

Albrecht Ritschls Lutherbild

Autor(en): **Hammer, Karl**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **26 (1970)**

Heft 2

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878752>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Albrecht Ritschls Lutherbild

Es ist offensichtlich, daß die neuere und neueste Theologie an der Theologie Albrecht Ritschls wieder zunehmend Interesse nimmt. Stand dieses Interesse noch in den fünfziger Jahren mehr unausgesprochen hinter den Versuchen besonders der Bultmann-Schule, der eigenen kritischen Arbeit in Exegese und Dogmengeschichte den genuinen Stammbaum nachzuweisen, so gewinnt diese erwachte Anlehnung an Ritschls Theologie neuerdings auch sichtbaren Ausdruck in immer mehr Spezialuntersuchungen und Dissertationen, die sich etwa seit 1960 verstärkt mit A. Ritschl, seinen Schülern und ihm nahestehenden Theologen befassen. Man denke etwa an Paul Wrzecionko, der «Die philosophischen Wurzeln der Theologie A. Ritschls» untersuchte¹. Herrmann Timm versteht seine Dissertation über die «Theorie und Praxis in der Theologie A. Ritschls und Wilhelm Herrmanns» als «Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus»², Rolf Schäfer sein Ritschl-Buch als Darstellung der «Grundlinien eines fast verschollenen Systems»³.

1.

Es kann nun kein Zufall sein, daß sich sowohl die genannten Dissertationen mit weitgehend anderer Thematik wie auch um so mehr ältere und jüngere Spezialuntersuchungen in Richtung auf unser Thema ausgiebig mit Ritschls Darstellung und Würdigung von *Luthers Theologie* befassen⁴. Gründe dafür liegen sowohl bei Ritschl selbst, der Luther eine ebenso wichtige wie eigentümliche

¹ P. Wrzecionko, Die philosophischen Wurzeln der Theologie A. Ritschls (1964).

² H. Timm, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus (1967).

³ R. Schäfer, Albrecht Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen theologischen Systems (1968).

⁴ Gewissermaßen als Vorläufer einer kritischen Hinwendung zu Ritschls Lutherdeutung inmitten noch überwiegender Ablehnung Ritschls v.a. durch die Dialektische Theologie darf der breite Abschnitt über diesen bei O. Wolff, Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung (1938), S. 121 ff., gelten, der hier nicht in der ihm gebührenden Ausführlichkeit zur Sprache kommen kann, da er das heutige Bild von Ritschls Lutherdeutung zu sehr mit einer doch

Rolle im System seiner Dogmatik einräumte, wie in unserer Zeit, welche sich gleichfalls seit langem neu mit Luthers Theologie auseinandersetzt. Wenn wir uns nun anschicken, die Frage nach Ritschls Lutherbild aufzunehmen, wird uns auch die Frage begleiten dürfen, ob sich von der Problematik des Lutherbilds des 19. Jahrhunderts, vor das sich Ritschl gestellt sah, bis zu der heutigen Problematik verschiedener Luthervorstellungen Wesentliches geändert hat oder ob es da «Leitmotive» gibt, die sich bei aller Veränderung der theologischen Sprache und Problematik über ein Jahrhundert durchzuhalten vermochten.

Es verdient Beachtung, wenn Walther v. Loewenich – übrigens unter Ignorierung bedeutender Theologen in Erlangen, Rostock und Leipzig und anderswo! – von Ritschl behaupten kann, er sei «der erste unter den neueren Systematikern, der Luthers Denken zur Grundlage seines eigenen theologischen Systems gemacht habe» und zum Beweis dafür Ritschl den meisten Platz in seinem Buch «Luther und der Neuprotestantismus» einräumt⁵, wenn er als Kenner dieses Themas schon Ritschls «Quellenkenntnis in dieser Beziehung... bei weitem» die der «Schleiermacher, Baur oder R. Rothe» überragen läßt. Man dürfte nicht fehlgehen in der Annahme, daß diese zutreffende Herausstellung eines Mannes, der zu Lebzeiten gerade von lutherisch-konfessionalistischer Seite immer wieder bittersten Tadel einstecken mußte, im Zusammenhang mit den andern Sätzen zu lesen ist: «Ritschl war – im Unterschied zu den lutherischen Dogmatikern und Dogmengeschichtlern alten Stils, den Theodosius Harnack, den Frank u.a. – als erster darum bemüht,

größtenteils überwundenen Frontstellung belasten würde. Immerhin sollte nicht unerwähnt bleiben, daß auch diese Auseinandersetzung Wesentliches zur Klärung des Themas beitrug und, unter Einschluß der skandinavischen Literatur, einen wertvollen Überblick über den damaligen Diskussionsstand bietet. Während 1938 von O. Wolff noch «die von der heutigen Theologie vollzogene Abwendung vom Denken Ritschls als eine allseitige und totale bezeichnet werden» konnte (S. 121), legte bereits seine ebenso gründliche wie kritische Entfaltung von Ritschls Lutherbild den Finger auf Mängel desselben, die heute besonders von Schäfer (A. 3) und Haenchen (A. 20) wieder namhaft gemacht werden: «Jeder ernsthafte Gedanke an die heilige Zornwirklichkeit Gottes wird überhaupt abgewiesen» (S. 204). Und: «Der lutherische Dualismus wird hinweggedeutet, dem Monismus die Führung entschieden überlassen» (S. 209).

⁵ W. von Loewenich, *Luther und der Neuprotestantismus* (1963), S. 91–111.

eine Entwicklung in Luthers Anschauung von der Rechtfertigung zu erkennen, eine ‚genetische Darstellung‘ davon zu geben.» So bewährt sich Ritschl für Loewenich «als Bahnbrecher der modernen Lutherdeutung.»⁶

Anders gesagt, die formale Leistung Ritschls liegt darin, daß er – trotz seiner exegetischen Beschäftigung doch mehr und lieber Dogmengeschichtler als Neutestamentler – die damaligen Erkenntnisse der historischen Kritik von der Exegese auf die Dogmengeschichte übertrug und sie speziell in sein Lutherbild und seine daraus abgeleitete Dogmatik übertrug, deren Hauptthema «Rechtfertigung und Versöhnung» ohne bevorzugte Lutherambition kaum so lauten würde. Angesichts des einheitlichen Urteils der heutigen Ritschldarsteller bezüglich der systematischen Geschlossenheit der ritschlschen Theologie auf der einen und des heute fast ebenso wenig geschlossenen Lutherbilds unserer Zeit auf der andern Seite darf unsere Themafrage wohl dahingehend präzisiert werden: *Welchen Luther* zog Ritschl für sein eigenes theologisches System heran, den jüngeren oder mehr den älteren? Gab es Schriften oder Sentenzen Luthers, die er bevorzugt zitierte und andere, die er mied oder gar verwarf? Ist sein Verfahren dabei ein bewußt eklektisches, oder behauptet er den Anspruch, in seiner Theologie den ganzen Luther zu repristinieren?

Eine Übersicht der auf Luther Bezug nehmenden Stellen im I. Band von «Rechtfertigung und Versöhnung» gibt Loewenich recht, wenn er den Dokumenten aus den Jahren 1515–1517 «eine bevorzugte Stellung einräumt». Diese waren Ritschl aus den von Valentin Ernst Löscher herausgegebenen Reformatiionsakten bekannt. «Ritschl vertiefte sich in Luthers Briefe, in seine Predigten und Kommentare. Besonders wichtig waren ihm die sog. reformatorischen Hauptschriften von 1520, daneben der Katechismus»⁶, besser *die* Katechismen. «Mit ‚De servo arbitrio‘ hat er sich kritisch auseinandergesetzt.» So richtig und vollständig diese Liste erscheint, so unvollständig scheint die Begründung für Ritschls Vorliebe für die aufgezählten Dokumente. Ritschl hat die sog. vorreformatorischen Zeugnisse Luthers aus den Jahren 1515–17 nicht nur darum bevorzugt, «weil Luther in ihnen noch nicht durch gegnerische Einwände bestimmt war», sondern weil dafür seinerzeit noch nicht

⁶ Loewenich (A. 5), S. 92.

das ihnen gebührende Interesse erwacht war, weil für die bis dahin übliche Beschäftigung mit Luther dieser mehr oder minder unkritisch «Stammvater» einer scheinbar kontinuierlich verlaufenden lutherischen Lehrentwicklung war. Gegen dieses Lehrgebäude der lutherischen Orthodoxy, das die theologischen und kirchenpolitischen Gegenspieler Ritschls noch über das 19. Jahrhundert hinaus festhalten wollten, lehnte sich sein historischer Sinn auf.

Er bemühte sich deshalb um eine subtilere Unterscheidung der verschiedenen Männer, Strömungen und Stufen in der Reformationgeschichte, besonders auch einer Abhebung der Theologie des späteren Melancthon von Luther. Weil er in jenen späteren Stufen der Reformationgeschichte bereits die Ansätze zu einer der Lehrentwicklung in der katholischen Kirche nachgebildeten starr orthodoxen Lehrsystem zu erkennen glaubte, an deren Folgen wie auch Festhalten ihm die lutherische Kirche seinerzeit zu krank schien, darum verfaßte Ritschl 1870 den, seinem ersten Hauptwerk von 1857 («Die Entstehung der Altkatholischen Kirche») schon im Titel nachgebildeten, Aufsatz «Die Entstehung der Lutherischen Kirche» samt Nachtrag dazu (1878). Ritschl will darin zwar nicht die gesamte lutherische Orthodoxy, mit der er sich im 1. Band von «Rechtfertigung und Versöhnung» ausführlich auseinandersetzt, als Geschichte eines einzigen Abfalls von Luther darstellen, wohl aber, wie es in der lutherischen Kirche dazu kommen konnte, «Gottes Wort und Luthers Lehr sich decken» oder «auch Luthers Meinung als die Meinung Christi selbst» achten zu lassen. Er fragt z. B.: «Wer hat nun dieses Gefüge von Vorstellungen zuerst in Umlauf gesetzt? *Das ist Melancthon gewesen!*... Warum ist aus dieser Wurzel jene starre, übertreibende und befremdende, schließlich dogmatisch fixierte Beurteilung Luthers als des dritten Elias hervorgegangen?» (Matth. Flacius). «Weil die Gemeinde der Reformation durch die geschichtlichen Umstände ihrer Selbsterhaltung zwischen der römischen Kirche und den sektiererischen Unternehmungen sich darauf hingewiesen sah, den Lehrbegriff und die Kirchenordnungen, welche man gewonnen hatte, als etwas *Festes und Unveränderliches* zu behaupten.»⁷

Die Kirchengeschichte Deutschlands hat seither gezeigt, daß die Front, gegen die Ritschl seinerzeit schrieb, durch ihn allein keines-

⁷ A. Ritschl, *Die Entstehung der Lutherischen Kirche: Gesammelte Aufsätze*, 2 (1893), S. 211.

wegs überwunden wurde, sondern in unserem Jahrhundert weiter lebte. Von seiten der Schüler und geistigen Nachfahren Ritschls stellte sich ihr allerdings sowohl nach dem Ersten wie nach dem Zweiten Weltkrieg je eine kritische Lutherrenaissance, zuerst unter Anstoß von K. Holl und der Dialektischen Theologie, dann unter Theologen wie E. Wolf, K. D. Schmidt, K. G. Steck, H. Iwand u.a. als Widerpart gegenüber. In allen drei Fällen handelte es sich – wohl kaum zufällig – um eine Art Neuentdeckung des *jungen*, vor- und frühreformerischen Luther gegenüber einem in irgendeiner Staatsraison erstarrten Luthertum. Doch kann diese doppelte Parallele in diesem Zusammenhang nur mit äußerster Vorsicht und äußerstem Vorbehalt angedeutet, nicht i.e. bewiesen werden. Es ist sogar möglich, daß die allerjüngste Beschäftigung mit Ritschl und Luther auf dem Wege ist, durch Kritik an Ritschls Lutherbild jene bisher getrennten Lutherbilder miteinander auszugleichen und zu versöhnen. Diese Möglichkeit macht die Beschäftigung mit den inhaltlichen Übereinstimmungen und Differenzen zwischen Luther und Ritschl, zu der wir nun übergehen wollen, besonders dringlich.

Erscheint die Kritik W. v. Loewenichs an Ritschls Lutherbild gegenüber der in seiner Darstellung mitschwingenden Begeisterung geringfügig, so wurde von E. Haenchen, H. Timm und R. Schäfer explizite eine Menge von *Unterschieden* zwischen *Luther* und *Ritschls* Systematik geltend gemacht, auf deren Entfaltung i. f. nicht verzichtet werden kann.

2.

Um hier mit der jüngsten Stimme Rolf Schäfers zu beginnen, so billigt dieser Ritschl zu, er habe «Luthers Formel simul justus simul peccator... auf seine Weise bewahrt»⁸. Aber er sieht gleichzeitig das relative Recht von Ritschls Kritikern darin, daß Ritschl «die Anfechtung nicht berücksichtigt», wie er «überhaupt für die theologia crucis keinen Sinn» entwickelt habe⁹. Da dieser Vorwurf Ritschl auch von andern modernen Kritikern, einschließlich v. Loewenich, gemacht wird, gilt es hier scharf zu achten, was gemeint sei.

⁸ Schäfer (A. 3), S. 148.

⁹ Schäfer (A. 3), S. 141, Anm. 58.

Wer Ritschls Darstellung von Luthers *Rechtfertigungslehre* und das damit zusammenhängende Verständnis des Bußsakraments vor Augen hat, das in «Rechtfertigung und Versöhnung», Bd. I auf gedrängten 12 Seiten entworfen wird¹⁰, dem muß die Vorrangigkeit auffallen, die Ritschl Luthers Glaubensbegriff bei Buße und Rechtfertigung einräumt: «Die Umdeutung des Bußsakraments, welche Luther im Lauf des Streits vollzog, besteht in nichts anderem als in den Folgerungen aus seinem Grundsatz von der Rechtfertigung im Glauben, den er als den Kanon handhabte...»¹¹ «Luther betont es in diesem Zusammenhang sehr stark, daß der Glaube an Christus immer justificiert, daß die Sakramente, nach Augustin, wirksam sind, nicht weil sie vollzogen, sondern weil sie geglaubt werden, daß die Reue nicht so notwendig sei wie der Glaube, daß man lieber nicht dies Sakrament begehre, wenn man nicht seines Glaubens gewiß sei, und daß es mißbraucht werde, wenn nicht der Priester den Glauben des Pönitenten feststellen könne.»¹² Gleichzeitig wehrt sich Ritschl gegen die spätere «pietistische wie die vulgär katholische Mißdeutung der contritio als eines absichtlich zu steigernden Gefühls», welches den Glauben und die ihm vorrangige Reue wieder zum nachweisbaren Werk degradiere.

Hier nun setzt auch die moderne protestantische Ritschlkritik ein. Schäfer z. B. stellt dieser Lutherinterpretation den neuentdeckten Luther von «Gesetz und Evangelium» gegenüber, indem er meint: «Nach Luther ist der Mensch nie aus der Spannung von Gesetz und Evangelium entlassen. Das Gesetz im usus theologicus wirkt die Anfechtung als Gottes fremdes Werk und treibt den Menschen immer tiefer in den Hunger nach dem Evangelium. Anfechtung und Trost sind die Mittel, mit denen Gott den Menschen dem von Gott selbst bestimmten Ziel entgegenführt.»¹³ Und während Ritschl in diesem Zusammenhang viel stärker die Gemeinde in den Mittelpunkt gestellt wissen möchte, sieht Schäfer, daß dieses Glaubensverständnis bei Luther «als Einzelverhältnis» zwischen Gott und Mensch gedacht sei: «Die Erfahrung von Anfechtung und Trost macht er (im Gewissen) für sich allein.» Für Ritschl ist diese

¹⁰ Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, I (1882²), S. 153–165.

¹¹ Ritschl (A. 10), S. 159.

¹² Ritschl (A. 10), S. 161.

¹³ Schäfer (A. 3) S. 180.

«Zersplitterung des Verhältnisses von Gott und Mensch in lauter Privatbeziehungen» ebenso undenkbar wie eine gleiche Betonung von Anfechtung und Trost. Nach Schäfer und Timm sind für Ritschl «allein Freude und Trost, nicht aber Gewissensnot und Anfechtung die qualitativen Bestimmungen des Selbstbewußtseins». Die Anfechtung mag wohl als «vorübergehendes... Schwanken der Stimmung begreiflich (sein), hat aber keine theologische Bedeutung».

Auf den ersten Blick nehmen sich diese Unterschiede wie verschiedene Akzentuierungen im Detail aus. Allein in der Konsequenz ergibt sich ein unüberbrückbarer Gegensatz. Zur Verdeutlichung dieser Behauptung noch einige Zitate von Schäfer, der als Schlüssel für Ritschls Auffassung dessen Bundesgedanken ansieht:

«Gott hat es nur mit dem Bund als Ganzem zu tun. Der persönliche Glaube samt allem, was an ihn allein gedacht werden kann, tritt zurück: Die Anfechtung, die Heilsgewißheit, das Erleiden des göttlichen Willens, das Ringen des Bittgebets. Wo Ritschl diesen Lebensäußerungen des Glaubens in der Tradition begegnet, scheidet er sie als unevangelisch aus: Luthers Kreuzestheologie und seine in der Prädestinationsanfechtung wurzelnde Lehre vom verborgnen Gott wird als mittelalterlicher Rest erklärt; die reformatorische Bußlehre samt der zu ihr gehörigen Lehre vom theologischen Gesetzesgebrauch ist nur ein Zugeständnis an das Fassungsvermögen des gemeinen groben Mannes; der Pietismus mit seinem Drängen auf ein unmittelbares Gottesverhältnis ist eine Erneuerung ungesunder und unevangelischer Mystik. Die Frage, wie ein Mensch zum Glauben kommt, kann nicht Stoff der Theologie sein. Das Gewissen hat keine religiöse Funktion. In ihm macht sich vielmehr die Gemeinschaft dem Einzelnen so vernehmlich, daß er seine Berufsaufgabe im Ganzen des sittlichen Organismus wahrnehmen kann.»¹⁴

Theologiegeschichtlich betrachtet, handelt es sich hier um die Wiederaufnahme eines alten Stroms lutherischer Theologie, welche Ritschl schon zu Lebzeiten ähnliche Vorwürfe gemacht hat. So etwa sein Erlanger Widersacher F. H. R. Frank, den Schäfer freilich nur am Rand zitiert. Frank schrieb z. B. in seiner «Geschichte und Kritik der neueren Theologie»¹⁵: «Jenes Sündenbewußtsein, wie es bei Luther und nach ihm in der evangelischen Kirche so durchschlagend war, das Bewußtsein, daß man dem heiligen Gotte nicht nahen könne ohne zuvor eingetretene Sühnung, kennt Ritschl

¹⁴ Schäfer (A. 3), ebd.

¹⁵ F. H. R. Frank, *Geschichte und Kritik der neueren Theologie* (1894¹; 1908⁴ ed. Grützmacher), S. 340.

nicht. Es erscheint ihm pietistisch, das Sündenbewußtsein vorschlagen zu lassen.» Und er schloß: «Nun, dann ist Luther freilich ein rechter Pietist gewesen, und Paulus desgleichen.» Dieselbe Erkenntnis ist gleichzeitig mit Frank dem württembergischen Pfarrer Ludwig Haug gekommen, der dazu die Forderung des Bußkampfes freilich im Anschluß an Ritschl «unreformatorisch» nennt. Zu Luther via Ritschl drückt sich Haug noch deutlicher als jener aus:¹⁶

«Luther fordert zur Gewissensbegründung der Sündenvergebung eine Art kirchliches *Bußverfahren* aus dem Gesetz, während doch das den Sünder *erst recht unsicher* macht. Diese Weise der reformatorischen Rechtfertigungslehre verengt das Problem auf den einzelnen Menschen und lähmt seine direkte Beziehung auf das Leben in der Kirche. Luther läßt eben den Christenstand durch solche Gemüthserschütterungen bedingt sein, wie er sie als Mönch in fehlerhafter Stellung zum Gesetz erfahren hatte. Doch blieb diese Lehre in der evangelischen Kirche unschädlich, so lange der Gedanke Luthers faktische Geltung hatte, daß die Taufe den Gnadenstand und die Sündenvergebung verbürge.» Erst A. H. Francke und die Gothaer Pietisten mit Ausnahme Speners schrieben 1693 mit Berufung auf die Apologie Zerknirschung und Schmerz vor, und die Mystik mit ihrer Forderung nach Bußkampf wird vollends verworfen. «Verleugnet wird damit (nach Haug bei Ritschl) *der reformatorische Grundsatz*, daß die Rechtfertigung in Lösung der sittlichen Aufgaben, in der *Berufsarbeit* erfahren werde.»

Während also Pietismus, Mystik und Luthertum konfessioneller Prägung in der Stellung des im Bußkampf um Gottes Vergebung ringenden Einzelgewissens verharren, öffnete das Lutherbild Ritschls mit seiner Betonung der im Bundesgedanken an alle durch die Gnade vermittelte Rechtfertigung Gottes das Tor für eine fruchtbare Beziehung der Kirche zur Welt, wie sie dann in seiner Lehre vom Reich Gottes weitergeführt wird. Schäfer ist aufgefallen, daß hier auch dem – nach A. v. Harnack – bedeutendsten Schüler Ritschls, *Wilhelm Herrmann*, eine von seinem Meister abweichende Gewichtsverlagerung zugunsten erneuter Betonung des Einzelnen vor der Gemeinschaft unterlaufen sei. Sie wurde diesem schon von dem aufmerksamen Sohn und Biographen A. Ritschls, nämlich von Otto Ritschl, bissig vorgehalten, indem er Herrmann einen sich an Tholuck anlehnenen «liberal gerichteten Diadochen der Theologie

¹⁶ L. Haug, *Darstellung und Beurtheilung der Theologie Ritschls* (1895), S. 67.

der Erweckung nach den Freiheitskriegen» nannte¹⁷. Die weitere Entwicklung ist unschwer nachzuzeichnen: Während A. v. Harnack, E. Troeltsch, J. Kaftan und andere heute weniger bekannte konsequente Schüler auf der durch Ritschl vorgezeichneten Linie eines weltgewandten «Kulturprotestantismus» weiterschritten, über dessen Scheitern zu spotten K. Barth und seinen Schülern – einschließlich Horst Stephan¹⁸ und W. v. Loewenich¹⁹ – seit dem 1. Weltkrieg bis jetzt nicht schwerfiel, konnte sich über Bultmanns Schülerschaft bei W. Herrmann viel eher jene Betonung des Einzelnen und seines ringenden Gewissens sowie der persönliche Glaubenskampf des Reformators als Urbild jedes Glaubensverständnisses wieder in den Vordergrund schieben, was nicht zufällig sowohl von dem Ebelingschüler Schäfer wie dem zwischen Neuprottestantismus und Erlanger Neukonfessionalismus hin- und herpendelnden Loewenich zum Ausdruck gebracht wird.

3.

Die Kritik Ritschls durch die erwähnten Vertreter fußt nicht nur auf dessen angeblicher Verkürzung von Luthers Glaubens- und Bußbegriff, sie hakt viel stärker noch ein bei Ritschls *Gottesbegriff*, der – wie dort so auch hier – Luthers vielfach bezeugten Dualismus zu einem geradlinigen Monismus vereinfacht. (Es würde übrigens nicht schwerfallen, hier jedoch zu weit führen, diesbezüglich weitgehende Übereinstimmungen zwischen Ritschls und Barths Gottes- und Glaubenslehre herauszufinden. Über weite Strecken gleicht sogar kirchen- und dogmengeschichtlich der Kampf Barths gegen die lutherische Front in der Theologie dem Ritschls zu seiner Zeit. Beide Kämpfe standen einander auch wohl kaum in der Heftigkeit nach!)

Der Neutestamentler Ernst Haenchen kritisiert in seinem Aufsatz «Albrecht Ritschl als Systematiker», «daß Ritschl bei seiner Lehre vom ‚Gott für mich‘ eine böse Verwechslung widerfahren ist²⁰.

¹⁷ O. Ritschl, *Albrecht Ritschls Theologie und ihr bisheriges Schicksal* (o. Jz.), S. 60.

¹⁸ Timm (A. 2), S. 84, Anm. 120.

¹⁹ Loewenich (A. 5), S. 91.

²⁰ E. Haenchen, *Albrecht Ritschl als Systematiker: Gesammelte Aufsätze* (1965), S. 416.

Dieses ‚für‘ meint ja zunächst nur ‚in Beziehung zu‘. Aber Ritschl hat es zugleich im Sinn des ‚pro me‘ gefaßt: Als ‚mir zugänglich, freundlich, gnädig‘, wobei freilich Haenchen wiederum die «böse Verwechslung» unterlief, mehr die lexikalische Ambivalenz des lateinischen «pro» als Luthers «Pro-me-Theologie» zum Ausgangspunkt seines Lutherverständnisses zu machen. Luther selbst hat jedenfalls überall, wo er in jungen Jahren die bekannte Redewendung «pro me» verwendet hat, diese im Sinn Ritschls «für mich, mir gnädig» verwandt. Aber freilich, Ritschl geht es tatsächlich – ähnlich wie Barth! – darum, durch dieses pro me die Rede vom zornigen Gott obsolet zu machen. Es ist darum von Frank bis Haenchen an Ritschl am meisten gerügt worden, daß dieser von einem «zornigen Gott» nichts wissen wolle. Haenchen: «Warum warnt Luther davor, über den verborgnen Gott zu grübeln? Weil dieser Deus absconditus nichts für den Menschen ist; Gott will sich dort nicht von uns finden lassen.» Selbstverständlich wird dafür, nicht nur von Haenchen, sondern auch von Schäfer und v. Loewenich v. a. Luthers Schrift «De servo arbitrio» herangezogen, deren Inhalt und Sprache Ritschl als mittelalterlichen «Rest» deklarierte. Schäfer seinerseits zitiert z. B. Luthers Satz daraus und stellt ihn Ritschl entgegen: «Multa fecit deus, quae verbo suo non ostendit nobis, multa quoque vult, quae verbo suo non ostendit sese velle.» Wenn Schäfer bedauernd feststellt, «Luthers Lehre vom Zorn Gottes (sei) Ritschl fremd geblieben»²¹, so ist dies noch zu wenig. Er hat sie ganz bewußt links liegen gelassen und in seine eigene Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung gar nicht erst einziehen lassen.

Welche Errungenschaften der Theologie Luthers hielt Ritschl dagegen für unaufgebbbar, für unreformatorisch? Welche machte er zu Säulen seines eigenen Lehrgebäudes?

Wir verlassen dazu den historischen Bd. I von Rechtfertigung und Versöhnung und werfen einen Blick in Bd. III, der die systematische Entfaltung Ritschls enthält. Ritschl zitiert hier in der Tat, wie Haenchen sagt, «Luther als Kronzeugen»²² für seine eigene Lehre vom «religiösen Werturteil»: «Daß das religiöse Erkennen in Werturteilen verläuft, ist glücklicher Weise von Luther im Großen

²¹ Schäfer (A. 3), S. 83.

²² Haenchen (A. 20), S. 424.

Katechismus in der Erklärung des ersten Gebotes anschaulich gemacht worden. Deus est et vocatur, de cuius bonitate et potentia omnia bona certo tibi pollicearis, et ad quem quibuslibet adversis ac periculis ingruentibus confugias, ut deum habere, nihil aliud sit, quam illi ex toto corde fidere et credere... Haec duo, fides et deus, una copula coniungenda sunt.»²³

Indem Ritschl *diesen* nominalistischen, wie pädagogischen Luther der Katechismen benutzt, einmal dazu, um ihn seinen theologischen Gegnern entgegenzuhalten, zum andern aber um diesen Luther zu verallgemeinern und absolut zu setzen, forderte er das konventionelle Luthertum geradezu heraus. Ritschl meint: «In diesen Sätzen sind mehrere Wahrheiten ausgedrückt, von welchen die Schultheologie vorher und nachher keinen Gebrauch gemacht hat, und wogegen ihre Epigonen sich auch jetzt sträuben. Die Erkenntnis Gottes ist nur dann als religiöse Erkenntnis nachweisbar, wenn Gott in der Beziehung gedacht wird, daß er dem Gläubigen die Stellung in der Welt verbürgt, welche die Hemmungen durch dieselbe überwiegt. Außerhalb dieses Werturteils durch den Glauben findet keine Erkenntnis Gottes statt, welche dieses Inhalts wert wäre. Eine rein theoretische, ‚uninteressierte‘ Erkenntnis Gottes ist also auch nicht als die etwa notwendige Voraussetzung der Glaubenserkenntnis anzustreben.»

Sind mit diesen Anspielungen zunächst wieder Frank, Luthardt und andere Lutheraner der Gegenseite gemeint, die nur den Weg von der Metaphysik aus zur Immanenz Gottes beschreiten und anerkennen konnten, so könnte Ritschl hier ebenfalls wieder mehr als Vater der Bultmann-Schule angesehen werden, deren existentielles Gottesverständnis in der von Kant und Lotze abgeleiteten Lehre Ritschls vom religiösen Werturteil durchaus ein Vorbild hat. Es erscheint zwar bedauerlich, daß Haenchen in seiner klugen Kritik dieser Sätze Ritschls gerade bei deren positivstem Teil einsetzt: nämlich bei deren Ausrichtung auf die «Stellung des Gläubigen in der Welt». Aber in der Folge darf seine Unterscheidung zwischen Luthers Absicht und Ritschls Deutung doch aufgenommen werden: «Luther geht es darum, daß wir Gott seine Gottheit lassen, und das geschieht, indem wir ihn über alle Dinge fürchten, lieben und ver-

²³ A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 (1883²), S. 198.

trauen. Bei Ritschl aber handelt es sich darum, daß der Mensch die Herrschaft über die Welt behält.»²⁴ Das ist zwar etwas übertrieben, besonders wenn Haenchen Ritschl rundweg bestreitet, daß sein «Gottesbegriff damit, daß Gott als der Bürge meiner geistigen Weltbeherrschung gedacht wird», noch irgendwie «religiös gefaßt» sei. Im übrigen ist hier jedoch, reifer als bei Schäfer, auf Gefahren aufmerksam gemacht, die wirklich bestehen. Die Zuwendung des Christen zur Welt hat bei Ritschl so sehr den Primat gegenüber allen andern Zügen der reformatorischen Theologie, daß er hier allzu viel Rückfall in mönchisch-katholische oder pietistische Abwendung von der Welt wittert. Freilich ist dies nur die negative Folge seines Verdiensts, die Schwächen pietistischer Theologie in seiner dreibändigen «Geschichte des Pietismus» wie kein zweiter, nicht nur zu seiner Zeit, bloßgelegt zu haben.

Wenn Ritschl heute noch, etwa von Haenchen, vorgehalten wird, daß er «kein Verständnis für Luthers Aussage über die Tiefe der Erbsünde aufbringen kann. Daß der Mensch so in der Sünde steckt, daß er sich selbst gar nicht richtig beurteilen kann...»²⁵ – was in ähnlicher Weise wiederum K. Barth vorgeworfen wurde –, wenn von gleicher Seite bedauert wird, daß «von Gottes Ungnade bei Ritschl überhaupt keine Rede ist»²⁶, wenn bei Ritschl «zu wenig Erschütterung, zu wenig Spannungscharakter» in seinem «Gottesgedanken und seiner Behandlung der christlichen Weltbezogenheit» wahrgenommen wurde, etwa von Horst Stephan²⁷, wenn Schäfer demgegenüber die Spannung von Gesetz und Evangelium vermißt, aus der «nach Luther der Mensch nie entlassen» sei und sogar der wohlwollende Timm den schwebenden, aber elementaren Reich-Gottes-Begriff aus idealistischen Traditionsströmen «aus den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts» erklärt, an denen «der um die Jahrhundertmitte erfolgende revolutionäre Bruch im wissenschaftlichen wie im politischen Denken keine konstitutive Bedeutung gehabt»²⁸ und somit spurlos vorübergegangen sei, so wird mit alldem direkt oder indirekt an Ritschls Lutherbild gerührt, das jener seiner Zeit als Spiegel vorhielt.

²⁴ Haenchen (A. 20), S. 425.

²⁵ Haenchen (A. 20), S. 431.

²⁶ Haenchen (A. 20), S. 417.

²⁷ H. Stephan, Albrecht Ritschl und die Gegenwart: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 16 (1935), S. 30f.

²⁸ Timm (A. 2), S. 86.

Eine ebenso militante wie kurze Bestätigung des gezeichneten Lutherbildes lieferte Ritschl in seiner «Festrede am vierten Seculartage der Geburt Martin Luthers am 10. November 1883 im Namen der Universität Göttingen», die er als deren Prorektor gehalten hat. Er setzt hier direkt ein mit der abwertenden Ablehnung von Luthers Anfechtungstheologie: «Erwarten Sie aber nicht, daß ich auf diese Anfechtungen eingehe, welche wieder an der Tagesordnung sind, und durch deren sanfte und schleichende Darstellung sich auch schwache Gemüther von Protestanten einnehmen lassen. Als heroischer Charakter hat Luther auch die Fehler gehabt, welche an dieser Charakterart zu haften pflegen; und wenn Leidenschaft, Eigensinn und Unbiegsamkeit in gewissen Fragen an ihm greller hervortreten, so ist es aus seinem früheren Mönchtum zu erklären, daß er in der Erziehung durch den Verkehr mit der Gesellschaft und in dem Erwerb der schuldigen Selbstbeherrschung zu kurz gekommen ist.»²⁹ Wenn man das so liest, erscheint es verwunderlich, daß Ritschls Kritiker sich nicht dieser Stelle gebührend bedienen.

Ritschls Interesse an Luther in dieser Festrede hängt vielmehr wieder daran, daß und wie Luther «den Weg zu der ursprünglichen Welt- und Lebensanschauung des Christentums gewiesen hat». Hier sieht er sogar «die gesunde Grundidee des abendländischen Katholizismus» vorscheinen, der gegenüber er ihm zeitbedingte Bindungen an den «Bildungsstand seiner Zeit» samt Aberglauben nachsieht. In den Mittelpunkt der «religiösen» Reformation Luthers stellt Ritschl «die Vergebung der Sünden», aber im Unterschied zu den Konfessionalisten nicht in Form der Frage: Wie gelange ich zu dieser Vergebung der Sünden? – oder, wie es in lutherischen Handbüchern bis auf den heutigen Tag zu lesen und zu lernen ist: Luther sei v.a. bewegt gewesen von der Frage: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? – sondern in der Form: Was bedeutet dem Christen diese Vergebung der Sünden? Welche Folgen hat sie für ihn?

Die entscheidende Antwort darauf gibt ihm Luther im Kleinen Katechismus: «Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.» Die Vergebung der Sünden nennt Ritschl darum «die fundamentale Ausstattung der christlichen Gemeinde»³⁰, mittels

²⁹ A. Ritschl, Festrede am vierten Seculartage der Geburt Martin Luthers am 10. November 1883 im Namen der Universität Göttingen, S. 6f.

³⁰ Ritschl (A. 29), S. 14.

derer sie zur geistigen Weltbeherrschung frei wird. Dank dieser «religiösen Idee» der christlichen Freiheit nach Luther hat die Christengemeinde den Schlüssel zur Kultur und die «Voraussetzung aller Naturforschung»³¹ in der Hand.

Die zweite Bedingung aller Kultur: «Die Schätzung der Arbeit», gewinnt Ritschl wiederum aus Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen³¹.

Kehren wir zusammenfassend zu unsern eingangs gestellten Fragen zurück, *welchem* Luther nachfolgen sich Ritschl unausgesetzt bemüht, so dürfte die Antwort kurz so lauten: Ritschl übernimmt nicht einfach Lehrstücke der lutherischen Orthodoxie und gibt sie wie seine Gegner apologetisch als lutherisches Erbe aus. Er versucht vielmehr gewisse «weltoffene», «lebensbejahende» Sätze des jüngeren Luther und seiner Katechismen in Anwendung zu bringen, wobei er gewisse andere, dunklere Züge des späteren Luther (Deus absconditus, Anfechtungstheologie, die Lehre vom Zorn Gottes) als unreformatorisch abtut, soweit er sie überhaupt berührt. Sein Verfahren gleicht hierbei demjenigen, das Ritschl zur Deutung der Heiligen Schrift anwendet. Er operiert auch hier von einem selbst festgesetzten «Kanon im Kanon» aus. Dieses Verfahren ist bewußt Programm und dient dem Versuch, Luther seiner eigenen Zeit und seinem eigenen theologischen Programm einer weltzugewandten Christengemeinde dienstbar zu machen. Da diese Absicht Ritschls für die Augen des Neuprottestantismus überzeugend gelungen ist, konnte Adolf v. Harnack Ritschl «den letzten lutherischen Kirchenvater» nennen, ein Urteil, das dessen Vater, der Verfasser eines zweibändigen Werks über «Luthers Theologie», Theodosius Harnack, wohl zuletzt über jenen gefällt hätte! Die Versuche, die beiderseitigen Aporien allerdings dadurch zu heilen, daß man etwa in das bewußt einseitige Lutherbild Ritschls heute die ihm fehlenden Farben nachträglich einzeichnet oder in das ebenso einseitige Lutherbild des konfessionalistischen Luthertums Züge des neuprottestantischen Lutherbilds einzupflanzen trachtet, wie es Schäfer u. a. vorschwebt, erscheinen wenig verheißungsvoll. Allzu viele bis jetzt noch nicht befriedigend gelöste Prämissen müßten dazu zuvor erfüllt sein.

Karl Hammer, Basel

³¹ Ritschl (A. 29), S. 16f.