

Das Deutsche in Luthers Christentum.

von Erich Vogelsang.

Der Dichter Kolbenheyer hat als Vorspiel je zu seinen drei Parazelsusbänden in Kühner Schau die Begegnung zwischen „Einaug und Bettler“, d. h. zwischen deutschem Geist und Jesus Christus geschildert: der im gläsernen Latein erfrierende und ersterbende Bettlerchristus, teils von dem Modergeruch der Geißler und Asketen, teils von dem Glorienschein der Satttheit und Zufriedenheit erdrückt, wird von der Sturmgewalt des erwachenden deutschen Geistes und Blutes aufgehoben und saugt aus dem Hunger und der Sehnsucht der deutschen Seele neue Kraft. Über dem „lohenden Herzen“ Martin Luthers schließen Einaug-Wodan und Bettler-Christus Frieden. Über die Kraft des Christus „bleibt ein Lehn“, geliehen vom deutschen Wesen. Drum ist zuletzt Christus nicht nur entbehrlich, sondern der deutsche Geist bereitet ihm selbst das Ende, das „Requiem“, das endgültige Grab der Vereisung im Gletscherspalt.

Man hört heute sehr viel von dem „deutschen Luther“ und von „Luther dem deutschen Christen“. Selten aber herrscht Klarheit darüber, was eigentlich darunter verstanden werden soll. Wird nicht oft genug, bewußt oder unbewußt, dabei vorausgesetzt, „daß das Christentum seine dauernden Werte dem germanischen Charakter zu verdanken hat, daß deshalb die germanischen Charakterwerte das Ewige sind, wonach sich alles andere einzustellen hat“¹⁾

Ein schweres Versäumnis der Lutherforschung, wie überhaupt der deutschen Kirchengeschichtsschreibung, beginnt sich hier offenkundig zu rächen. Während stärkste Forscherkräfte in den letzten Menschenaltern eingesetzt wurden, die „Hellenisierung des Christentums“ oder das Verhältnis von Parsismus und Spätjudentum oder von orientalischen Mysterienreligionen und Frühchristentum zu untersuchen, so ist, von ganz geringen Ansätzen abgesehen, für die Fragen der „Eindeutschung des Christentums“, die ja keineswegs mit der deutschen Missionsgeschichte sich erschöpfen, fast nichts geschehen. So sah man am Heliland nur eine deutsche „Form“ und einen durchaus lateinischen „lehrhaften Gedankeninhalt“²⁾;

¹⁾ Alfred Rosenberg, Der Mythos des 20. Jahrhunderts, S. 656.

²⁾ R. Seeberg, Dogmengeschichte 3. Aufl. III, S. 14 A. 2. — R. Seeberg, der neben A. Hauck (Kirchengeschichte Deutschlands) und H. v. Schubert (Gesch. d. christl. Kirche im Frühmittelalter) am ehesten zu nennen wäre unter denen, die wenigstens die Frage nach der „Ger-

warum die „deutsche Mystik“ überhaupt deutsch genannt wurde, ist wissenschaftlich kaum ernstlich gefragt; daß die deutsche geistliche Dichtung ein Herzstück der deutschen Glaubensgeschichte darstellt, ist von der zünftigen Kirchengeschichtsschreibung faktisch noch nicht anerkannt; der „deutsche Luther“ war im Grunde ein unwissenschaftliches Thema, das man entweder in Nebensätzen erledigte oder auch lieber „vollstümlichen“ Schriftschreibern überließ. Man denke allein an die tugendhaften Luthertraktate der Kriegszeit, die dann von H. Grisar (Der deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart, Augsburg 1925) einer 3. T. billigen, aber gerechten, 3. T. überscharfen und gehässigen Kritik unterzogen sind. Es wäre sehr zu wünschen, daß wir heute nicht wieder zu solch „wilhelminischen“ Reden vom „deutschen Luther“ zurückkehren.

I.

Eine ernsthafte und zuverlässige Erfassung des Deutschen in Luthers Christentum ist mit vielfachen Schwierigkeiten belastet, die gesehen werden müssen, will man nicht zu kurz oder auch daneben greifen.

Zunächst ist Luther in dem Maße „Deutscher und Christ zugleich“, daß die Aufgabe einer Analyse des Deutschen, einer Sonderung und Scheidung, fast der Quadratur des Kreises gleicht, d. h. eine fast unlösbare Aufgabe ist. Gerade dann, wenn man die so beliebte und doch ganz unzureichende Methode aufgegeben hat, nach den Worten „deutsch“ und „Deutschland“ in Luthers Schriften zu fahnden, um auf diese Weise „das Deutsche“ an ihm zu finden, gerade dann, wenn man merkt, daß das Deutsche nicht hier und da einmal, sondern als stets und überall Gegenwärtiges mitspricht, gerade dann wird die Aufgabe schier unlösbar. Luther ist stets Luther: dieser einmalige, unvertauschbare, unteilbare Mensch: deutsch geboren und christlich erzogen, aus deutschem Bauern- und Bergmannsblut und zugleich im Kloster zu Hause, ein Gestalter der deutschen Sprache ohne gleichen, der doch bis zum Lebensende vorwiegend lateinisch schrieb und lehrte; ein „Prophet der Deutschen“, der von sich sagte, seinen Deutschen sei er geboren, ihnen

manifizierung des Christentums“ gestellt haben, hat doch weder für das Mittelalter, geschweige denn für Luther eine Antwort gegeben; erst recht seine konstruktive Beschreibung des „Germanischen Geistes“ mit Begriffen wie Personalismus, Idealismus, konservativer Realismus usw. kann heute keinen Schritt weiterhelfen. — Wie ich die ganze Problemstellung sehe, habe ich anzudeuten versucht in: Umbruch des deutschen Glaubens von Ragnarök zu Christus. Tübingen 1954.

müsse er auch dienen, und der doch weit über Deutschland hinaus wirkte, weil er mehr als Deutschland kannte: „In meinem Herzen regiert dieser einzige Artikel: der Glaube an Christus, aus dem, durch den und zu dem all meine theologischen Gedanken Tag und Nacht hin und her fließen.“¹⁾

Wer will hier scheiden oder auch nur unterscheiden, was aus deutschem Blut und was aus Christi Geist entsprungen?

Übersieht man etwa die dreifache Kampfesfront, die Luther in den großen Streitschriften seiner letzten Jahre vermächtnisartig noch einmal bezeichnete: gegen Rom, gegen die Juden und gegen den Türken²⁾, so muß man schon verstehen, daß der heutige völkische Politiker darüber schreibt: „Martin Luther wußte nur zu gut, was er kurz vor seinem Tode schrieb: „Diese drei Worte, frei — christlich — deutsch, sind dem Papst und römischen Hofe nichts denn eitel Gift, Tod, Teufel und Hölle: er kann sie nicht leiden, weder sehen noch hören: da wird kein anderes aus, das ist gewiß (Wider das Papsttum zu Rom, 1545)“³⁾ Es ist auch kein Ruhmestitel der protestantischen Theologie, wenn sie Luthers Judenkampfsschriften als eine große Verlegenheit, wenn nicht gar als einen „Ausfluß der immer trüber und düsterer werdenden Stimmung“ des alternden Luthers empfand, während die Völkischen (nicht erst seit 1933) darin die „Leidenschaft eines rechten Mannes, einer großen Natur“ fanden.⁴⁾ Ähnliches liegt doch wohl vor, wenn Luthers „Heerpredigt wider den Türken“ den Frontsoldaten ins Feld geschickt wurde, damit sie daraus lernten „dem Kriegs- oder Schwertamt zuzusehen mit männlichen Augen“. Oder ist das alles ein nationalpolitischer Mißbrauch Luthers? Hätten sich nicht auch die finnischen Lutheraner bei ihrem Befreiungskampf gegen den Bolschewismus auf Luthers „Heerpredigt“ beziehen dürfen?

Es ist einmal die sehr richtige und sehr kluge Bemerkung gemacht, Luther würde genau so entschieden gegen den Papst gekämpft haben, wenn dieser nicht im welschen Rom, sondern im deutschen Mainz gefessen hätte. Schlußfolgerung:

¹⁾ W. 40 I 337 (Gr. Gal. Komm. 1531 ff.).

²⁾ Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet (1545) W. 54, 206; Von den Juden und ihren Lügen (1542) W. 53, 417; Vermahnung zum Gebet wider den Türken (1541) W. 51, 585 und Verlegung des Alcoran (1542) W. 53, 272.

³⁾ So A. Rosenberg, Mythos S. 622.

⁴⁾ Das Erste sagt Th. Koldé, das Letztere Th. Fritsch; vgl. E. Vogelsang, Luthers Kampf gegen die Juden (1933) S. 5 ff.

also sei das Deutsche an Luther vollkommen belanglos. Jawohl — wenn! Wenn Luther nicht Luther, Rom nicht Rom, Jude nicht Jude, Türke nicht Türke wäre! Als ob es sich hier um austauschbare Zahlen und Begriffe handelte, die man beliebig versetzen oder erweitern oder beschneiden kann. Der wirkliche Luther hat nun einmal 1520 wie 1545 gegenüber Rom nicht nur auf das Wörtlein „christlich“ sondern zugleich auf das Wort „deutsch“ geklopft,¹⁾ hat nicht nur das Antichristliche, sondern zugleich das Antigermanische der römischen Kurie gehaßt. Wozu sonst der ausführliche geschichtliche Nachweis, daß die Deutschen das Kaisertum nicht durch Papstes Gnaden überkommen, wozu sonst der häufige Apell „an seine lieben Deutschen“, an das deutsche Gewissen: „Lasset uns aufwachen, lieben Deutschen, und Gott mehr denn die Menschen fürchten!“²⁾ Oder angesichts des Intrigenspiels des Deutschen Reichstags 1530: „Es solle billig einen jeglichen Deutschen gereuen, daß er deutsch geboren und ein Deutscher heißen soll.“³⁾

In den Türkenkriegschriften ist ja mit Händen zu greifen, daß Luther nicht „unpolitische“, sondern gegebenenfalls höchst „nationalistische“ Schriften schrieb. Er bekämpft da die „christliche“ Kreuzzugsidee — und setzt an die Stelle den Gedanken der nationalen Verteidigung bis zum äußersten: „wenns zu solchem Ernst und Not käme, daß sich wehrte, was sich wehren könnte, Jung und Alt, Mann und Weib, Knecht und Magd, bis daß sie alle erwürget würden... Schreiben doch die Römer selbst von den deutschen Weibern, daß sie vorzeiten ebensowohl als die Männer zu Felde gezogen und gestritten haben.“⁴⁾ Den Türkenkrieg soll der Kaiser, nicht der Papst führen, da es um eine politische, nicht um eine christliche Sache gehe. Was nicht hindert, daß dieser Gehorsam gegen den Kaiser (Luthers Feind!) im christlichen Urteil hier Gehorsam gegen Gott, und der Tod im Türkenkrieg ein „ehrlicher, heiliger Tod“ ist.⁵⁾ Luther mutet seinen Deutschen also zu, daß sie als Christen wider den Türken mit Lied und Gebet streiten als gäbe es kein Schwert und keinen Kaiser, und mutet ihnen zugleich zu, daß sie als rechte Deutsche — ausnahmslos — unter dem Kaiser mit dem Schwert gegen den Türken zu Felde ziehen, als gäbe es kein Gebet. Wir spüren schon hier, wie „unvermischt und unzertrennt“ das

¹⁾ An den christl. Adel (1520) W. 6, 462; Wider das Papsttum (1545) W. 54, 295 ff.

²⁾ W. 6, 415¹³ (1520).

⁴⁾ Heerpredigt wider den Türken, 1529. W. 30 II 180.

³⁾ W. 30 III 285 (1531).

⁵⁾ W. 30 III 285 (1531).

Christliche und Nationaldeutsche bei Luther ineinander liegen. Jede Verwischung der Grenzen, wie jede Zerreißung des Zusammenhangs tut Luther Gewalt an.

Nicht anders ist es in Luthers Kampf gegen Rom und gegen die Juden. Wie die religiöse Deutung von Hes. 29 und Dan. 7, 8 auf den „Mohamed und Türken“ von der rein politischen Betrachtung des Türkenkrieges durchkreuzt wird, ebenso wird das rein religiöse Verständnis des römischen Antichrists (1. Thess. 2, 4) und des jüdischen Schicksals (Matth. 23, 37 f.) durchquert von nationalpolitischen Forderungen: die deutschen Fürsten und Stände sollen den römischen Pfründenschacher wie den jüdischen Wucher durch einschneidende Maßnahmen beseitigen. Da nun Pfründen eine kirchliche und der Wucher eine sozialetische Frage sind, so ist das christliche Urteil von dem politischen wieder „unzertrennt“, obwohl Weltliches und Geistliches Regiment „unvermischt“ bleiben sollen. So liegt beides ineinander.

Das politische, nationale Bewußtsein ist ein Stück von Luthers Deutschtum, aber vielleicht nicht einmal das entscheidende. Wohl muß man stets gegenwärtig haben, daß Luthers Nationalbewußtsein angesichts der mittelalterlichen universalen Kaiser- und Reichsidee und angesichts der päpstlichen Universalkirche, wie überhaupt angesichts des häufigen Mangels an Nationalgefühl in der deutschen Geschichte¹⁾, nichts Selbstverständliches und Althergebrachtes war, daß es auch weit über die theoretischen „Gravamina der deutschen Nation“ und über den poetenhaften Einsatz Huttens hinaus Tat und Gestalt wurde. Und doch ist mit der Hervorhebung von Luthers Nationalbewußtsein noch nichts Entscheidendes gesagt; denn dies findet sich in jedem gesunden und geschichtskräftigen Volk, ist also noch kein das deutsche Wesen besonders auszeichnender Zug.

II.

Die eigentliche Schwierigkeit beginnt erst da, wo wir nicht nach dem Nationalbewußtsein, sondern nach der deutschen Art fragen, die unser Volk von allen anderen unterscheidet, die sich als Bluterbe mitsamt Erziehung und Umwelt von Geschlecht zu Geschlecht forterbt. Wollen wir dies Deutsche in Luthers Christentum erkennen, so müssen wir zuvor darüber einig sein, was deutsche Art

¹⁾ „Mangel an nationalem Instinkt“ hält G. Sundbärg (Det svenska folklynnnet. 1921, S. 27—61) für einen entscheidenden Zug auch des schwedischen Volkscharakters.

ist. Unumwunden muß es zugegeben werden: die deutsche Art — das ist unsere, das ist meine eigene Art. Kein rechter Deutscher kann den deutschen Charakter beschreiben ohne seinen eigenen Charakter zu beschreiben. Diese einfache und doch selten ausgesprochene Tatsache deutet auf ein widerspruchsvolles Untersfangen hin. Die deutsche Art besteht in einer Vielfalt von Stämmen und Erbschichten, vollzieht sich in stetem, wenn auch langsamem Wechsel durch Auslese, Zuwachs, Unterwanderung und Übervölkerung. „Was ist über Rasse alles hin- und hergeredet worden, bis unser Führer uns in Nürnberg und dann wieder am ersten Jahrestag seiner Revolution endgültig und unwiderruflich sagte, daß Rasse eine Summe von völkischen Gegebenheiten, daß sie eine Summe von geschichtlichen Entwicklungen, daß sie der Zusammenklang des Gesunden in unserem Volke ist!“¹⁾ An dieser Vielfalt völkischer Gegebenheiten hat der einzelne — sowohl Luther wie der heutige Lutherforscher — aber nur in geringem Maße teil. Was ist die Folge? Das Bild seines eigenen Deutschtums wird sich weder mit dem Luthers noch mit dem Deutschtum als Gesamtheit decken. Wie soll sich aber nun Arterkenntnis noch als Selbsterkenntnis vollziehen können?

Die Schwierigkeit ist jedenfalls nicht so behoben, daß wir einzelne Merkmale, Veranlagungen und Charaktereigenschaften Luthers — oder auch stillschweigend unsere eigenen — als Maßstab für „das Deutsche“ setzen. Auch nicht so, daß wir die verschiedenen deutschen Stammeseigentümlichkeiten, wie sie sich in Luthers oder in unserem eigenen Urteil darstellen, addieren. Wenn Luther die Westfalen fleißig und regierungstüchtig, die Hessen ritterlich, aber geldgierig, die Schwaben offen, aber auch geschwätzig, die Sachsen (zu denen er sich zählte) ehrlich und wahrhaftig, aber auch spröde und unfreundlich, die Franken feige und die Thüringer verschlagen nannte,²⁾ so wird niemand in der Summe dieser Eigenschaften den spezifisch deutschen Charakter finden wollen. Vielmehr muß es darum gehen, das Bodenständige, Gesunde, Geschichtsmächtige und Führungskräfte des gesamtdeutschen Wesens als eine organische, gewachsene Lebens Ganzheit zu erfassen und zu fragen, inwiefern dieses sich in Luther verkörpert, wie es durch ihn das ganze deutsche Volk seiner Zeit anspricht und welche

¹⁾ Erich Koch, Aufbau im deutschen Osten (1934) S. 16.

²⁾ vgl. S. Bornkamm, Volk und Rasse bei Martin Luther, in „Volk, Staat, Kirche“. Gießen 1933. S. 11 ff.

Bedeutung des Deutsche innerhalb seines Christentums hat. Nicht schon an bestimmten Eigenschaften „an und für sich“ wird die rassische Art eines Mannes deutlich, sondern erst im Zusammenhang mit der völkischen Geschichte und im Zusammenklang mit seiner völkischen Gegenwart.

Fragen wir so nach demjenigen Grundzug in Luthers Charakter, der nicht als eine „Eigenschaft“ neben anderen, sondern als Grundelement seines Wesens, als die alles durchherrschende und die Menschen ergreifende Leidenschaft hervortritt, die er selbst als das menschlich Unterscheidende oft genannt hat und die den Deutschen immer wieder angesprochen, die „Welschen“ aber oft genug abgestoßen hat, so kann kaum ein Zweifel sein, was hier zu nennen ist. Luther war fast maßlos offen im Eingeständnis eigener Fehler; daß er z. B. eigensinnig sei, auch unduldsam, ohne geschliffene Form und ohne die humanistische Eleganz der Rede, ja auch gutmütig-dumm oder auch unbescheiden und grob, das alles gab er offen zu¹⁾; aber daß ihm Offenheit und Ehrlichkeit mangle, daß er jemals hinterhältig, schmeichlerisch, treulos oder unehrlich sei, das hat er niemals zugegeben: „Mag sein, daß ich etwa unbescheiden bin, aber ich bin ehrlich und aufrichtig und meine damit einen Vorzug vor meinen Gegnern zu haben“²⁾. „Ich ziehe es vor offen zu sein und niemanden durch Schmeichelei zu täuschen“³⁾. Ehrlichkeit ist der Schlüssel zu Luthers Wesen. Die schlichte Ehrlichkeit hat es ihm 1505 unmöglich gemacht, sich von dem einmal gegebenen Gelübde, wenn es auch in Todesangst überstürzt — *agone mortis circumvallatus* — getan war, in Rom dispensieren zu lassen. Die einfache Aufrichtigkeit hat ihm in den auf 1509 folgenden Jahren das römische Bußsakrament zerbrochen, indem er die von der scholastischen Theorie behauptete sündlose Reinheit nach der Rückkehr von der Beichte einfach nicht in sich wahrnahm. Die schlichte Treue zu der einmal erkannten Wahrheit hat ihn 1517—1521 Schritt für Schritt weiter gedrängt und hat ihn durch alle noch so fein gesponnenen Netze der Diplomatie und Politik hindurchreißen lassen. Seine oft sture Gradsheit hat ihn mit Erasmus wie mit Zwingli auseinandergebracht. Drum war er kein „Leisetreter“ wie Melancthon, kein Diplomat wie Aleander, kein Mann der

¹⁾ vgl. A. 5011, Luthers Urteile über sich selbst. Ges. Auff. I 381 ff.

²⁾ End. 2, 350¹¹⁶.

³⁾ W. 3, 47³ (1521).

Selbstsuggestion wie Ignatius von Loyola und kein Mystiker der „reinen Innerlichkeit“ wie Meister Eckhard.

Wie Luther selbst dieses beherrschende Grundelement seines Wesens verstanden hat, ist nicht zu bezweifeln: „Uns Deutsche hat keine Tugend so hoch gerühmt und (wie ich gläube) bisher so hoch erhoben und erhalten, als daß man uns für treue, wahrhaftige, beständige Leute gehalten hat, die da haben ein Ja ja, ein Nein nein lassen sein, wie des viel Historien und Bücher Zeugen sind... Wir Deutschen haben noch ein Fünkeln (Gott wollts erhalten und aufblasen) von derselben alten Tugend, nämlich daß wir uns dennoch ein wenig schämen und nicht gern Lügner heißen, nicht dazu lachen, wie die Welschen und Griechen, oder ein Scherz daraus treiben. Und obwohl die welsche und griechische Unart einreißet (Gott erbarmt), so ist dennoch gleichwohl noch das übrig bei uns, daß kein ernster, greulicher Scheltwort jemand reden oder hören kann, denn so er einen Lügner schilt oder gescholten wird. Und mich dünkt, daß kein schädlicher Laster auf Erden sei, denn Lügen und Untreu beweisen, welches alle Gemeinschaft der Menschen zertrennet!“¹⁾

Weil Luther nicht von der Art war, die da „hänget den Mantel nach dem Winde, läßt's entweder gehen, schweiget still, zieht die Pseife ein und will den Fuchs nicht beißen, oder heuchelt, damit man Friede und Gut Gemach haben und ohn Kreuz leben möge“²⁾, weil er nie ein Mensch des Ausweichens oder Heuchelns war, sondern gerade und offen heraus redete, darum rief das Volk beim Erscheinen seiner 95 Thesen, obwohl es den theologischen Inhalt nicht durchschaute: „Ho, ho, er ist da, der es tun wird“, drum mußte der päpstliche Nuntius schon vor Worms 1521 nach Rom berichten: „Neunzehntel von Deutschland schreien „Luther“!“. Das bedeutet ja nicht, daß 90 % des deutschen Volkes, einschließlich der Humanisten, Ritter und Bauern, das tiefste Anliegen von Luthers Theologie erfaßt hätten oder daß sie alle in gleicher Wahrhaftigkeit und Unbeugsamkeit wie er in Worms bestanden hätten, wohl aber erkannte das deutsche Volk hier eine Wesensart und einen Führungswillen, von dem es sich getroffen, ja, beansprucht fühlte, während der spanische Kaiser in stolzer Verachtung sich verschloß: „Der (Luther) wird mich nicht zum Ketzer machen“ und die römischen Diplomaten über diese deutsche „Bestie“ fluchten. Über einen dieser Diplomaten, der ihn in Augsburg 1518 zu einem Schein-

¹⁾ W. 51, 259₇ ff (1534).

²⁾ W. 18, 264₄₂ (1525).

widerruf überreden wollte, schrieb Luther: „Er ist ein Italiener und bleibt ein Italiener.“¹⁾ Als schlichte Wahrhaftigkeit kam ihm also seine deutsche Art hier gegenüber dem Welschen zum Bewußtsein.

Gewiß mit Recht hat man gesagt, daß die subjektive Wahrhaftigkeit ein nur „formaler“ und „idealistischer“ Begriff sei, während das Neue Testament objektiv und inhaltlich bestimmt von Wahrheit (ἀλήθεια) rede. Ganz gewiß hat die deutsche Jugend des Hohen Meißner, als sie ihr ganzes Wollen in die Formel von der „inneren Wahrhaftigkeit“ faßte, haben auch Nibelungen- und Gudrunlied, die beiden großen Zeugen vom Wesen deutscher Treue, nicht vom christlichen, sondern vom deutschen Nomos aus gedacht. Eben daran kann deutlich werden, daß mit der in Luther verkörperten deutschen Ehrlichkeit zunächst noch nichts spezifisch Christliches gegeben ist. Wie tief aber doch schon diese rein „formale“ Wahrhaftigkeit in alle Bezirke des Christlichen hinabreicht, wird sogleich sichtbar, wenn wir einen Glauben denken würden, der unehrlich, eine Liebe, die erheuchelt, einen Besitz, der nicht ehrlich erworben, ein Wort und Versprechen, das nicht wahrhaftig gemeint. Wenn es richtig ist, daß das deutsche natürlich-sittliche Bewußtsein sich am Nachdrücklichsten in dem einen Begriff der Ehre zusammenfaßt,²⁾ so ist es wohl der tiefste Blick in deutsches Wesen, wenn Luther uns die Ehre als unbedingte Ehrlichkeit (Treue, Wahrhaftigkeit, Beständigkeit) verstehen lehrt. Darin liegt eine Zuspitzung des Ehr-Bewußtseins, die Goethes Lehre von der dreifachen Ehr-sucht wohl noch übertrifft.³⁾

Wenn die natürliche Ehre in der Ehrlichkeit vor sich und den anderen, in der Treue zu sich selbst und dem anderen besteht („Unsere Ehre heißt Treue“), so bedeutet die christliche Ehre keine Auflösung, sondern eine unerhörte Verschärfung dessen. Diese Ehre des Christen, d. h. die Frage nach der Ehre, die vor Gott gilt (iustitia coram deo; Röm. 3, 21 ff.) ist das ganz einfache und doch unausschöpfliche Geheimnis der tiefsten Lebensfrage Luthers, die für ihn selbst und für andere überraschend und beunruhigend sich zuerst in seinen Klosteranfechtungen ausspricht: Wie werde ich ganz ehrlich und wahrhaftig, durchsichtig bis auf den Herzensgrund, den Gott allein sieht? Wie kann ich dem An-

¹⁾ End. 1, 240⁴⁶.

²⁾ vgl. W. Baetke, Art und Glaube der Germanen (1934) S. 60 und A. Rosenberg, Mythos S. 153 ff.

³⁾ Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre. 1. Teil, 2. Buch, 1. Kap.

blick Gottes, dem alldurchdringenden Licht des Allgegenwärtigen und Allwissenden standhalten?

Wenn wir die Rechtfertigung, auf die näher einzugehen hier nicht der Ort ist, bei Luther so als Antwort auf die Frage nach der letzten Ehrlichkeit, nach der Ehre, die vor Gott gilt, verstehen, so bedeutet „das Deutsche in Luthers Christentum“ hier also eine offene, durch das Christentum noch verschärfte Lebensfrage, auf die er in Gottes Offenbarung in Jesus Christus Antwort gefunden hat.

III.

Nicht anders steht es mit Luthers Verhältnis zur Natur, ihren Wundern und ihren Ordnungen.

Vergleicht man etwa die „Physik“ des Aristoteles mit Goethes Naturanschauung oder die Landschaftskulissen der italienischen Renaissancemaler mit den Landschaften Cranachs, Dürers und der deutschen „Donaus Schule“ oder die durch Erfahrung gewonnene, ja durch Anschauen erwanderte Naturforschung des deutschen Arztes Theophrastus Paracelsus mit der antiken medizinischen Wissenschaft des Hippokrates, Galenus und Avicenna, so wird deutlich, daß im deutschen Wesen ein besonderes, unmittelbares, liebend verstehendes und ehrfürchtig beobachtendes Verhalten zur Natur angelegt sein muß¹⁾. Man könnte von der Schilderung der Stillung des Sturms beim Helianddichter über die Frühlingslieder Walthers von der Vogelweide und die Naturpoesie des Königsberger Dichterkreises eine Linie bis zu Hamann und Goethe aufweisen, wobei Luther als Durchgangspunkt kaum zu umgehen wäre. Bedenkt man allein, wie Luther die für seine Zeit autoritative aristotelische Physik als „eitle Wörter, da nichts hinter ist“, abgetan hat,²⁾ wie er gleichzeitig Askese und Mönchtum, hierarchischen

¹⁾ Ähnliches gilt wohl für den stammverwandten schwedischen Volkscharakter; vgl. Gustav Sundbärg, *Det svenska folklynnnet* (Stockholm 1921) S. 3 ff. Dort wird u. a. auf das bezeichnende Faktum hingewiesen, daß fast alle schwedischen Familiennamen aus der Natur genommen sind.

²⁾ Anfang 1517 hatte Luther einen (verlorenen und unvollendeten) Kommentar zum 1. Buch der Aristotelischen Physik unter den Händen (End. I S. 85 f.). Wie er ausgefallen wäre, zeigen die philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation 1518. W. 1, 355 oder die Ausführungen der Wartburgpostille (W. 10 I 1, 567₁₂ ff): der Erzmeister aller natürlichen Meister, der jetzt alle hohen Schulen regiert und lehrt an Christus statt, der hoch berühmt Aristoteles,

Kirchenbegriff und mittelalterlichen Staatsbegriff überwunden und die Ehre von Staat, Beruf, Arbeit, Ehre usw. neu begründet hat, so legt sich damit die Frage nahe, ob allein das Evangelium ihm hierfür die Augen gegeben oder ob ihm gerade hierin nicht seine deutsche Art eine entscheidende Hilfe war.

In dem uns bekannten Schrifttum seiner Mönchszeit (1509—1521) lesen wir selten oder nie etwas von unmittelbarer Naturanschauung. Das Bilderbuch und die Wunderwelt der Natur sind ihm, so wie den mittelalterlichen Eregeten, in der 1. und 2. Psalmenvorlesung bis 1521 zumeist nur Anlaß für ein rein begrifflich allegorisches Figurenspiel.¹⁾ Er mußte erst gewaltsam aus der Klosterzelle in die Waldesstille der Wartburg verschlagen werden, damit eine neue unmittelbare Naturanschauung in ihm erwachte. Oder ist es Zufall, daß wir aus der Wartburgzeit die ersten Äußerungen von ihm über die naturhafte Grundlage der Ehe²⁾, die erstmalige Umprägung des Wortes „Beruf“³⁾ und zugleich die ersten von unmittelbarer Anschauung gesättigten Naturschilderungen neben den höchst ironischen Bemerkungen über die dürre Begrifflichkeit der aristotelischen Physik haben? „Wenn die Nacht hin und vergangen und der Tag herbei kommen ist, da sehen wir, daß von der Morgenröt alle Vögel singen, alle Tier sich regen, alle Menschen sich erheben, daß (es) gleich siehet, als werd

der hat gelehret und lehret sie auch noch, daß ein Stein schwer ist und eine Feder leicht, das Wasser sei naß und das Feuer sei trocken . . . daß die Welt sei von Ewigkeit so gewesen und bleibe so und alle Seelen sterben mit dem Leibe . . . (569¹¹) der Apostel nennet die natürlich Aristotelis Kunst unchristlich, eitel e Wörter, da nichts hinter ist, dazu ein Widerspruch gegen Christo. Dagegen stellt Luther „ein feine und recht natürlich Kunst, daher ist kommen alles, was die Ärzte und ihr gleichen von den Kräften der Kräuter, Frucht, Erz, Stein und dergleichen wissen, beschreiben und brauchen . . . und ist ein ehrliche Kunst . . . Aber dieser Kunst gedenkt man jetzt nicht in den hohen Schulen und wissen die Bauern mehr drum denn unser natürlichen Meister (560¹⁷; 563⁶).

¹⁾ Ein Beispiel für viele: die traditionelle Auslegung des 104. Psalms (W. 4, 166 ff): die Berge = die Propheten; die Wasser = die Völker; die Quellen = die heiligen Bücher; in den Tälern = in demütigen Kirchen; da sitzen die Vögel des Himmels = da sitzen die der Kontemplation und Meditation Beflissenen in Ruhe und Muße usw.

²⁾ De votis monasticis. 1521. W. 8, 564 ff; dazu die Wartburgbriefe und Vom ehelichen Leben. 1522, W. 10 II 276¹⁷ Es ist nit ein frei Willkür oder Rat, sondern ein nötig natürlich Ding, daß alles, was ein Mann ist, muß ein Weib haben, und was ein Weib ist, muß ein Mann haben . . . es ist ein eingepflanzte Natur und Art. — Vgl. K. Seeberg im Lutherjahrbuch 1925 S. 92 ff.

³⁾ W. 10 I 1, 306¹⁷; dazu K. Holl, die Geschichte des Wortes Beruf. Ges. Auff. III 217.

die Welt neu und alle Ding lebend, wenn der Tag anbricht und die Morgenröt daherkühret.“¹⁾ Oder wenn er schreibt: „Das Evangelium ist so klar, daß es nit viel Auslegens bedarf, sondern es will nur wohl betrachtet, angesehen und tief zu Herzen genommen sein, gleichwie die Sonne in einem stillen Wasser gar eben (= klar) sich sehen läßet und kräftig wärmet, die im rauschenden, laufenden Wasser nit also gesehen werden mag, auch nit also wärmen kann“²⁾, so liegt dem zweifellos unmittelbare eigene Anschauung zu Grunde: ein Anschauungsvermögen, das wohl weder durch Erziehung noch durch biblische Verkündigung gewonnen werden kann, das allein in seiner „natürlichen“, d. h. in seiner deutschen Art begründet sein muß.

Mönchtum und Papsttum hatten, wie in anderen Dingen, so auch hier seine Augen verdunkelt: Wie der Mönchsgehorsam den „natürlichen“ Gehorsam gegen den Vater³⁾, die mönchische Ehelosigkeit das „natürliche“ Verständnis der Ehe zerbrochen hatte, wie die mönchische Demut seinen „natürlichen“ aufrechten Gang gebeugt und wie das ganze Bettelmönchtum die Ehre der Arbeit verloren hatte, so gewann Luther mit dem Evangelium den Blick für die Ordnungen und Wunder der Natur zurück. „Wir sind jetzt in der Morgenröte des künftigen Lebens, denn wir fangen an wiederum zu erlangen die Erkenntnis der Kreaturen, die wir verloren haben durch Adams Fall. Jetzt sehen wir die Kreaturen gar recht an, mehr denn im Papsttum etwan. Erasmus aber fraget nichts darnach, bekümmert sich wenig, wie die Frucht im Mutterleibe formiret, zugerichtet und gemacht wird; so achtet er auch nicht den Ehestand, wie herrlich er sei. Wir aber beginnen von Gottes Gnaden seine herrlichen Werk und Wunder auch aus den Blümlein zu erkennen, wenn wir bedenken, wie allmächtig und gütig Gott sei.“⁴⁾ „Es fehlet den Leuten nichts, denn daß sie nie keine Kreatur recht angesehen haben. Siehe an ein Korn auf dem Felde und sage mir, wie gehet das zu, daß der Halm aus der Erden wächst aus einem einigen Korn und soviel Körnlein auf der Ähren trägt und einem jeglichen seine Gestalt gibt? Es sind in einem Körnchen viel, viel Wunderwerk, der sie keines wahrnehmen noch achten.“⁵⁾

Wenn Luther also „wieder“ die Schöpfung mit hellen Augen ansieht, wenn

¹⁾ W. 10 I 2, § 17.

²⁾ W. 10 I 2, 62⁵.

³⁾ vgl. die Widmung von De votis an den Vater.

⁴⁾ Weim. T. X. I Nr. 1010.

⁵⁾ W 19, 487²⁵ ff.

er „wieder“ deutsch redet, „wieder“ sein Einbecker Bier trinkt, wenn er „wieder“ deutsche Hausmusik treibt und bei seinen Tischreden sich „wieder“ ein Freundes- und Schülerkreis sammelt, wenn er „wieder“ den Ehestand achtet und „wieder“ den weltlichen Beruf als den berufenen Ort des Gottesdienstes erkennt, so liegt in diesem „Wieder“ offenbar eine „Rückkehr“ zur Schöpfung, d. h. zugleich ein W i e d e r erwachen seiner schöpfungsmäßig deutschen Art. Bis in die leibliche Gebärde hinein ist das an ihm zu beobachten: der alte Luther geht, nach Überwindung der mönchischen selbstgemachten Demut, „wieder“ so aufrecht, daß die Leute fürchteten, er werde noch einmal hintenüber fallen.

„Das Deutsche in Luthers Christentum“ bedeutet hier, daß er aus einer Entfremdung und Verlorenheit zur eigenen Kreatürlichkeit und Natürlichkeit, d. h. zu deutscher Art und Sitte zurückkehrt. Auch diese Rückkehr ist ein Neuanbruch und Durchbruch, gegen Widerstände sich durchsetzend, aus Mißverständnissen sich losringend, nicht traditionell und nicht konventionell, darum umso bewußter und echter und leidenschaftlicher.

Damit schließt sich der Kreis der Wechselwirkung: wenn zunächst die deutsche Ehrlichkeit und Gründlichkeit ihn in evangelisches Fragen und Suchen von einzigartiger Schärfe und Eindringlichkeit führte, so leitete nun umgekehrt das neue Verständnis des Evangeliums ihn zur „natürlichen“ deutschen Art und Sitte zurück. Wer will hier nun Gabe der Geburt und Gabe des Evangeliums, wer will Schöpfung und Heiligung, Deutschtum und Christentum auseinander scheiden?

IV.

Versuche genug sind heute unter uns lebendig, nicht nur deutsche Art und Sittlichkeit, sondern darüber hinaus einen eigentümlich deutschen Gottglauben zu erforschen und zu erneuern. Die „deutsche Mystik“ wird immer wieder als „feinste Verästelung des nordischen Wesens“ als „unsere Religion“, als „nordisch-seelisches Erbgut“ dargestellt¹⁾ und gerade Luthers Vorliebe für Tauler und die „Theologia Deutsch“ als deutsch-mystische Bestimmtheit seines eigenen Wesens bezeichnet.²⁾ Die alte und oft behandelte Frage nach Luthers Verhältnis zur Mystik ist damit in einem neuen Sinne gestellt.

¹⁾ A. Rosenberg, *Mythus* S. 217 ff.

²⁾ Am konsequentesten vertrat schon früher S. M a n d e l (Einleitung zu seiner Tertausgabe der *Theologia deutsch*. 1908; ebenso jetzt wieder: *Deutscher Gottglaube von der deutschen Mystik bis*

Man wird dabei m. E. keinen Schritt weiterkommen, ohne eine doppelte Vorfrage zu stellen:

1. Ist die Mystik eine spezifisch deutsch oder nordisch bestimmte Geisteshaltung? Verstehen wir unter Mystik nicht ein verschwommenes gefühlsmäßiges Etwas, sondern die religionsgeschichtlich eindeutige, wenn auch verschieden ausgeprägte Haltung, die unter Ausschluß der sinnlichen Erfahrung und der tätigen Gestaltung auf dem Wege der „reinen Innerlichkeit“ und methodisch bewußter „Mystagogie“ zur Erfahrung des tragenden Weltgrundes — Gott oder Natur — gelangen will und dabei den kleinen („esoterischen“) Kreis der Eingeweihten von den Uneingeweihten scheidet, so ist sofort deutlich, daß solche Mystik in China und Indien, wie in Kleinasien und Rußland gleicherweise zu finden ist, daß es ebenso eine romanische wie deutsche wie jüdische Mystik (Philo, Spinoza, Buber) gibt. Solche Mystik scheint weniger durch Art und Rasse bestimmt zu sein, bedeutet vielmehr eine Krisen- und Verfallerscheinung in allen Völkern und Rassen: Althellas (Homer) war ganz unmystisch; nach dem Zusammenbruch der althellenischen Welt blühte auf den Trümmern die Blume der neuplatonischen Mystik. Altisrael war ganz unmystisch; erst in der Zerstreuung wurde das Spät- und Neujudentum mystisch. Altgermanien war ganz unmystisch¹); aber nach den großen geschichtlichen Katastrophen um 1500 und 1648 und 1918 wurde die Religion der deutschen „reinen Innerlichkeit“ im Verzicht auf Weltgestaltung und Gemeinschaftsbildung möglich. Dagegen war keiner der großen geschichtsmächtigen Deutschen je Mystiker, von Theoderich d. Gr., Otto d. Gr., Luther, Dürer, Friedrich d. Gr., Kant bis auf Bismarck und Hitler. Die Mystik in ihrer das Abendland bestimmenden Form, als Gott-Naturmystik oder Denk-Seinsmystik, ist ein Erzeugnis des spätantiken „Völkerchaos“, des stoisch-neuplatonisch-areopagitischen

zur Gegenwart. Leipzig 1934) die These, Luther sei nichts anderes als ein Schüler Taulers und der Theologia deutsch gewesen (gegen ihn O. Schell, Taulers Mystik und Luthers reform. Entdeckung. Raftan-Festgabe 1920. S. 298 ff); vgl. A. V. Müller, Luther und Tauler, 1918. — Zuletzt hat Hans Leisegang (Luther als deutscher Christ. Berlin 1934. 142 S.) den Versuch gemacht Luthers Lehre vom Wort, vom Christus in uns und von der Rechtfertigung (neu-)platonisch-mystisch zu deuten und so Luther mit deutscher Mystik und deutschem Idealismus ganz in eine Linie zu rücken. Die Gesichtspunkte die ich im Folgenden geltend mache, übergeht Leisegang.

¹) Ebenso urteilt W. Baetke, Art und Glaube der Germanen (S. 46), „daß der Germane geschichtlich, nicht mystisch dachte“.

Weltbürgertums, nicht aber der deutsch-nordischen Rasse. Schon die Zitate Meister Eckhards aus Dionysius Areopagita, Rabbi Moses Maimonides und Avicenna können das deutlich machen. Mit seinem Nein zu dieser areopagistischen Mystik hat Luther also jedenfalls nichts deutsches abgelehnt, oder ausgeschieden. Umso schwieriger ist die andere Frage:

2. Gibt es eine deutsche Bestimmtheit der „deutschen Mystik“, etwas, was sie von aller anderen Mystik unterscheidet? Das Einfachste und Nächstliegendste ist hier das Schwerwiegendste: die deutsche Sprache. Meister Eckhard hat ja nicht die verwickelte Begrifflichkeit der Hochscholastik und Mystik ins Deutsche nur „übersetzt“, sondern hat das Ganze in deutsches Empfinden umgeschmolzen mit einer Kraft, von der wir heute noch zehren. Von ihm geprägte Worte wie Wirklichkeit und Persönlichkeit, Begriffe wie Gemüt und Anfechtung sind in der Sache wie in der Sprache einzigartig, unübersetzbar deutsch. Und eben die innere Gewalt dieser Sprache hat tief auf Luther eingewirkt, hat eigentlich zum ersten Male sein deutsches Bewußtsein in ihm geweckt. Bis zum Jahre 1516 hatte er mystische Traktate von Dionysius Areopagita, Bernhard, Bonaventura, Gerson u. a. reichlich gelesen, ja, Bonaventuras Mystagogik hatte ihn „schier toll gemacht“; aber die deutsche Mystik war ihm bis dahin unbekannt und das Wörtlein „deutsch“ hören wir bis dahin kein einzigmal in seinem damals schon umfangreichen Schrifttum. Da geschieht es, daß ihm der deutsche Tauler in die Hand kommt und zugleich seine Gegner ihn und solche „unwissenschaftliche“ Erbauungsliteratur mit dem geringschätzigen Urteil „deutsch“ abtun wollen. Da flammt es zum erstenmale in ihm auf: er findet gleichzeitig eine deutsche Schrift ohne Titel und Namen, gibt sie in Druck nennt sie „*Ein deutsch Theologia*“ und schreibt in der Vorrede: „Werden aber vielleicht (etliche) wie vormals sagen, wir seien „deutsch Theologen“, das lassen wir so sein. Ich dank Gott, daß ich in deutscher Zungen meinen Gott also höre und finde, wie ich und sie mit mir bisher nit gefunden haben, weder in lateinischer, griechischer, noch hebräischer Zungen. Gott gebe, daß dieser Büchlein mehr an den Tag kommen, so werden wir finden, daß die deutschen Theologen ohn Zweifel die besten Theologen sein.“¹⁾ Also nicht ein politisches Nationalbewußtsein, wohl aber Erkenntnis der Eigenart der deutschen Sprache und Bewußtsein von der Bedeutung der „Muttersprache“ (dies Wort danken

¹⁾ W. I, 379 7 (1518).

wir Luther) für Verkündigung und Gebet ist durch die deutsche Mystik zuerst in ihm geweckt. Seitdem wurde er deutscher religiöser „Volkschriftsteller“¹⁾ und in der Folge deutscher Bibelübersetzer und Kirchenlieddichter.

Damit hängt das Zweite unmittelbar zusammen: mit der Schaffung einer deutschen Erbauungsliteratur hatte die deutsche Mystik eine deutsche Laienfrömmigkeit als eigenständige Bewegung ermöglicht, nicht für einen kleinen Kreis von Mysten und Esoterikern, sondern für jedermann, unabhängig von der lateinischen Klostertheologie und — das schneidet nun den Nerv des römischen Katholizismus durch — unabhängig auch von kirchlicher Hierarchie und Sakramentsgnade. War die romanische Mystik eine Klosterpflanze und gipfelt noch heute in der Sakramentsmystik, so hat die deutsche Mystik nicht mehr und nicht weniger als das reformatorische „allgemeine Priestertum aller Gläubigen“ angebahnt. Bedenkt man, daß ein wesentlicher Zug der altgermanischen Religion darin liegt, daß jeder Hausvater Priester, daß ein Priesterstand im engeren Sinne unbekannt ist²⁾, daß der nordische „Gode“ weltlicher und geistlicher Führer zugleich ist, daß hingegen gerade Dionysius Areopagita, der mystische Lehrer Meister Eckehards, auf eine Verherrlichung der Hierarchie hinielt³⁾ und daß auch das Urchristentum nicht ohne ein klares Amtsbewußtsein war, so ist wenigstens die Frage (Forschungshypothese) wohl berechtigt, ob in dem „allgemeinen Priestertum“ der deutschen Mystik und der Reformation nicht ein eigentümlich deutsches Frömmigkeitsmoment mitspricht. Vielleicht dürfte sogar der Unterschied von Luthers und Calvins Anschauung vom kirchlichen Amt damit zusammenhängen.

Im übrigen bezeugt Luther selbst, ihm sei „nächst der Biblien und S. Augustino nit vorgekommen ein Buch, daraus er mehr erlernt habe, was Gott, Christus, Mensch und alle Ding seien“ — als die „Theologia Deutsch“⁴⁾. Darin liegt Anerkennung und Begrenzung zugleich. Begrenzung insofern, als Bibel

1) Einen Vergleich mit der mittelalterlichen Erbauungsliteratur gibt H. Dannenbauer, Luther als relig. Volkschriftsteller, Tübingen 1930.

2) Tacitus, Germania c. 10; Caesar, bell. gall. VI 21.

3) vgl. Luthers schneidende Kritik gerade an der „Hierarchia“ des Dionysios: W. 6, 561³⁴ ff (1520).

4) W. 1, 378²¹; ebenso nennt er W. A. Br. 1, 79⁵⁸ ff die „Theologia deutsch“: puram, solidam, antiquae simillimam theologiam . . . et cum Evangelio consonantem.

und Augustin voranstehen, Luther also mindestens nichts in der deutschen Mystik gefunden haben will, was zu Bibel und Augustin in Widerspruch treten müßte. Oft genug hat er erklärt, was es eigentlich an Tauler gewesen ist, das ihn angesprochen und das er dann über alle Scholastik erhob zu einer Zeit, als er gegen den Areopagiten schon die schärfsten Worte fand. Was ihn an der areopagitischen Mystik „schier toll gemacht“ hat, ist die auf der (neu-)platonischen Kosmologie und Ontologie beruhende spekulative Methode, stufenweise zur mystischen Seinseinheit mit Gott zu gelangen. Demgegenüber gilt: „Nicht durch solch Erkennen, Lesen oder Spekulieren wird der Theolog, sondern durch Leben, vielmehr durch Sterben und Gericht: nec mortem nec infernum dilexerunt!“¹⁾ Was Luther zum Unterschied davon in der deutschen Mystik sah, war nun dies, daß hier „durch Leben, nein durch Sterben und Gericht“ sich das Christwerden vollzog.²⁾ „Ein deutsch Theologia“, so sagt er selbst, den Inhalt dieser Schrift im Titel kurz zusammenfassend, „das ist: Ein edles Büchlein vom rechten Verstand, was Adam und Christus sei und wie Adam in uns sterben und Christus erstehen soll.“³⁾

„Wie Adam in uns sterben soll“: das nennt Luther, damit einen Zentralbegriff der deutschen Mystik aufnehmend, die *Anfechtung*. Weder *tentatio*

¹⁾ W. 6, 562₃ mihi in totum displicet, tantum tribui, quisquis fuerit, Dionysio illo, cum ferme nihil in eo sit solidae eruditionis; perniciosissimus est, plus platonis, quam christianis. W. 5, 163₁₇ multi multa de Theologia mystica... fabulantur. (25) passim circumferuntur tum ex Italia tum Germania Commentaria Dionysii super theologiam mysticam, hoc est mera irritabula inflaturae et ostensurae seipsam scientiae; ne quis se Theologum mysticum credat, si haec legerit, intellexerit, docuerit. . . Vivendo, immo moriendo et dammando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando; T R I Ar. 644: speculativa theologia est simpliciter vana. Bonaventuram ea de re legi, aber er hatt mich schier toll gemacht, quod cupiebam sentire unionem Dei cum anima mea (de qua nugatur) unione intellectus et voluntatis. Sunt mere fanatici spiritus. . . Sic mystica theologia Dionysii sunt merissimae nugae: sicut enim Plato nugatur: Omnia sunt non ens et omnia sunt ens, und läßt so hangen, sic illa mystica theologia est: Relinque sensum et intellectum et ascende super ens et non ens. In istis tenebris est ens? Deus est omnia etc.

²⁾ Vgl. Luthers bekannte Ausführungen über die Anfechtung bei Tauler: W. 1, 557₂₅ ff (1518); W. 5, 459₇ (1520); W. 10 I 2, 105₂₇ (1522): „die hohe Anfechtung des Tods und der Hölle, da der Tauler von schreibt“. W. 40 I 520₂ (1531) u. ö.

³⁾ W. 1, 378.

oder tribulatio im Lateinischen noch peirasmos im Griechischen bedeuten annähernd das Gleiche. Anfechtung besagt, daß kein Werden ohne Geburtswehen und daß keine Glaubensgewißheit ohne Überwindung der Verzweiflung. Anfechtung besagt, daß Gott nie als gedachter Gott, sondern nur als verborgen wirkender (anfechtender = angreifender) Gott für uns da ist, daß wir nicht durch Erkennen und Spekulieren, sondern allein durch Leben und Sterben zu ihm gelangen.

Daß in der Beurteilung der „Anfechtung“ Luther und deutsche Mystik übereinkommen und daß darin ein Unterschied zwischen deutscher und nichtdeutscher Mystik gegeben ist, wird kaum zu bezweifeln sein. Schwieriger aber ist die Frage zu beantworten, ob hier nun ein für das deutsche Wesen und Glauben wirklich charakteristisches Moment gegeben ist. Seit dem Eintritt des Deutschtums in die Geschichte, seit den Anfängen einer deutschen Staatenbildung und einer deutschen Literatur, ist ja das Christentum an der Formung des deutschen Charakters beteiligt. Man läuft also bei der Analyse deutscher Eigentümlichkeiten stets Gefahr, christliche statt deutscher Momente zu fassen, wenn man nicht gleichzeitig einerseits die außerdeutsche Christentumsgeschichte und andererseits die außerchristliche (oder wenigstens außerkirchliche) Deutschtumsgeschichte zum Vergleich im Auge behält. So scheint der Anfechtungsgedanke ja zunächst einfach in der biblischen „Kreuzestheologie“ begründet zu sein und das Eine zu sagen, „daß wir durch viel Trübsale müssen in das Reich Gottes eingehen“ (Act. 14, 22; vgl. Luk. 24, 26; 2. Kor. 1, 5 ff. u. ä.). Sieht man aber schärfer zu, vergleicht man einerseits, wie z. B. Abrahams Versuchung bei Isaaks Opferung, Jakobs Kampf am Jabbok, Jesu Versuchungsgeschichte, die Anfechtung des kananäischen Weibes oder der Verlassenheitschrei Jesu am Kreuz einmal von griechischen und lateinischen christlichen Eregeten¹⁾, dann aber von Tauler und Luther oder auch von Hamann und Kierkegaard ausgelegt werden und vergegenwärtigt man sich andererseits, wie in der nichtchristlichen, bzw. nichtkirchlichen deutschen und nordischen Dichtung die Anfechtung als der Kampf um Ehre und Gewissen geschildert wird — man denke an Brunhilds

¹⁾ z. B. für Chrysostomus (in Gen. 22, homil. 47; Ben. Bd. IV 546) bedeutet Abrahams Versuchung: Abprall an seiner bewundernswerten ἀταραξία und ἀρδρεία; für Augustin (Sermo 77; Ben. Bd. V 600) ist das angefochtene Kanaanäische Weib das moralische exemplum humilitatis.

Kampf um ihre Ehre, an Gudruns Prüfung in der Gefangenschaft, an Grettirs, des isländischen Nationalhelden, Verzweiflungsleben in ungerechter Achtung¹⁾, an Parzivals Leidenschaft in Zweifel und Gotteshaß, an Hamlets „Sein oder Nichtsein“, an Ibsens Brand: „Alles oder Nichts“ oder auch an die radikal-kritische Frage Kants — dann wird man vielleicht annäherungsweise das Deutsche innerhalb der christlich bestimmten Anfechtungserfahrung Luthers und der deutschen Mystik bestimmen können: nicht Trübsal nur oder ein Sterben des „äußerlichen Menschen“ (2. Kor. 4, 16 ff.), nicht allein Versuchung zur Sünde und Schwachheit, nicht nur Gehorsamsprobe und Glaubensprüfung ist die Anfechtung, sondern radikale Bedrohtheit, Zerbrecen sämtlicher Lebensstützen, totale Verzweiflung: alles oder nichts, Gott oder Satan, Himmel oder Hölle, mit einem Wort: der Mut, dem letzten „Schicksal“ ins Auge zu sehen.

„Das Schicksal, das im (germanischen) Heldenliede waltet, ist Unheil im tiefsten und letzten Sinne des Wortes.“²⁾ Der nordische Glaube an Ragnarök (Götteruntergang) rechnet wie das Ende des alten Hunnenschlachtliedes („Nie wird das ausgelöscht — Unheil schuf die Norne“) und des Nibelungenliedes („Das ist der Nibelunge Not“) mit einem unversöhnlichen Unheil. So fragt — ins christliche übersetzt — Tauler in letztem Ernst, „ob Du, Gott, mich in dieser grundelosen helfscher pine ewellichen wellest haben; daz lan ich, lieber Herre, alzumale an dinen wolgefallenden willen“ (resignatio ad infernum).³⁾ So fragt Luther in der Prädestinationsanfechtung: „Wer weiß, ob dich Gott auch haben und Christum dir gönnen will?“ „Ich bin Gott, mag ichs nicht machen, wie ich will.“⁴⁾ So haben Staupitz und Luther, wie kein griechischer oder lateinischer christlicher Exeget zuvor, auch Christi Kreuz als seine äußerste Unheilsanfechtung, als „Prädestinationszweifel“ zu deuten gewagt und die eigene Not aus der Gleichförmigkeit mit dieser Kreuzesnot Christi verstanden.⁵⁾ „Dieweil nun unser Herr selbst ist angefochten worden und an der Spitzen

1) „Thule“ Bd. 5.

2) W. Baetke, Art und Glaube der Germanen. S. 66.

3) Tauler, Predigten ed. Vetter S. 45³¹; vgl. Theol. deutsch cap. 11.

4) W. 24, 383⁹ ff (zu Gen. 32).

5) Vgl. E. Wolf, Staupitz und Luther (1927) S. 161 ff.; 203 ff.; E. Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther. 1932.

gestanden und unser Herzog gewesen ist, warum wollen wir uns nicht auch darein geben?“ Also müssen „die Christen ihrem Haupte Christus durch Pein, Tod und Hölle folgen.¹⁾

Ist es zu kühn gesehen, wenn man in Luthers Erwählungsanfechtung wie in der resignatio ad infernum der deutschen Mystik die germanische Schicksalsfrage gegenwärtig sieht? Das Schicksal, das nicht wie die griechische moira „unschuldig — schuldig“ werden läßt und so einen ästhetisch-tragischen Anblick gewährt, das nicht wie das römische fatum lähmt, sondern das germanische Schicksal, das die Asen zum letzten Ragnarök-Kampf bestimmt, das Hagen, als ihm der Untergang der Burgunder geweissagt wird, die Fähre, d. h. jeden Gedanken an Rückkehr, zerschlagen läßt, das also nicht zum Fatalisten, sondern „zum Manne schmiedet“ (Goethe, Prometheus), dies Schicksal fordert, auch wenn es blind, sinnlos und unbegreiflich ist, doch eine mutig-entschlossene, kämpferisch-tätige Haltung. Da wo dieses Schicksal seine Blindheit, Unpersönlichkeit und Sinnlosigkeit verliert und in Jesus Christus ein redendes Gesicht und ein zielhaft wirkender Wille wird, da ist wohl die tiefste Frage des vorchristlichen deutschen Glaubens enträtselt: so im Glauben an den „Allwaltenden“ im Heliand, im Prädestinationsglauben Mönch Gottschalks, des Sachsen, in der Anfechtungserfahrung der deutschen Mystik, in dem „verborgenen Gott“ Luthers, abgeschwächt in Leibniz' Theodizee und in der Ode Friedrichs d. Gr. „Zur Verteidigung der Güte Gottes“ („Just wenn auch deine Hand zerbricht / Muß ich als gnädig sie erkennen“), christlich bewußt in Bismarcks Bekehrung infolge eines nicht erhörten Gebetes, atheistisch verkappt noch in Nietzsche's amor fati, politisch-geschichtlich aber zuletzt erfahren und ausgesprochen in dem Dichterwort: „Wir mußten den Krieg verlieren, um die Nation zu gewinnen.“

„Das Deutsche in Luthers Christentum“ ist auch hier eine offene Frage der deutschen Existenz, auf die er in der Anfechtung die allein in Jesus Christus offenbare Antwort des „verborgenen Gottes“ gefunden und unserm Volke — so hoffen wir — unverlierbar geschenkt hat.²⁾

¹⁾ W. 9, 588₁₉ (1521: zu Math. 4); W. 1, 258₁₈ (Th. 94:1517).

²⁾ Mit obigen Ausführungen soll nicht irgendwie Abschließendes oder Umfassendes schon über „Das Deutsche in Luthers Christentum“ gesagt sein; nur einige Längsschnitte, Versuchschnitte, Fragen, Forschungshypothesen sollen damit gegeben sein. Es ist meine Überzeugung, daß wohl eine ganze Forschergeneration noch vergehen mag, bis die noch kaum in Angriff genommenen Fragen der Geschichte des deutschen Glaubens zureichend beantwortet werden können.