

Um Luthers Seele

Starke Kräfte in der jungen deutschen Geschichtschreibung beginnen Ernst zu machen mit der lange erhobenen Forderung nach einer Vertiefung unseres historischen Erkennens durch bewußtere Herausstellung des Wesenhaften an Zeiten und Menschen unter Zurückdrängung der Masse von Einzelheiten. Nun liegt aber das Wesen meistens weit hinter den äußern Erscheinungen, zugleich doch wieder durch sie geoffenbart und bedingt, und unsere Geschichtsquellen geben fast nur Kenntnis von den äußern Begebenheiten. Mit neuen Mitteln gilt es also die Quellen zu durchdringen und durch sie zur Tiefe vorzustößen. Diese Mittel werden notwendig stark subjektiver Art sein: Einfühlung, Verstehen, Wiedererleben und schöpferisches Gestalten. Einzelne Werke dieser neuen Geschichtschreibung, z. B. die vielgenannte Biographie Kaiser Friedrichs II. von Kantorowicz, haben durch allzu kühnen Gebrauch dieser Methode oder wenigstens durch Unterlassen einer Darlegung ihrer Berechtigung starken Widerspruch hervorgerufen.

Um so willkommener ist — wenigstens unter diesem Gesichtspunkt — ein jüngst erschienenes Buch von Hermann Wendorf: *Martin Luther, der Aufbau seiner Persönlichkeit*¹, das sich redlich Mühe gibt, eine Methode für eine solche Wesensstudie vorzulegen und diese durch psychologische, philosophische und religionsgeschichtliche Erwägungen zu unterbauen. Der Verfasser tut das mit einem sehr anerkennenswerten Streben nach Verständlichkeit. Gerade durch die methodischen Erwägungen wird sein Buch recht lehrreich und interessant.

Dazu kommt freilich noch der Gegenstand seiner Arbeit: Martin Luther. Es muß ja fesseln, einmal in diese Seele zu schauen, endlich zu erkennen, was sie erfüllte und trieb, wie es zum Durchbruch kam und sich verfestigte. Festzulegen, was das Letzte und Entscheidende in Luthers Wesen ist, und wo Luther demnach charakterologisch einzuordnen ist, das ist die schwere Aufgabe, die der Verfasser sich gestellt hat. Etwas übertreibend, aber doch nicht ganz unrichtig führt Wendorf aus, daß man sich bisher zu einseitig bemüht habe, Luthers Lehre genetisch in die theologische Entwicklung einzufügen, d. h. nachzuweisen, was der Reformator an Gedankengut aus der Vorzeit übernommen hat. Ganz richtig betont er, daß man darüber nicht vergessen dürfe, wie seelische Veranlagung und innere Erlebnisse auf die Gestaltung seiner Anschauungen eingewirkt haben. Diese seelischen Hintergründe gilt es aufzuzeigen. Die katholische Forschung der neueren Zeit hat das nicht verkannt. Aber ihre Formulierungen lehnt Wendorf kurzerhand als einseitige Polemik und Pseudowissenschaft ab — sehr zum Schaden seiner Studien. Es ist auch nicht so, als wenn die protestantische Forschung den inneren Faktoren in der Entwicklung Luthers sich verschlossen hätte. Richtig ist nur, daß Luther bisher noch nicht unter dieser modernen, scharf umrissenen Fragestellung behandelt worden ist. Doch ehe zu einer Kritik dieser neuen Betrachtungsweise und ihrer Ergebnisse geschritten werden soll, möge zunächst eine Inhaltsübersicht über das Buch eingefügt werden.

¹ Leipzig 1930, J. C. Hinrichsche Buchhandlung.

Luther ist eine Persönlichkeit vom religiösen Typ, die ihre Antriebe und Wertmaßstäbe vorzüglich aus dem Verhältnis zu Gott entnimmt; mit dieser Voraussetzung, deren Richtigkeit das Buch nach seinem ganzen Inhalt erweisen soll, beginnt der Verfasser seine Arbeit. Die drei ersten Abschnitte handeln von der genaueren Art der Religiosität des Reformators, die beiden letzten zeigen, wie die religiöse Grundhaltung seiner Seele auf andere Wertgebiete, das soziale und politische, bestimmend übergreift.

Zur Erfassung der religiösen Eigenart Luthers meint Wendorf auf den Zeitpunkt zurückgreifen zu müssen, an dem die große Wende in Luthers Glaubensleben liegt, wo „seine neue spezifische Art des Gotteslebens die Schicht der überlieferten Frömmigkeit durchbricht und ihm zum ersten Male in ihrer Reinheit zum Bewußtsein kommt“. Hier müssen sich Blicke in das Zentrum seiner Seele tun lassen. In Luthers Glossen zum fünften Vers des ersten Psalmes, die dem Jahre 1513 angehören, sieht Wendorf das erste sichere Aufblitzen der neuen Rechtfertigungslehre. Die Psalmworte „Die Sünder werden im Gerichte nicht auferstehen“ werden von dem jungen Wittenberger Doctor biblicus ausschließlich auf das innere Gericht des Menschen über sich selbst vor Gott bezogen, in dem nur der besteht und begnadigt sich erhebt, der „sich seiner ganzen Sündhaftigkeit bewußt wird und den Abstand gegen das Sollen in seiner ganzen Tiefe in sein Bewußtsein aufnimmt“. Damit, so führt Wendorf aus, wird der Vorgang der Rechtfertigung als rein geistiger, im Subjekt ablaufender Prozeß gefaßt und die große Antinomie überwunden, an der das Mittelalter mit seinen Rechtfertigungstheorien sich abplagte: der Gegensatz zwischen dem Drang nach Gott und dem Bewußtsein sündiger Unwürdigkeit, das Gefühl der absoluten Schuldhaftigkeit, ohne jede Beschönigung in seiner ganzen Wucht erlebt, weckt im Menschen Kräfte, die Antinomie zu tragen und über sie hinauszukommen. Luther hat damit eine Tat geleistet, „die ihn weit über alle theologischen Denker des Mittelalters hinaushebt“.

Die Zeilen, in denen Luther im Psalmkommentar diese für seine Theologie grundlegenden Funde aufgezeichnet hat, besitzen aber auch die für die Erkenntnis seines religiösen Seelenlebens erwartete höchste Bedeutung. Es handelt sich bei ihnen nämlich um rein persönliche Notizen, die keineswegs für den Gebrauch in der Vorlesung bestimmt waren. Wir haben in ihnen die Konkretisierung eines religiösen Urerlebnisses in den Tiefen seiner Persönlichkeit vor uns, das an sich unaussprechlich ist, weil in einer ganz andern Sphäre liegend. Aber wir erkennen aus dieser Lösung, die mit grandioser Wucht die tiefste Frage meistert, die gewaltigen Kraftströme seiner religiösen Persönlichkeit, die den Reformator im innersten durchfluten und tragen. Diese religiösen Kräfte der Tiefe, dieses Irrationale ist der Grundzug an Luthers Religiosität.

Worin besteht nun dieses Irrationale? Wendorf versucht zunächst, es gegenüber dem Irrationalen, das er der Mystik unterstellt, abzugrenzen. Mystik ist für ihn Erleben der im Bewußtsein vorhandenen Inhalte nicht als eigener Akte, sondern als Emanationen des Absoluten (mystische Einigung); der Mystiker trennt sich und sein Erleben nicht mehr von der Umwelt und Gott, sondern empfindet alles als Einheit und Ausfluß aus Gott. Luthers religiöses Erleben kennt diese Einigung nicht. Seine Gottesidee, die Vor-

stellung vom unnahbaren Gott, der nie direkt mit dem Menschen verkehrt, schließt solche mystischen Erlebnisse sogar völlig aus. Bei ihm gipfeln die inneren Bewegungen in gesteigerter Kraftempfindung, in religiösem Enthusiasmus.

Nachdem so das Irrationale an Luther von dem der Mystik getrennt ist, bemüht sich Wendorf, es auch positiv genauer zu bestimmen. Dazu gibt es nach ihm einen sichern Weg: man muß den Menschen bei wichtigen Lebensentscheidungen beobachten und aus den Motivationsvorgängen auf die Richtung des religiösen Stromes in den Tiefen der Seele schließen. Bei Luther wählt er für diese Beobachtung die ereignisschweren Jahre von 1517 bis 1521, in die der Thesenanschlag, das Augsburger Verhör, die Verbrennung der Bannbulle, das Auftreten auf dem Reichstag zu Worms hineinfallen, und in denen die Polemik gegen das Papsttum sich rasch bis zu der furchtbaren Anklage auf Antichristentum steigert. Bei all diesen Vorkommnissen glaubt Wendorf nachweisen zu können, daß Luther ohne Voraussicht der Folgen gehandelt habe, durch die Verhältnisse, namentlich durch die Angriffe seiner Gegner getrieben. Er habe keinen festen Plan etwa über die Umgestaltung der Kirche gehabt, sondern sei Schritt für Schritt unter Überwindung von schweren Hemmungen, die seine friedfertige, zur Einsamkeit neigende Natur bot, vorwärtsgestoßen worden. Was ihn aber schließlich immer wieder persönlich bestimmte, dem Gebot der Stunde zu gehorchen und sich mit aller Kraft einzusetzen, war weniger der Wille, die an der Kirche erkannten Schäden zu bessern, als das Gefühl, für die Reinheit der Lehre, wie er sie im geschriebenen Gotteswort zu lesen glaubte, eintreten zu müssen. Dazu hielt er sich als Professor der Bibel für unbedingt verpflichtet. Ein zwingendes Gefühl des Müßsens aus erlebter innerer Notwendigkeit, aus leidenschaftlicher Ergriffenheit von seinem Gott hieß ihn handeln. So tat er eben, was die Lage von ihm forderte, mit dem Bewußtsein, Gottes Werkzeug zu sein. Den Gang der Dinge überließ er der Vorsehung. Das ist die Irrationalität Luthers. Sie bildet, wie der Verfasser immer wieder versichert, den Schlüsselpunkt für das Verständnis seiner Persönlichkeit und seines Werkes.

Den Eindruck dieses Bildes einer vorbehaltlos auf Gott gerichteten Seele sollen die beiden letzten Kapitel des Buches vollenden, die Luther in seinen Beziehungen zu Menschen zu erfassen trachten. In der Einsamkeit der Wartburg wandelt sich der Reformator in neuem Erleben der an ihm vorbeigerauschten gewaltigen Ereignisse aus einem kontemplativen (passiven) und weltflüchtigen Typ zu einem aktiven Menschen und religiösen Führer um. Der Machtwille ergreift ihn. Aber nie wird er darunter zum Politiker. Gerade hier offenbart sich am deutlichsten seine irrationale religiöse Seele. Unter auffälliger Verkenntung sog. politischer Möglichkeiten gibt er seine Weisungen und Ratschläge ganz gradlinig nach dem göttlichen Gesetz, wie er es verstand, und bringt seine Parteigänger, die diesen starren grundsätzlichen Standpunkt nicht immer teilten, durch seine Ideen vom Gehorsam und seine Kreuzestheologie in peinliche Verlegenheiten. In der Beurteilung der politischen Weltlage zeigt Luther sich überdies durch seine aus der Bibel abgeleiteten eschatologischen Vorstellungen stark gebunden. Wendorf schließt sein Buch mit einem bewundernden Blick auf Luthers Persönlichkeit, in deren Mitte beherrschend das Religiös-Irrationale steht; die scheinbaren großen Wider-

sprüche seines Wesens finden hier ihre sinnvolle Einheit. „Aus der Tiefe einer irrationalen Gotteserfahrung kamen die Kraftströme, die Luther erfüllten, seinem Leben die Richtung auf sein Werk und seiner Seele die unerhörte Festigkeit gaben, die seine Durchsetzung möglich machten.“

Der Verfasser glaubt also mit der Aufdeckung des irrationalen Zentrums in Luthers religiöser Persönlichkeit die Formel für das innerste Wesen des Reformators und die letzte Quelle seines Glaubenswechsels und seines leidenschaftlichen Kampfes gegen die alte Kirche gefunden zu haben. Er führt damit einen Begriff in die Lutherforschung ein, der bei manchen neueren Religionsphilosophen eine bedeutsame Rolle spielt und eine höchst einfache Antwort auf sehr schwierige Fragen der religiösen Psychologie bildet. Hatten frühere Beurteiler Luthers Lehren und Wirken auf gottentzündeten Eifer, andere auf Leidenschaftlichkeit und krankhafte Seelenzustände als Letztes zurückzuführen gesucht, so verweist Wendorf jetzt auf die dunkeln Tiefen seiner Seele. Damit wird zugleich die stürmische, widerspruchsvolle Art Luthers in die Sphäre einer modern verstandenen Religiosität emporgehoben und das Außerordentliche, Gotteingegebene, das seine Glaubensgenossen darin fanden, seines übernatürlichen Charakters entkleidet. Von den großen Denkschwierigkeiten, die dieses Irrationale bietet, und die im Falle Luthers noch gesteigert erscheinen, wird noch zu sprechen sein; zunächst soll einmal die Methode, mit der Wendorf zu diesem Irrationalen gelangt, überprüft werden.

Grundvoraussetzung ist, wie wir sahen, daß Luther ein religiöser Typ, ja ein religiöses Genie ist. Das Wesen einer solchen Persönlichkeit ist nach Wendorf am ehesten in der Zeit der Reife zu fassen, wo die genialen Kräfte sich zuerst in schöpferischen Leistungen offenbaren. Wenn auch die entscheidenden Erlebnisse an sich unaussprechbar sind, können sie doch in persönlichen Aufzeichnungen einen Widerhall finden, der ein Nachfühlen ihres Werdens und damit ein Eindringen in die Tiefe der Seele gestattet. Aufzeichnungen von dieser Art sind Luthers Glossen zu Ps. 1, 5. Aus ihnen kann daher der verstehende Historiker das innerste Leben der Seele Luthers abhören.

Es wird weiter unten zu prüfen sein, ob die geforderten Voraussetzungen bei Luthers Ausführungen zu dem Psalmvers wirklich vorliegen; fürs erste sei gefragt, ob der vorgeschlagene methodische Weg gangbar ist. Sind Dokumente aus der Frühzeit schöpferischen Schaffens als Ausgangspunkt für die Erforschung der tiefsten Seelenhaltung wirklich so brauchbar? Der Verfasser dürfte übersehen, daß der geniale Mensch in diesen Jahren in einem Zustand gärenden Lebens und einer übersteigerten Anspannung aller Kräfte sich befindet, was beides den Blick in die Tiefen erschwert und unter Umständen ganz unmöglich macht. Äußerungen von ihm über seine Leistungen sind sodann auch nach einer andern Seite hin unvollständig; auch wenn sie noch so frei von allen entstellenden Bedingtheiten sind, lassen sie nur die in der Richtung der schöpferischen Leistung hin liegenden Seiten des Wesens anklängen. Mit andern Worten: als Ausgangspunkt für die Erfassung der Persönlichkeit reichen auch persönliche Aufzeichnungen aus der Zeit der entscheidenden Jahre nicht aus; dafür muß eine breitere Grundlage gewählt werden, die horizontal und vertikal ausgedehnter ist, die einen längeren Lebensabschnitt umfaßt und wirklich den ganzen Menschen nach allen Seiten hin sehen läßt. Damit kommen wir

zur Hauptschwierigkeit: Wird die erste nachfühlende Erfassung des tieferen Seelenlebens auf wenige Erstlingsaufzeichnungen aufgebaut, so ist nicht die genügende Gewähr vorhanden, daß das subjektive Element hinreichend ausgeschaltet wird. Gar zu leicht legt der deutende Historiker eigene Vorstellungen in solche Aufzeichnungen hinein, die dem Helden seiner Darstellung fremd sind. Auch die Nachprüfung der aus den Aufzeichnungen zuerst erkannten tieferen Seelenkräfte und Erlebnisse an späteren Lebensereignissen gewährt keinen vollen Schutz. Es liegt die Gefahr vor, daß diese nach dem ersten Befund gedeutet werden. Gerade Wendorfs Arbeit dürfte dafür Belege genug bieten, wie sich noch zeigen wird. So sehr man eine in die Tiefen der Seele eindringende Erfassung der Persönlichkeiten wünschen und die Anwendung subjektiver Methoden dafür als notwendig anerkennen mag, der von unserem Verfasser eingeschlagene Weg scheint doch nicht ganz sicher an der gefährlichen Klippe eines allzu starken Subjektivismus vorbeizuführen.

Eine genauere Betrachtung von Luthers Bemerkungen zu Ps. 1, 5 wird zeigen, daß Wendorf tatsächlich viel hinter den Aufzeichnungen des jungen Augustinermönches gefunden hat, was nicht dahinter stehen kann. Wenn sich nachweisen läßt, daß die Hauptsache von Luthers Glosse altes Lehrgut ist, ja sogar von älteren katholischen Exegeten in wesentlich ähnlicher Form zu dem gleichen Psalmvers gesagt worden ist, dann bricht Wendorfs Ausdeutung der Stelle für Luthers Seelenleben zusammen. Es fehlt dann nämlich nicht bloß die eine Voraussetzung, daß es sich hier um ein erstes klares Hervorbrechen seiner neuen Lehre handelt, sondern die ganzen unter diesen Worten herausgefühlten irrationalen Erlebnisse und Strömungen sind nicht vorhanden. Und dieser Beweis läßt sich führen. Dazu wird es aber nötig sein, auf Luthers Bemerkungen zu dem Verse, die oben nur kurz zusammengefaßt waren, ausführlicher einzugehen.

Es handelt sich um zwei oder genauer um drei auf den Vers bezügliche Erläuterungen, die eigentliche Erklärung des Verses im fortlaufenden Kommentar, die Auslegung des Wortes *iudicium* in einem dem Psalmkommentar beigegebenen Verzeichnis der wichtigsten in dem Psalm vorkommenden Wörter und eine erneute Zusammenfassung der über den Vers ausgesprochenen Gedanken ganz am Ende dieses Glossars (in der Weimarer Ausgabe Bd. III, S. 24, 29 und 31). An der erstgenannten Stelle lehnt Luther zunächst die Beziehung der Psalmworte auf das Jüngste Gericht ab und stellt fest, daß sie von der Auferstehung des Sünders bei der Rechtfertigung handeln. Der Grund für die Ablehnung ist klar und wird von Luther auch deutlich hervorgehoben: beim Jüngsten Gericht werden auch die Sünder aufstehen, hier heißt es bestimmt, die Sünder stehen nicht auf im Gericht, also kann hier vom Jüngsten Gericht nicht die Rede sein. Dann legt Luther dar, daß die Rechtfertigung unter verschiedenen Gesichtspunkten als Gericht betrachtet werden kann. Selbst der Anteil Gottes an ihr kann als ein Gericht bezeichnet werden. Er führt aus — wobei ihm wohl die große Scheidung der Guten und Bösen beim Letzten Gericht vor Augen schwebt —, wie Gott im Verlauf der Rechtfertigung die Gerechten von den Sündern aussondert: durch Kreuz und Leid trennt er sie zunächst von der bösen Welt (*iudicium secundum corpus*) und verleiht ihnen dann die Gnade, das Kennzeichen der Erwählung (*iudicium*

secundum animam). Namentlich ist aber die Rechtfertigung ein Gericht, wenn man den Anteil des Menschen erwägt. Der Mensch erlangt die Rechtfertigung nur, wenn er sich selbst richtet. Er muß seine Sünde bekennen und sich des Todes würdig erachten, ja sich Strafe auferlegen. Der Sünder tut das nicht. Statt sich zu verurteilen, entschuldigt er sich. Warum? Er will nicht, er widersteht der Gnade.

Es bedarf keiner langen Ausführung, daß wir hier urkatholische Gedanken vor uns haben und rein nichts von der späteren protestantischen Rechtfertigungslehre: nichts von Prädestination und Unfreiheit, nichts vom Fiduzialglauben und rein passiven Verhalten. Das einzige, was auffallen könnte, ist, daß die Reue wohl zu negativ aufgefaßt ist; es fehlt die Erwähnung der Liebe Gottes. Begründet ist das darin, daß Luther der Gedanke des Gerichtes im Anschluß an das Psalmwort hier vor Augen steht. In den späteren Ausführungen wird auch diese Einseitigkeit ganz richtig ergänzt. Dieser ganze Abschnitt ist so eindeutig katholisch, daß auch Wendorf ihn nicht recht im Sinne eines ersten Aufleuchtens der protestantischen Rechtfertigungslehre auszudeuten wagt. Er verweist dafür auf die folgenden Ausführungen Luthers. Indem er diese von dem Kommentar trennt, verstößt er aber gegen ein Grundgesetz historischer Interpretation, nach dem jeder Text im Zusammenhang des Ganzen erklärt werden soll. Kein vernünftiger Autor wird im selben Kapitel seines Buches zwei sich aufhebende Anschauungen vorlegen. Wir handeln also wissenschaftlich durchaus richtig, wenn wir bei den folgenden Bemerkungen des jugendlichen Wittenberger Gezeiten seiner wenige Seiten vorher gegebenen Erklärung des Psalmverses eingedenk bleiben.

In dem Vokabular zum ersten Psalm redet Luther bei dem Wort *iudicium* nur noch von dem menschlichen Anteil an der Rechtfertigung, der Selbstverurteilung, die der Sünder leisten muß, um der Gnade teilhaft zu werden. Deutlich sagt er auch, warum er das tut: *iudicium* bedeutet *sententia damnationis* = Verurteilung; eine solche ist im eigentlichen Sinn aber nur in den menschlichen Akten der Reue vorhanden. Anders ausgedrückt: der Wortlaut des Psalmes gibt, genau genommen, nur Anlaß, über diese Seite der Rechtfertigung zu reden. Im wesentlichen bietet dann Luther die gleichen Gedanken wie im eigentlichen Kommentar. Eine Vertiefung zeigt sich nach zwei Richtungen hin, indem betont wird, daß die Gesinnung der Selbstverurteilung stets und sofort zum Heile führt — siebenmal täglich wird der Gerechte aufstehen, wenn er siebenmal fällt und bereut — und daß das eigentlich die dauernde Gesinnung unseres Herzens sein soll; denn das ist der „Selbsthaß in dieser Welt“, den der Heiland bei seinen Gläubigen will (Joh. 12, 25). An Beispielen aus der heiligen Geschichte wird dann gezeigt, wie diese Selbstanklage zur Verzeihung führt und umgekehrt die Beschönigungen der Sünder Gott abhalten, ihnen die Gnade der Auferstehung zuzuwenden. In immer neuen Ausführungen werden diese Gedanken wiederholt. Schließlich wird beigelegt, daß auch im Gericht am Jüngsten Tag keine wahre Auferstehung der Sünder stattfindet; denn ihre Seelen verharren im Bösen, wer aber nicht von der Sünde durch Selbstverurteilung aufersteht, wird nicht der körperlichen Verherrlichung teilhaft, und das ist ebenso gut wie nicht auferstehen. Aus dieser letzten Bemerkung ergibt sich, daß Luther auch die Erklärung derjenigen gelten läßt, die

den Vers vom Jüngsten Gericht verstehen. Als Grund, weshalb diese Gesinnung der Selbstanklage zur Rechtfertigung führt, wird beigelegt, daß die Wahrheit herrscht, wo sie vorhanden ist, und daß Christus weilt, wo die Wahrheit ist. Vermutlich denkt Luther dabei an die Gnade Christi, ohne die eine heilswirksame Reuegesinnung gar nicht zustande kommt. Auf jeden Fall ist mit den Worten der Anteil Gottes an der Rechtfertigung wenigstens angedeutet. Der ganze zweite Abschnitt enthält wieder nichts, was nicht katholisch richtig verstanden werden kann, und auch nichts, was für die spätere protestantische Gnadenlehre bezeichnend wäre.

Die dritte Stelle, an der Luther seine Gedanken zu unserem Psalmvers niedergelegt hat, bringt eine neue Erweiterung seiner ursprünglichen Ausführungen über das innere Gericht des Menschen über sich selbst: es darf nicht bei den sündhaften Handlungen stehen bleiben, sondern muß sich auf unser ganzes Tun und Lassen erstrecken. Die eigene Gerechtigkeit muß ganz preisgegeben werden, und erst wenn wir bekennen, daß wir „Nichts, Unheiligkeit, Lüge, Bosheit und Tod sind“, kann Gott bei uns Gestalt gewinnen und mit seinem „Sein, seiner Heiligkeit, Wahrheit, Güte und seinem Leben“ bei uns einziehen. Wir können erst aufstehen, wenn wir gefallen sind; vorher stehen wir schlecht. Wie der Apostel (2 Kor. 11, 30) müssen wir uns unserer Schwächen rühmen. Das soll aber nicht heißen, daß wir sündigen müssen, um gerecht zu werden; denn die Sünde ist, wie Luther beifügt, das größte Übel. Aber wir sollen unsere Sündhaftigkeit bekennen. Die Bösen stehen deshalb nicht auf, weil sie sich nicht ihrer Sünde, sondern ihrer Vollkommenheit rühmen.

Hier scheint Luthers spätere Lehre nach einigen charakteristischen Inhalten wirklich greifbar zu werden, und in der Tat steht er an einem Markstein, wo die Wege sich scheiden können. Die volle Verderbtheit der menschlichen Natur, die Verwerfung aller guten Werke und der in beidem begründete Fiduzialglaube kann von hier aus erreicht werden. Aber noch ist der Wittenberger Professor auf katholischem Boden: die Willensfreiheit, die er so scharf betont hat, schließt seine spätere Auffassung von der gänzlichen Vernichtung der menschlichen Natur aus, und der große Anteil, den er der menschlichen Mitwirkung hier bei der Rechtfertigung gibt, zeigt, daß er von der Verwerfung der Werke und vom Fiduzialglauben noch weit entfernt ist. Will man die Sündhaftigkeit, deren Bekenntnis der Reformator hier so hoch erhebt, richtig erfassen, so darf man nicht übersehen, daß er von Menschen redet, die der Gnade nicht teilhaft sind. Auch Augustinus und nach ihm manche Theologen des Mittelalters sehen in deren Handeln nur Sünde und Lüge. Wir von heute können so nicht mehr reden, nachdem in Jahrhunderte währendem Ringen die Lehre von der Sünde und Begnadigung klarer herausgearbeitet und die Terminologie festgelegt ist. Immerhin gilt auch heute noch, daß die Werke, auch die guten Werke, die der Sünder allein ohne übernatürliche Gnadenhilfe Gottes verrichtet, mangelhaft sind, weil sie der von Gott geforderten übernatürlichen Erhebung entbehren. Aber wenn Luther in diesem Punkte, seinem Lehrer Augustinus folgend, auch zuviel gesagt hat, auf jeden Fall ist er in dieser rückhaltlosen Darlegung menschlicher Sündhaftigkeit nicht originell, und hierauf kommt es in unserem Zusammenhang zunächst an. Die Inbeziehungsetzung von Selbsterniedrigung und Erhebung zu Gott und die Gegenüberstellung

des sich selbst ganz aufgebenden Menschen und des sich dann zu ihm hinabneigenden Gottes sind auch wieder uralte kirchliche Formulierungen. Von Augustin sind sie oft und nachdrücklich ausgesprochen worden¹, und sie durchziehen das ganze mittelalterliche asketische Schrifttum².

Kurz sei noch darauf verwiesen, daß in diesem dritten Abschnitt Luthers Reuevorstellung nicht bloß negativ als Haß und Verabscheuung seiner selbst erscheint, sondern mit einer heißen Sehnsucht nach Gottes Heiligkeit und Güte verbunden ist, also ausdrücklich beide Elemente der richtigen Reue: Abwendung vom Bösen und Hinwendung zu Gott, enthält.

Fassen wir alles zusammen, so dürfte sich ergeben, daß in Luthers Darlegungen zu Ps. 1, 5 wirklich Neues nicht vorkommt und im ganzen die damalige katholische Rechtfertigungslehre in augustinischer Ausprägung auf den Psalmvers bezogen ist.

Beizufügen bleibt noch, daß auch die Verbindung des Psalmverses mit dem innern rechtfertigenden Gericht des Menschen über sich selbst keine Entdeckung Luthers ist. Sie findet sich wiederholt z. B. bei den damals viel gelesenen niederdeutschen Kartäusern Rudolf von Sachsen († 1377) und Dionysius van Rickel († 1471). Der erste gibt in seiner Expositio in Psalterium zwei kurze Erläuterungen unseres Verses. An letzter Stelle erklärt er ganz ähnlich wie Luther den Text vom Jüngsten Gericht, vorher aber heißt es: Die Sünder stehen nicht auf in der ersten Auferstehung vom Tod der Sünde, weil sie hartnäckig sind, und das iudicium discussionis, das innere Gericht der Erschütterung, nicht vornehmen, das in Verurteilung seiner selbst, Erbeben, Anklage und Reue besteht.

Womöglich noch deutlicher sind die wesentlichen Gedanken Luthers bei Dionysius in seinen Commentarii in Psalmos omnes Davidicos ausgesprochen⁴. Auch der Doctor Ecstaticus gibt an zweiter Stelle die Deutung vom Jüngsten Gericht. Wegen des Zusammenhanges zieht er aber die andere Erklärung vom iudicium discretionis vor. Dieses übt der Gerechte und Bußfertige Tag für Tag; er prüft sein Gewissen ernsthaft, und alles Böse, das er an sich findet, „verurteilt, verwirft, verdammt, beweint und rächt er“. Dann führt Dionysius Schriftstellen an, in denen zu solcher Selbstverurteilung gemahnt wird, und schließt mit der Aufforderung, die einst Judith ihren bedrängten Landsleuten gegeben hat, Kreuz und Leid geduldig als Strafe Gottes zu tragen in dem Gedanken, daß es viel geringer ist als das, was wir wegen unserer Sündhaftigkeit verdienen. Hier haben wir also auch die von Luther verlangte bleibende Reuegesinnung und die von ihm betonte stete Möglichkeit, sich durch Akte der Selbstverwerfung von der Sünde zu reinigen.

Nach diesen Ausführungen dürfte es wohl klar sein, daß von einem theologischen Fund Luthers, der ihn weit über die Gottesgelehrten der Vorzeit hinaushebt, hier nicht gut die Rede sein kann. Luther hat zur Aufhebung der großen Antinomie, die den Rechtfertigungslehren des Mittelalters nach Wen-

¹ Zum Beispiel in der ins Brevier aufgenommenen Stelle aus dem Sermo 10 de Verbo Domini.

² Zum Beispiel sehr oft in der Nachfolge Christi; vgl. 3, 8.

³ Ausgabe 1521, fol. 3 v.

⁴ In der neuen Gesamtausgabe Bd. IV (1898), S. 408.

dorf zu Grunde liegt, wenigstens in diesen Glossen zu Ps. 1, 5, keine neuen Wege gewiesen. Der rein intrasubjektive Prozeß der Erhebung von der Sünde, den Wendorf als solchen ansieht, ist, wie die Darstellung wohl gezeigt hat, nicht in diesen Lutherworten zu finden. Sollte er darin gesucht werden, daß Luther hier nirgendwo die Beichte erwähnt, so tun das die beiden Kartäuser auch nicht; und bis jetzt wird in der katholischen Kirche gelehrt, daß der Sünder durch das innere Reuegericht schon vor der Beichte zur Lösung von seiner Schuld gelangen kann. Falls aber diese intrasubjektive Rechtfertigung daraus gefolgert wird, daß Luther im zweiten und dritten Teil seiner Glosse nicht mehr ausdrücklich von Gottes Anteil bei der Auferstehung des Sünders redet, so heißt das die beiden letzten Abschnitte willkürlich aus dem Zusammenhang mit dem ersten und aus der ganzen Theologie Luthers herausreißen. Nicht aus Kräften, die durch rückhaltloses Bekenntnis der Sündhaftigkeit ausgelöst wurden, sondern aus dem Verdienst Christi und der Gnade Gottes hat er hier und zeit lebens seine Hilfe und Rettung von der Sünde gesucht. Mit diesen Feststellungen ergibt sich auch unmittelbar, daß die großen aufrührenden inneren Erlebnisse und das Irrrationale, die Wendorf aus Luthers Ausführungen ableitet, hier jedenfalls nicht entnommen werden können. Zugleich dürfte sich gezeigt haben, mit welcher Vorsicht die subjektiven Mittel zur Erfassung tieferer Seelenvorgänge angewandt werden müssen.

Nachdem so einige der von unserem Verfasser angenommenen Voraussetzungen für seine Lösung des tiefsten Lutherproblems erörtert sind, dürfte es doch noch von Interesse sein, auch die Lösung selbst näher anzusehen. Oben wurde schon angedeutet, daß gegen die heute oft beliebte Lösung dunkler Fragen der religiösen Psychologie durch Annahme eines irrationalen Untergrundes der Seele Schwierigkeiten bestehen, und daß diese Schwierigkeiten im Falle Luthers sich noch steigern. Die Hauptschwierigkeit ist, daß nie recht klar wird, worin dieses Irrrationale eigentlich besteht, wie es gegen die Gefühlskomplexe und das Erleben, die man doch nicht einfachhin als irrational bezeichnen kann, und gegen die Erkenntnisphäre abzugrenzen ist. Es gibt im Seelenleben verwickelte Vorgänge, die nach ihrem Ursprung und ihren Zusammenhängen dem nachprüfenden Urteil sich entziehen; indem man sie in eine unbestimmte Sphäre verweist, werden sie nicht geklärt, sondern man setzt sich leicht der Gefahr aus, das zu verdunkeln, was daran noch erfassbar ist. Die festen Vorstellungen und Begriffe, mit denen wir doch schließlich an das Seelenleben herantreten müssen, beginnen zu schwanken. Nicht mit Unrecht hat man gesagt, daß das Irrrationale statt einer Lösung ein neues Rätsel und statt einer Antwort den Verzicht auf jede Antwort in schwierigen Fragen des Seelenlebens darstellt.

Wendorf hat sich redlich Mühe gegeben, in manchen, leider nicht immer gleichartigen Beschreibungen klar zu machen, was das Irrrationale bei Luther ist. Wiederholt versichert er aber auch, daß es sich dabei um Dinge handle, die begrifflich überhaupt nicht zu fassen sind. Vergleicht man seine Darlegungen, so möchte man bald meinen, daß es sich mehr um Triebe und Gefühle handle, bald wieder scheint es eher ein tiefes Schauen und Erkennen Gottes zu sein, ein Erkennen, das weit abseits von unserem begrifflichen Erkennen liegt. Die verschiedensten Leistungen werden dem Irrrationalen zugeschrieben: es sind

Erlebnisse, aus denen sich Dogmen als Bleibendes niederschlagen, es sind dunkle Seelenströme, die dem Reformator stetig Richtung, Kraft und Schwung für sein praktisches Handeln verleihen. Was aber auch schließlich dieses Irrationale in Luther sein mag, es dürfte mancherlei Schwierigkeiten gerade bei seiner Person bieten. Nur auf einiges sei hingewiesen. Wenn es sich nur um unbestimmbare Gefühle und Triebe außerhalb der Erkenntnisphäre handelt, wie kann daraus ein begrifflich so scharf umrissenes Dogma wie das der lutherischen Rechtfertigung hervorgehen, dessen wörtliche Annahme er mit solcher Zähigkeit verlangte? Wie können solche Gefühle und Triebe einem Manne wie Luther die Richtung auf sein Werk geben, das doch aus einer Summe theologischer Erkenntnisse und ganz eindeutiger Entschlüsse bestand? Hier scheint das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung ganz zu fehlen. Besteht aber das Irrationale bei dem Reformator in tiefen erschütternden Schauborgängen, die Überzeugungen und Antriebe von unbedingter Gültigkeit für sein ganzes Leben schufen, wie ist es dann möglich, daß dieser selbe Mann zeitlebens gegen alle unmittelbaren Gottesoffenbarungen sich nach Wendorfs wiederholter Feststellung schroff ablehnend verhielt? Denn anders als in der Form einer unmittelbaren Offenbarung Gottes an ihn wird man diese Schauerlebnisse, die „mit leidenschaftlicher Ergriffenheit von Gott“ verbunden waren und so unerschütterliche Überzeugungskraft besaßen, doch kaum sich denken können. Vorbegriffliches Erkennen, wie es die neueste beobachtende Geistespsychologie als Vorstufe der begrifflich formulierten Werturteile festgestellt zu haben glaubt, reicht doch sicher nicht aus, um die Überzeugungskraft und Dauervirkung, die den hier vorausgesetzten Erkennenserlebnissen eignen muß, zu erklären. Wendorf bietet nach langer Untersuchung als letzte Umschreibung des Irrationalen an Luther folgendes Bild: ein stürmischer Eifer für sein Werk aus dem Gefühl innern Müßens heraus, verbunden mit einer sorglosen Planlosigkeit im Vertrauen auf Gott, als dessen Werkzeug er sich empfand. Es ist schwer zu verstehen, warum dieser Komplex als irrational bezeichnet wird. Die dabei zu Grunde liegenden Vorstellungen sind begrifflich klar, und die damit verbundenen Gefühle und Triebe können fast alle eindeutig abgeleitet und in die uns bekannten emotionalen Kategorien eingeordnet werden.

Wenn man sich in Luther, wie ihn Wendorf zum Teil ganz gut zeichnet, hinein denkt, in diesen Luther mit seinem langsamen, durch äußere Antriebe bewirkten Hineinwachsen in neue religiöse Überzeugungen, mit seiner Abneigung gegen unmittelbare Gottesoffenbarungen, seinem harten Pochen auf das geschriebene Gotteswort, seiner Zähigkeit beim Festhalten bestimmter, daraus abgeleiteter Wahrheiten, mit dem Fehlen weitreichender Pläne für die Entwicklung seines Werkes und dem einförmig gradlinigen Handeln, mit seiner schlichten Frömmigkeit und Verständnislosigkeit gegenüber andern religiösen Anschauungen und Andachtsformen, dann ergibt sich doch wohl ein etwas anderer Aufbau seiner religiösen Persönlichkeit als der vom Verfasser entworfen. Hier können natürlich zu einer Frage, die äußerst verwickelt liegt, nur mit aller Vorsicht Andeutungen gemacht werden. Jedenfalls scheint dieses alles darauf hinzuweisen, daß Luthers religiöse Ideenwelt nicht sehr umfassend und von lebendigen Strömen getragen, sondern eher nüchtern war und sich in

wenigen fest umschriebenen Begriffen bewegte, die von außen an ihn herangekommen waren und langsam verarbeitet wurden, nicht aber in innerem jähem Aufleuchten entstanden. Mit dieser Art der Erkenntnis verband sich ein starkes emotionales Leben: zäher Wille, viel Gemüt und starke Leidenschaften. Aus diesen Kräften wird Luthers gewaltige Wucht und so manches Widerspruchsvolle seiner Art weithin zu erklären sein. Es ist zweifellos ein Fehler Wendorfs, daß er diese Seite seines Wesens, die in vielen Punkten einfache Lösungen bietet, ganz beiseite gelassen hat. Auch die Frage nach krankhaften Zuständen wird nicht mit dem absprechenden Urteil von „pseudomedizinisch-physiologischen Methoden“ als abgemacht gelten können. Ungelöste Reste werden immer in Menge übrig bleiben; Luther ist eben noch weniger als viele andere Menschen auf eine Formel zu bringen. Solches mag man dann irrationale Gebiete seiner Seele nennen, man soll sich aber bewußt bleiben, daß man damit keine Lösung dieser uns nicht mehr erreichbaren Zusammenhänge und Wirkungen bietet.

Richtig hat Wendorf gesehen, als er Luther von der Mystik trennte. Seine Auffassung der Mystik, die als Begründung für diese Scheidung dient, muß freilich abgelehnt werden. Es ist überhaupt erstaunlich, daß der Verfasser bei dem geringen Tatsachenmaterial und der dürftigen Literaturkenntnis, über die er hier verfügt, sich an die schwierige Frage nach dem Wesen des Mystischen herantwagt. Die von Wendorf angezogenen Vorgänge — sie bilden nur einen Bruchteil aus dem großen Reiche des Mystischen und werden ganz willkürlich als „die“ Mystik angesehen — sind mit dem Ausdruck irrational nicht gut gekennzeichnet, wiewohl er hier begreiflicher ist als in den vorher besprochenen seelischen Erscheinungen; besser würde man von suprarationalen Vorgängen reden. Gerade bei der deutschen Mystik des Mittelalters, die Wendorf fast ausschließlich berücksichtigt, handelte es sich um Verstandeserkenntnisse, die freilich unvergleichlich klarer, tiefer und umfassender waren als die alltägliche verstandesmäßige Erkenntnis religiöser Wahrheiten, und deshalb auch viel stärkeres Mitschwingen der Gefühle hervorriefen; die Ursachen für diesen Unterschied können hier außer acht bleiben. Heute kann es als sicher gelten, daß die klassische deutsche Mystik durchaus auf dem Boden der scholastischen Philosophie und Theologie steht. Der große Streit um Meister Eckhart hat das doch festgelegt. Die Einigung, von der diese mystische Richtung redet, ist keine Aufgabe des Ichs und kein Untertauchen im Absoluten, sondern ein lebhaftes Versenken in die von der Scholastik und der katholischen Theologie überhaupt mit vieler Liebe behandelte Lehre von dem Einwohnen und der Mitwirkung Gottes, die jede Kreatur, vor allem aber die durch die Gnade erhobene Menschenseele erfährt. Dabei unterlaufen den Mystikern bei der manchmal einseitigen Blickrichtung auf diese Wahrheit und beim Überwallen der aus ihr emporquellenden Bewegung übertreibende Formulierungen, und dies um so leichter, wenn sich noch mit solchen Erkenntnissen die in der Unveränderlichkeit Gottes begründete Lehre von der ewigen Dauer dieses göttlichen Wirkens am Geschöpf verbindet. Wenn Eckhart, was bestritten wird, pantheistische Äußerungen getan hat, so kam er dazu auf spekulativem Weg, nicht durch Erlebnisse. Es ist sehr zu bedauern, daß unserem Verfasser die wichtige katholische Literatur über Eckhart entgangen zu

sein scheint; sie hätte ihn wohl manches anders schauen gelehrt. Wenn diese Mystiker oder der hl. Ignatius, den er auch einmal anführt, die Unausprechlichkeit ihrer mystischen Erfahrungen stets betonen, so wollen sie damit gewiß kein dunkles Ahnen und Fühlen im Sinn des Irrationalen, sondern gerade im Gegenteil die Überfülle und Tiefe ihrer Erkenntnis aussprechen.

Daß Wendorf manche der hier bezeichneten Mängel seiner Methode und Auffassung nicht überwunden hat, dürfte zum großen Teil darauf zurückzuführen sein, daß er Luther nicht mit der vollen Sachlichkeit des Historikers gegenübersteht. Er selbst sagt mit der ihm eigenen gewinnenden Klarheit, daß seine Arbeit eine ganz bestimmte weltanschauliche Grundlage habe, daß er aber die darin begründeten Gefahren durch die besondere Art des Buches und durch höchste kritische Besonnenheit zu überwinden hoffe. Das ist ein treffliches Wort. Der Historiker kann eine Weltanschauung haben und hat das Recht, die daraus entnommenen Maßstäbe an Geschehnisse und Persönlichkeiten zu legen. Nur muß er sich bewußt hüten, Persönlichkeiten und Geschehnisse nach dem Wunschbild seiner Weltanschauung zu gestalten. Es braucht hier nicht noch einmal ausgeführt zu werden, daß der Verfasser stets seine Ergebnisse sorgsam vorbereitet, das Material sichtet, seine Verwendung begründet. Daß hierin die Arbeit trotz der gemachten Ausstellungen viel Anregendes und Gutes bietet, dürfte dem Leser klar geworden sein. Nur ist der Verfasser von vornherein mit einem fertigen Lutherbild an seine Wesensstudie über Luther herangetreten. Luther ist ihm nicht bloß der religiöse Typ, er ist der Mann ohne Fehl. Daß bei dem Reformator auch andere Triebe als selbstlose und gottgerichtete mitschwingen könnten, wird von ihm mit einer Handbewegung abgetan. Nur einige Beispiele: Selbst von Nichtkatholiken ist erwogen worden, daß die große Seelennot Luthers auch in Sünden mitbegründet sein könnte; das wird von Wendorf als „tendenziöse Voreingenommenheit“ bezeichnet. Andere Forscher — darunter Kenner des Seelenlebens — fanden Anzeichen für krankhafte Zustände, wir hörten schon, daß Wendorf dies mit den Worten: „Anwendung pseudomedizinisch-physiologischer Methoden“ abfertigt. Bei der Verbrennung der Bannbulle liegt der Gedanke nahe, daß der Wittenberger Professor auch eine Vergeltung für die gerade damals erfolgte Verbrennung seiner Schriften üben wollte. Kurz antwortet unser Verfasser: „Die Annahme derartiger persönlicher Motive hat bei Luther auszuschneiden.“ Hier wird nun wenigstens eine Begründung beigelegt, und zwar eine für Wendorfs Einstellung gegenüber Luther recht bezeichnende: Luther hat sich nie eine Bedeutung beigelegt, sondern sich nur als Gefäß Gottes betrachtet. In derselben Richtung liegt es, wenn der Verfasser Luther zum Ideal des demütigen Mönches macht, der nicht einmal die Priesterweihe begehrt, zu einem gründlichen Kenner der aristotelischen Psychologie oder gar zu einem unvergleichlichen Theologen, dem der große Kardinal Cajetan gerade eben gewachsen war. Er bringt es fertig, die Bemerkung des damals zweiundvierzigjährigen Luther, daß er „aus Begehren seines lieben Vaters“ zur Ehe geschritten sei, als Beweis seines kindlichen Gehorsams zu buchen. Aber geradezu grotesk wird doch diese Einseitigkeit, wenn der ganze furchtbare Kampf gegen Rom mit seinen ungeheuerlichen Anklagen, wenn all die folgenschweren Entschlüsse, die die abendländische Kirche auseinander-

rissen, als Thaten eines harmlosen Mannes, der keinen Kampf suchte, und eines tief religiösen Professors, der nur die göttliche Wahrheit verteidigen wollte, hingestellt werden. Gewiß man soll das religiöse Motiv, das Luther bei diesen Schritten und Schriften nie verlor, nicht außer acht lassen, aber man darf auch nicht verkennen, daß daneben in steigendem Maße ihn auch andere Triebe vorwärtsdrängten. Heute wird es wohl kaum einen aufgeschlossenen Protestanten geben, der nicht tief bedauerliche Menschlichkeiten an Luthers Vorgehen sieht und zugibt, daß die Leidenschaften ihn weiter fortgerissen haben, als nötig und wünschenswert war. Es wäre für Wendorf nicht unnütz, einmal die protestantischen Stimmen in dem Buch: „Luther in ökumenischer Beleuchtung“ nachzulesen, um zu sehen, wie auch Nichtkatholiken Luthers Wesen aus diesem Vorgehen beurteilen.

Wenn man Wendorfs Buch gelesen hat, bedauert man, daß es zu früh geschrieben ist. Zur wirklichen Deutung Luthers gehören drei Dinge: ausgebreitete Kenntnis Luthers und seiner Zeit, ruhige Sachlichkeit und lange Erfahrung und Beobachtung im eigenen und fremden Seelenleben. Das sind alles Dinge, die erst im Laufe vieler Jahre erworben werden. Eine Arbeit über Luthers innerstes Wesen kann daher der Abschluß einer Lebensarbeit, kaum aber ihr Auftakt sein. Ist also Wendorfs Buch in manchem verfehlt, es hat doch seinen Wert nach der methodischen Seite. Und obgleich es auch hier nichts Abschließendes bietet — es regt zum Nachdenken an und wird der Forschung auf diesem dunklen Gebiet manche gute Antriebe und Anregungen geben.

Joseph Grisar S. J.