

Tragfähigkeit im christlichen Raum (12). Die Dialektik von Kirche und Häresie bestimmt weitgehend das geistige Gesicht der europäischen Jahrhunderte. Darum ist uns das Buch auch hier von besonderem Wert, weil in ihm das Werden der Scholastik, das Aufblühen der Mystik, die letzten Ursprünge der kirchlichen Reformen in geistvoller Intuition erfaßt werden.

In lapidaren Sätzen faßt Verf. jeweils das Ergebnis seiner Untersuchungen zusammen. Nach der Darstellung der christologischen Kämpfe in den frühen christlichen Jahrhunderten z. B. heißt es: „Für den Osten hat der historische Christus keine Beweiskraft, für den Westen wird die geschichtliche Tat zum Gottesbeweis“ (23). Über Augustinus weiß er (im Gefolge E. Przywaras) zu sagen: „Seine Katholizität prägte sein Denken und das des nachaugustinischen Europa bis zu Bossuet und Voltaire“ (27), wobei freilich nicht einzusehen ist, warum die Wirkung des hl. Augustinus gerade bei Voltaire enden sollte. Augustinus zum Begründer des abendländischen Mönchtums zu machen, erscheint uns damit eine gewagte Behauptung. Natürlich hat sein Brief 211 weitreichende Wirkung gehabt, aber ihn zum (doch wohl entscheidenden) Vater der westeuropäischen monastischen Spiritualität zu erheben, halten wir für einen Hyperbolismus.

Die einzelnen Kapitel des Buches durchzugehen, sie auf ihr Gewicht zu prüfen, steht dem Rezensenten nicht an. Wenn schon die Abfassung einer solchen Geistesgeschichte eigentlich nur noch ein team-work sein kann, so ist auch ihre Wertung nicht die Sache eines einzelnen. Wir können nur empfehlen, sich aufmerksam mit den Positionen dieses ‚Essay‘ zu befassen. Mit der Klarsichtigkeit eines wohlwollenden Beobachters und zugleich mit der eingängigen Sicht eines leidenschaftlichen Kämpfers verbindet H. eine erstaunliche Kraft der Synthese. Wer immer sich mit anderen einmal an die Darstellung einer Geistesgeschichte des Abendlandes begeben wollte, müßte diesem ersten Entwurf für die Universalität seiner Schau, für die eindringende Schärfe seiner Einzelurteile dankbar sein. Dem 19. Jahrhundert widmet H. nur ein Kapitel (591—660); er verspricht aber die Ausführung aller andgedeuteten Probleme in einem eigenen Buch.

H. Wolter S. J.

Meißinger, K. A. *Der katholische Luther*. gr. 8^o (320 S.) München 1952, Lehnen. 15.80 DM, geb. 19.80 DM.

Meißinger, K. A. *Luther. Die deutsche Tragödie 1521*. kl. 8^o (192 S.) München 1953, Lehnen. 6.80 DM.

Das erste Buch, das nach dem Tode des Verf. erschien, ist nur ein Bruchstück des großen Lutherwerkes, das M. schreiben wollte. Aber es gibt sich auch so schon als Novum in der protestantischen Lutherforschung, ähnlich wie es das Werk von Lortz in der katholischen Forschung war. Denn Forschung will M.s Werk sein trotz seines durch Stil, Lebendigkeit und Gegenwartsnähe gelegentlich stark populären Charakters, wie es ja auch für weitere Kreise bestimmt sein soll. Man durfte wohl von M. ein bedeutendes Lutherwerk erwarten. Jahrzehntlang hat er sich mit den Schriften und der Persönlichkeit des jungen Luther wissenschaftlich beschäftigt (vgl. S. 282 Anm. 66), er kannte die gesamten Quellen und die Literatur und hat sie, soweit möglich, verarbeitet. M. wollte — und es ist wichtig, das vorauszusprechen — unbeschadet seiner protestantischen Einstellung der Wahrheit und dem Frieden unter den Konfessionen dienen. Daß M. als Schriftsteller von Namen den schwierigen Stoff gestalten und in spannender Gliederung vorlegen würde, war ebenfalls zu erwarten. Aber man darf bei der Beurteilung nicht vergessen: Das Buch ist als Diskussions-, oder einfacher gesagt, als Gesprächsgrundlage gedacht. Es ist als solches vor allem durch die Lebendigkeit der Darstellung und die innere Anteilnahme des Verfassers interessant; immer wieder ist man bereit, das Gespräch zu beginnen, zu dem M. anregt und fast zwingt.

Man müßte vieles über dieses Buch sagen, wollte man ihm ganz gerecht werden. Es hat seine Vorzüge, aber auch seine Mängel. Es ist reich an neuen Aspekten, stellt ein ehrliches Bemühen um die Wahrheit dar, zeugt von eindringlichem Studium des Katholizismus zur Zeit Luthers und seiner Fortentwicklung bis heute. Daraus ergibt sich ein ungewöhnlich starkes Bemühen um Objektivität. Ein paar Hinweise mögen das belegen. Man lese etwa die Glossen über die Mängel der Weimarer Lutherausgabe (253—258), die Kritik des früher „an Fetischismus“

erinnernden Lutherkultes (21), das Eingeständnis von Luthers gelegentlich sophistischer Spiegelfechtereie bis zur Fälschung (29, 234 f.) und der Unsicherheit seiner Selbstzeugnisse und Behauptungen, besonders bei der klassischen Stelle über die Entdeckung der Heiligen Schrift (291 f.), und seiner Widersprüche (206). Ferner das Urteil über das „Ärgernis der Ehe Luthers“ (98), die Charakterisierung des Verhältnisses Luthers zur Scholastik (109) und seiner Irrtümer bezüglich Scholastik und Mystik (126). Auch das Urteil über Mathesius gehört hierher (Exkurs). Andererseits das Bemühen um das Verständnis der katholischen Ablaßauffassung (137 ff.), die Zurückweisung des Irrtums, daß die Bibel in der Alten Kirche „unter der Bank gelegen habe“ (43, 81), die Hervorhebung der wirklichen Reformbestrebungen auch schon vor Luther (48).

Aber bei allem Streben nach Objektivität zeigt das Buch doch im allgemeinen Festigkeit, Unverschwommenheit des eigenen Standpunktes des Verf., ja nicht selten apologetisches Temperament in Vertretung des eigenen religiösen Bekenntnisses, das bis zu scharfen Angriffen gegen wirkliches oder vermeintliches Unrecht durchbricht. Man vergleiche etwa die sachlichen, aber scharfen Angriffe gegen das „Lutherzerrbild“ Denifle (92 ff.) und die vielfach rauhe Auseinandersetzung mit Grisar (übrigens erfreulich, daß sie überhaupt einmal kommt), dem gegenüber M. aber doch gerecht bleibt (134). Daß Cochläus eine geradezu feindliche Behandlung erfährt, ist nach dem Buch von Herte über ihn zu verstehen, wobei ich dennoch bezweifle, ob das Urteil gegen ihn überall gerecht ist.

Die Hauptfrage ist für M.: War der vorreformatorische Luther von vornherein so unkatholisch, daß er notwendig mit der Kirche zerfallen mußte? Darauf antwortet er mit Nein „gegen Denifle und viele neuere Katholiken, die nur von dem häßlichen Ton seiner Polemik abgerückt sind, nicht aber von der Substanz seiner Meinung“ (!). Die nächste Frage ist: „Wie kam es dann, daß Luther dennoch mit der Alten Kirche zerfiel? Wie weit war dies höheres Verhängnis, wie weit ... Schuld ...“, wie verteilt sich die Schuld an diesem tragischen Hergang? Hier werden sich Antworten ergeben, die bald für die eine, bald für die andere Partei vielleicht hart zu hören sind.“

Gelegentlich scheint mir M.s Versuch, schwierige Vorgänge im Leben Luthers neu zu erklären, überraschend geglückt, während man in anderen Punkten seine Vorbehalte anmelden oder auch völlig anderer Meinung sein muß. Wertvolle Anregungen liegen wohl u. a. vor allem in folgenden Punkten: Bezüglich der Kinderjahre Luthers wird statt der psychologischen Studien eine Reihe von Einzelheiten über die Familie geboten. Zu erwähnen sind hier auch die Einschränkungen des Einflusses der *Devotio moderna* auf Luther, die Korrekturen zu Scheels eingehenden Studien über den Schulbetrieb zur Zeit Luthers und Luthers eigene Studien, die Anregungen zur Weiterforschung über Luthers wissenschaftliche Ausbildung, das klare Eintreten für Luthers Klosterberuf trotz seiner späteren Behauptung, und dabei die grundsätzliche Anerkennung des Mönchtums als Lebensform (32), die wertvollen Ausführungen über die Bedeutung Melanchthons für die Reformation. M. leugnet alles Krankhafte in Luther (das immerhin doch beachtliche Werk des Psychiaters P. Reiter, der die These Grisars vom ärztlichen Standpunkt zu beweisen sucht, scheint er nicht zu kennen, sonst hätte er sich damit auseinandersetzen müssen). Er nennt Luther aber doch „empfindsamer als normale Kinder“ und spricht von „ungewöhnlicher Sensibilität“.

In manchem wird man anders denken müssen als M. So ist es doch wohl kaum möglich, die bekannte Szene der Unsicherheit Luthers bei der ersten Messe auf die Tage der Vorbereitung zurückzulegen und das Ganze als Mißverständnis des Berichterstatters zu nehmen. Das Urteil über die „logische Erschleichung“ in der Widerlegung Luthers durch Prierias und dessen „Hochmut und Leichtsin“ will mir auch zu scharf erscheinen. Daß Luther wirklich an keiner Stelle unter dem Antichrist die apokalyptische Einzelperson, also praktisch den Papst verstanden habe, sondern nur eine Art von bösem Prinzip, ohne daß das näher bestimmt würde, läßt sich durch Luthers eigene Worte widerlegen. Das sind freilich nur ein paar herausgegriffene Einzelheiten von den mancherlei angreifbaren Behauptungen.

Bedenklicher ist, daß wichtige Tatsachen und vor allem Lehrunterschiede stark verharmlost werden, z. T. in dem Bestreben, über heute nicht mehr interessierende

Kontroverslehren zur Einheit zu kommen. So etwa, wenn gefolgert wird, *weil* uns heute nicht mehr die Fragestellung interessiert, in der Luther und Cajetan bezüglich des Thesaurus Ecclesiae auseinandergingen, sei es unwichtig, zu erfor-schen, ob Luthers Unterscheidung nur sophistisch war. Es geht doch, historisch gesehen, hier um den Bruch mit der Kirche, der als Leichtsinns Luthers auszulegen wäre, wenn er auf sophistisches Denken zurückginge.

Da es unmöglich ist, das ganze Lutherbild M.s. nachzuzeichnen und dazu Stellung zu nehmen, greifen wir einige für uns wichtige Einzelheiten heraus, die Luther als Exegeten und Theologen betreffen (65—127, 223—229). M. will stärker als bisher einen humanistischen Einfluß für die Exegese Luthers herausstellen. Er weist auf den Rückgriff Luthers auf die „reinen Quellen des kirchlichen Altertums“ hin, auf die Benützung des Faber Stapulensis und des Textes des Erasmus. In Luthers Arbeitsweise in den frühen Vorlesungen habe sich „der Übergang aus dem Mittelalter in die Neuzeit vollzogen“. Seine spätere Grundthese von der Eindeutigkeit der Heiligen Schrift habe „viel Wahres“. Die Einseitigkeit seines Biblizismus, woraus folgerichtig die Alleinwichtigkeit der Predigt im Gottesdienste entstand, sei so gut wie unvermeidlich gewesen, nachdem „Luther der Messe das Herzstück ausbrach“, was bei seiner Abendmahlslehre nicht einmal nötig war. Er sei dann gegen das biblische Gewissen der Alten Kirche ungerecht geworden, als man ihn als Ketzer angriff. Freilich hätten seine ersten Richter kein Gefühl dafür gehabt, wen sie aus der Kirche trieben. Es bestehe bei ihm kein Unterschied zwischen Theologie und religiösem Anliegen, er sei von Natur kein Gelehrter, sondern ein Praktiker mit ansehnlicher wissenschaftlicher Ausbildung gewesen. Bedenklich scheint es, wenn M. dann sagt, bei dem Verlangen Luthers nach handgreiflicher Anschaulichkeit sei ihm mancher Irrtum mit unterlaufen, aber darauf komme es weniger an als auf die Tatsache des Verlangens selbst. Als besondere Leistung wird hingestellt, daß Luther die allegorische Schriftauslegung schon bald beseitigt habe.

Die wichtigsten Ausführungen sind die über die vorreformatorische Theologie Luthers, vor allem über den Römerbrief-Kommentar. Man kann da manches nicht ohne große Bedenken lesen. Soll bei der Verurteilung von Luthers Lehre von der Konkupiszenz (223) wirklich das völkerpädagogische Moment ausschlaggebend gewesen sein, daß man nämlich bei der lutherischen Auffassung nichts mehr leisten würde für Gott, während man bei der katholischen Lehre pädagogisch dazu an-gelhalten würde? Und daß das im wesentlichen Weitergabe der Auffassung des Aristoteles von dem sittlich-ästhetischen Ideal der „Mesotes“ gewesen sei? Das Tridentinum hat doch auf theologische Gründe zurückgegriffen, und es ist hier wieder eine Verharmlosung der theologischen Frage der „sola fides“, wenn die theologische Begründung der guten Werke als letztlich nicht wesentlich bezeich-net wird, weil die Predigt Luthers ja positiv gewesen sei bezüglich der guten Werke und in voller Übereinstimmung mit der Dogmatik des Tridentinums (!).

Ein anderes Beispiel ist die Behandlung des Problems Occamismus. Verf. weiß darüber manches Wertvolle zu sagen, aber auch manches Erstaunliche. Der Occamismus wurde, wie M. richtig sagt, auf dem Tridentinum nicht verboten, sondern als für die Auseinandersetzung mit den Neugläubigen weniger vorteilhaft zurück-gestellt. Daher erhofft M. eine fruchtbare Erneuerung der Gedankenaueinandersetzung Thomismus-Occamismus! Der Occamismus sei der Geist der Neuzeit, den man nicht einfach als Verfall bezeichnen könne. Es würde hier jedoch zu weit führen, auf so manche Einseitigkeit und Verharmlosung in der Darstellung der theologischen Problematik eingehen zu wollen.

Auch der Versuch M.s. nachzuweisen, die beiden Hauptlehren Luthers: Prä-destination und Konkupiszenz (bleibende Sündhaftigkeit) im Menschen, seien nicht so unkatholisch gewesen, daß er deswegen mit der kirchlichen Autorität hätte in Konflikt kommen müssen, ist nicht als gelungen zu bezeichnen. Paulus vertrete (Röm 9, 11), da er nicht von den Juden, sondern allgemein rede, eben Luthers Lehre. Hier überwuchern (113 f.) menschliche Erwägungen das Theologische, und M. ist sich wohl bewußt, daß seine Auffassung von katholischer Seite Wider-spruch finden wird. Bezüglich der Lehre von der bleibenden Sündhaftigkeit der Konkupiszenz wird man freilich heute nicht mehr sagen, diese Lehre sei lediglich ein Freipaß für Luthers eigene sittliche Verkommenheit gewesen; aber man wird

eben doch nicht leugnen können, daß diese Lehre eine radikale Lösung für Schwierigkeiten darstellt, mit denen *Luther* nicht fertig wurde. Es ist zwar mit M.s Auffassung eine große Vereinfachung der Lehre gewonnen, aber auf falscher Grundlage. Es handelt sich hier nicht mehr um Schulmeinungen (wie es M. immer wieder vereinfachend sieht), es handelt sich um den Verstoß gegen eine von der Kirche klar vorgelegte Lehre; Luthers Abweichung traf deren Substanz.

M. macht Luther dann irgendwie den Vorwurf, daß die Lehre von der Kirche bei ihm fehle. Daß er nur deswegen nicht von ihr rede, weil sie sich von selbst verstehe, kann man wohl nur für die allererste Zeit wahrhaben. Gewiß sagt Luther, die Kirche habe ihn ausgeschlossen, aber es ist eine Kirche, die er ablehnt.

In einer minutiösen Untersuchung zeigt M., daß die Römerbrief-Vorlesung Luthers den Anfang seines Bruches mit der Scholastik bedeutet, der 1517 bis zum letzten vollzogen sei. Die Mystik habe Luther in erster Linie als Bestätigung für seine neue Ansicht gegen die Scholastik ausspielen wollen. Den katholischen Kritikern sei zuzugeben, daß ein Gegensatz zwischen Scholastik und Mystik im Sinne Luthers nicht bestehe. Luthers Begegnung mit der Mystik dürfe man nicht überschätzen, er habe nur einen sehr schmalen Ausschnitt der Mystik kennengelernt, aber ihre Sprache habe ihn „angesprochen“.

Zum Buche M.s müßte man eigentlich fast von Seite zu Seite Stellung nehmen. Wenn wir zum Schluß unser Urteil zusammenfassen, so wird es lauten müssen: So mancherlei wertvolle Anregung das mit persönlicher Anteilnahme, aus dem Willen zum Frieden und aus reicher Sachkenntnis geschriebene Buch auch gibt, so umstritten wird es in wesentlichen Punkten für beide Konfessionen bleiben. Es ist schade, daß es dem Verfasser nicht mehr vergönnt ist, das Gespräch nunmehr mit seinen Kritikern weiterzuführen.

Das Büchlein „*Luther. Die deutsche Tragödie 1521*“ lag schon 1940 im Manuskript bereit, ist aber noch vom Verf. überarbeitet worden. M. will hier die großen historischen Linien bis zum Schicksalsjahr 1521 ziehen, Luther soll sozusagen als Abschluß einer langen Entwicklung gesehen werden und zugleich in der Tragik seines Versagens — so muß man es im Sinne M.s doch nennen — nach dem Wormser Reichstag. M. holt weit aus, wenn er von Augustinus über Karl den Gr., Cluny und die Normannen bis zu ausführlicheren Schilderungen der Welt des 15. Jahrhunderts voranschreitet. Das muß auf so kurzem Raum stark skizzenhaft wirken, und man kann daher den Eindruck einer zu großen Vereinfachung nicht immer abschütteln. Der Stil ist lebendig, eine Mischung von wissenschaftlicher Darstellung, Plauderei und Bekenntnis. Es finden sich manche wertvolle und anregende Partien, z. B. über die Vorlesungen Luthers (48 ff., 140 ff.), über das Rationale in der Bibelauslegung (134 ff.), über Notwendigkeit der Tradition (136) und manches andere. Vieles reizt aber doch auch zum Widerspruch, und zwar sind es vor allem die mehr theologischen Partien, z. B. über Heilsgewißheit und Werkgerechtigkeit (68 ff.), über allgemeines Priestertum (122 ff.). Vor allem aber: Nach der These des Buches bedeutet 1521 die deutsche Tragödie. Vom Kaiser her gesehen, habe mehr Politik als religiöse Überzeugung mitgewirkt. „Das Wormser Edikt war der Preis, für den ein Schutz- und Trutzbündnis mit dem Papst gegen Frankreich zu haben war. Welche Folgen man dem Edikt geben würde, war eine spätere Sorge. Der Kaiser hatte schon begriffen, daß Deutschland das Land war, wo alles auf die lange Bank geschoben wurde.“ Hier „wurde die deutsche Nation um ihren großen Frühling betrogen.“ Man wird das nicht so sehen können, wenn man die ernste, schriftlich niedergelegte Reaktion des Kaisers auf Luthers Auftreten liest. — Von *Luther* her gesehen, sei 1521 die deutsche Tragödie, weil er seine Stunde nicht begriffen habe, weil er „in Wahrheit in Worms kein Programm hatte“, weil er sich dann verbergen ließ, anstatt sich an die Spitze der Nation zu stellen und „alles neu werden zu lassen“. M. spricht hier von einem „ersten und mächtigsten Unterhaus der europäischen Geschichte“, das man hätte schaffen können, wenn Luther, anstatt sich zu verbergen, die Reichsstände aufgerufen hätte. Das ist doch eine Verkenning der „Möglichkeiten“ Luthers, dem das religiöse Anliegen völlig im Vordergrund stand, und zudem eine Verkenning der Möglichkeiten, die die Situation nach Worms im politischen Raum bot. Auch dieses Büchlein wird, so ehrlich und anregend es in manchem sein mag, umstritten bleiben.

L. Ueding S. J.