaft* zu verstehen. Für sich genommen

⁹⁷ Karl Barth, *Lutherfeier 1933*, München 1933, 10.

⁹⁸ Rudolf Thiel, *Luther. Von 1522 bis 1546*, Berlin 1936, 218, 322, 348f.; vgl. Ders., *Luther. Von 1483 bis 1522*, Berlin 1936.

⁹⁹ Heinrich Bornkamm, *Das Volk* (1933), in: Ders., *Luthers geistige Welt*, Lüneburg 1947, 209–225, 222.

¹⁰⁰ Thomas Kaufmann, ‚Anpassung‘ als historiographisches Konzept und als theologiepolitisches Programm. Der Kirchenhistoriker Erich Seeberg in der Zeit der Weimarer Republik und des ‚Dritten Reiches‘, in: *Evangelische Kirchenhistoriker im ‚Dritten Reich‘*, hrsg. von Dems./Harry Oelke, Gütersloh 2002, 122–272, hier: 265; Ders., *Der Berliner Kirchenhistoriker Erich Seeberg als nationalsozialistischer Theologiepolitiker*, in: *Täter* (wie Anm. 96), 216–243.

¹⁰¹ Erich Seeberg, *Grundzüge der Theologie Luthers*, Stuttgart 1940; 41; vgl. Ders., *Karl Holl in memoriam*, in: *Theologische Blätter* 5 (1926), Nr. 7, 165–169.

erschien die Reformation für Stadelmann als *Aufstand des deutschen Gewissens gegen die römische Institution*. Jedoch sei das deutsche Wesen in dieser Epoche nicht maximal zum Blühen gebracht worden, denn die Niederschlagung des Bauernkrieges 1525 habe den letzten *Versuch einer politischen Überwindung des Spätmittelalters durch Kräfte aus der Tiefe des deutschen Volkes* zum Scheitern gebracht.¹⁰² Karl Brandi, dessen Sensoren für solche Tiefen weniger empfänglich waren, wie seine Würdigung der Wormser Intervention des Erasmus zugunsten Luthers oder auch seine Verweise auf ein notwendiges friedliches Miteinander der europäischen Völker illustrierten, war zu ähnlichen deklamatorischen Höhenflügen befähigt. Zumal wenn er auf die Konfrontation Luthers mit ‚seinem‘ biographisch bearbeiteten Helden Karl V. in Worms zu sprechen kam, flossen ihm Superlative aus der Feder. *Selten rücken welthistorische Gegensätze so nahe, so persönlich, so ausgeprägt aneinander. Dort das religiöse Gewissen des Einzelnen, in Kämpfen erprobt und unerschütterlich, im Begriff der Sprecher eines ganzen aufwachenden Volkes zu werden. Hier nicht minder ernst das tiefste Bewusstsein von Geblüt, von Tradition und Gehorsam, der nicht fragt und nicht schwankt.*¹⁰³ Solche Ehrenbezeugungen für den ‚artfremden Spanier‘ Karl suchte man ansonsten vergeblich.

Hehre Worte für eine *weltgeschichtliche* Deutung der Reformation fand auch der berühmte Mittelalterhistoriker Hermann Heimpel. Ihm war, wie fast allen seinen Kollegen, daran gelegen, Luthers historische Wirkung vom *Gange der westeuropäischen Geschichte* abzuheben. *Von Luther geht der Weg zu Bismarcks Ablehnung des Krieges als einer Strafmaßnahme und damit zur Idee der Realpolitik. Im englischen und amerikanischen Geist dagegen marschieren moderne Kreuzfahrer, christliche Soldaten, gegen einen Gegner, der durch den Krieg gestraft und nach dem Krieg erzogen wird.* Heimpels Verwendung der asymmetrischen Gegenbegriffe ‚deutscher und westlicher Geist‘ diene nicht mehr einer abschätzigen Bewertung der Weltkriegsgegner von 1914/17 oder 1939/41. Sie verstand sich als – ersichtlich mokante – Herleitung der Nürnberger Gerichtsbarkeit gegen die Hauptkriegsverbrecher nach 1945.¹⁰⁴ In der konstitutiven Phase der Bundesrepublik machte man keinen sprachlichen Gebrauch mehr von den numinosen ‚Tiefen des Volkes‘ oder einem ‚aufwachenden Volk‘, aber der Topos von einer lutherischen Prägung der Deutschen und damit eines nationalen Exzeptionalismus des Gottes- und Gnadenbegriffs überlebte den Untergang des Nationalsozialismus relativ mühelos.

¹⁰² Rudolf Stadelmann, Das Zeitalter der Reformation, in: Handbuch der Deutschen Geschichte, im Auftrag der Deutschen Akademie, Deutsche Geschichte vom Zeitalter der Reformation bis zum Tode Friedrichs des Großen, hrsg. von Otto Brandt/Arnold Oskar Meyer, Potsdam o. J. (ca. 1935), 1–125, hier: 35, 5, 1.

¹⁰³ Karl Brandi, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, zweite, umgearbeitete Auflage, Leipzig 1941, 120; Ders., Die Deutsche Reformation, Köln 1938, 27, 46.

¹⁰⁴ Hermann Heimpel, Luthers weltgeschichtliche Bedeutung, in: Die Sammlung 1 (1945/46), 554–572, hier: 569.