

im Archiv f. Ref.gesch. Bd. 35 veröffentlichten Originaltexte Buzers geboten wird; da viele minder gewichtige Briefstellen im Texte wiedergegeben werden, wäre auch hier die Aufnahme in den Text selbst das Gewiesene gewesen; S. 111 Anm. 8: Pareus nicht Parcus; S. 166 Anm. 2 ist auf S. 150 nicht 50 zu verweisen; S. 299 Anm. 2: Otten statt Otten. Schließlich noch ein Wunsch für eine etwaige Neuauflage: Da Bizer sowohl Melanchthon wie Calvin nach dem CR anführt, wäre es erwünscht, die Calvinstellen entweder nach der fortlaufenden Bezifferung der CR-Bände anzuführen, CR XXIX ff., oder aber ein Calv. op. hinzuzusetzen: CR Calv. op. I ff. So ist es, vor allem, wo es sich um das Verhältnis Calvin-Melanchthon handelt, nicht immer sogleich deutlich, welcher Band nun eigentlich gemeint ist.

Bücherschau

Neue katholische Reformationsforschung

Lorzh, Joseph: Die Reformation in Deutschland. I: Voraussetzungen, Ausbruch, erste Entscheidung. 1939. XV, 436 Seiten. — II: Ausbau der Fronten, Unionsversuche. Ergebnis, 1940. IV, 332 Seiten. Freiburg i. B., Herder u. Co., G. m. b. H. Preis gebunden 25 RM.

Der Hauptindruck, den jeder Leser, welcher Richtung er auch angehören mag, aus Lorzh' Werke gewinnt, ist, daß es die bisherige katholische Forschung weit hinter sich läßt: in dem ernsthaften Bemühen um ein besseres Verständnis, in dem Streben nach Sachlichkeit und nach Wahrheit (II 294), nicht zuletzt in dem auf Versöhnlichkeit gestimmten Ton. Noch nie hat sich ein Katholik und noch dazu ein integraler katholischer Theologe und ein Priester über Luther und die Reformation so frei von gehässiger Tendenz und von dem hochmütigen Geiste der Gegenreformation (I S. IX) geäußert. Noch nirgends ist die schwere Schuld der Alten Kirche vor und während der Reformation so schonungslos aufgedeckt worden. Deshalb mußte der Verfasser von seinen berühmten katholischen Vorgängern vernehmlich abrücken. I 70 sagt er: „Gerade der Katholik als Vertreter des . . . Vorsetzungsgedankens vom Logos Spermatikos und der Felix Culpa (II 101) muß sich hüten, es mit der . . . dogmatischen Bewertung der ‚Häresie‘ genug sein zu lassen und sie . . . nur als unterwertig zu betrachten. Es gibt [bei ihr] auch . . . wertvolle Ausprägungen religiösen Strebens.“ Seine irenische Haltung ist auch durchaus dazu angetan, dem Reformator und der Reformation ihr ökumenisches Recht zu lassen und aus dem bisherigen, bis zum Überdruße geführten Streitgespräch unter den Konfessionen (I 149) ein wirkliches Religionsgespräch zu machen (I 165; II 82). Angesichts seines Werkes kann man den Ausdruck herzlichen Bedauerns nicht zurückhalten, daß die katholische Forschung, einige wenige im Winde verhallende Vorklänge abgerechnet, nicht schon längst diesen Friedensweg eingeschlagen hat. Es mußte wohl erst die sonstige Wiederannäherung der Konfessionen unter dem Drucke der Gegenwart erfolgt sein, ehe ein Katholik es wagte, diesen Weg zu beschreiten. Auch von modernen Übertreibungen außerhalb der konfessionellen Fragestellungen hält sich Lorzh fern. Insbesondere lehnt er die christliche Überschätzung des heute verhätschelten „Brauchtums“ und die Triumphgesänge der religiösen Volkskunde durchaus ab (I 110f.), ohne freilich zu bedenken, daß ja gerade seine Kirche so viel toleriert hat und toleriert, was sie mit vollem Rechte in

den Geruch des Paganismus und Okkultismus oder wenigstens des Synkretismus à la Heiler gebracht hat. Auch modischen Lutherthemen wie dem heute oft verzeichneten Deutschtum Luthers macht Lorz keine Zugeständnisse (I 239f. 249), und für die heute so beliebte Linie Luther—Friedrich der Große—Bismarck hat er kein Interesse. Deshalb wird wohl auch Luthers Stellung zum Staate II 22. 26f. nur flüchtig behandelt.

Nur in einer Hinsicht ist Lorz über seine katholischen Vorgänger nicht so weit hinausgekommen, wie man hätte wünschen mögen: in der Formgebung. Die Zeiten scheinen vorüber zu sein, als auch aus dem katholischen Lager heraus bedeutende Schriftsteller an die Öffentlichkeit traten: Görres, Sailer, Möhler, Döllinger, um nur diese zu nennen. Janssen, Denifle und Grisar brachten, allein auf die Form gesehen, einen peinlichen Rückschritt. Lorz hat es zweifellos besser gemacht. Aber zu einem eigenen ‚Stil‘ ist auch er nicht gelangt, es wäre denn die Anlehnung an die Sprechweise des Kollegs. Das Charisma des Wortes ist ihm nicht verliehen worden. Wenn ihm auch gewiß immer wieder glückliche Formulierungen gelingen, so fehlt es doch auch nicht an recht geschraubten Sätzen und an einer leisen Neigung zum Schwulst, auch nicht an Überflüssigem und Selbstverständlichem und an zahlreichen Wiederholungen. Lieblingsausdrücke wie Multiplizierung oder Sparten stören, wenn sie zu oft angewandt werden. Modewörter wie ‚beeindruckt‘, ‚charakterlich‘, ‚grundgelegt‘, ‚zutiefst‘, ‚stur‘ wurden nicht ausgemerzt. Der scharfe Kritiker des Lutherischen Superlativismus bildet selbst Wörter wie vielfältigst (I 18), wichtigst II 315), am öftesten (I 152), randvoll (II 297), hochbezeichnend (I 416). Andere stilistische Entgleisungen und seltsame Wortbildungen hätten vermieden werden sollen wie Einlösung der Reform (I 11), außerpolitisch (I 37), häretisierend (I 70), Wirkart (II 104), Scholastizist (I 251), Peripherierung (I 106 u. ö.), ratiozinierend (I 168. 380), zupflichtete (I 130), von ganz zu ganz (II 16), Vielfalt (I 311), das kam an die Kürze der Zeit (II 48), [d. h. es erklärte sich daraus!], nett (I 156. 385). Lorz bildet I 204 und 397 von Praxis den Plural Praxen und ferner den Plural Eigenarten (I 300). Er vergreift sich zuweilen im Ausdruck, so wenn er II 106 die Epistolae Obscurorum Virorum ‚unwissenschaftlich‘ nennt. Oft fehlt es seinem Stil an Gleichmaß und Ebenmaß, an Ausgeglichenheit, an einer letzten Feile. Angesichts der heutigen Verwahrlosung der deutschen Sprache müßten sich wenigstens die Wissenschaftler in strengste Zucht nehmen.

Dringlicher heischt die Frage eine Antwort, ob die wissenschaftliche Grundlage der Darstellung breit und fest genug ist. Am Auskunft wird man sich zunächst an das Literaturverzeichnis wenden. Wie schon aus des Verfassers eigenen Vorbemerkungen ersichtlich ist, hat er jedoch auf diese arg zusammengedrängten „Literaturhinweise“ (II 310—321) nicht die nötige Sorgfalt verwandt. Wenn ideengeschichtliche und religiös-theologisch-kirchliche Werke bevorzugt werden sollen, so hätten weder Troeltsch noch Eiert fehlen dürfen. Warum aber Bücher aufgenommen sind, „die sich vor allem an den Nichtfachmann wenden“, bleibt dunkel. Diese Sammlung zeigt auch sonst nicht nur den vom Verfasser selbst hervorgehobenen Mangel der Ungleichheit. Sie hat vor allem zahllose Lücken. Die Zeitschriftenliteratur tritt zu sehr zurück, und die katholischen Autoren treten zu sehr hervor. Auch haben manche der aufgeführten Arbeiten im Texte nur geringe Spuren hinterlassen. Die durchaus übersehbare Spezialliteratur über religiös-kirchliche Zustände in den deutschen Städten und Territorien des späteren Mittelalters hätte eine möglichst lückenlose Aufzählung verdient, da das in dieser ergiebigen Literatur behandelte Thema für den Verfasser von der größten Wichtig-

keit ist. Von der Spezialliteratur über Luther konnte natürlich nur eine bescheidene Auswahl geboten werden. Trotzdem wäre es ohne Raumverschwendung möglich gewesen, für jede charakteristische Seite wenigstens eine repräsentative Schrift zu nennen. Das sind nur zwei Beispiele. Die Mängel der Bibliographie sind um so ärgerlicher, als der Text der Belege fast ganz entbehrt. Manchmal folgt der Verfasser einem Gewährsmann, ohne ihn zu nennen. Nur ausnahmsweise wird eine Klammer hinzugefügt. Für viele Einzelheiten hätten die Fundstellen angegeben werden sollen. Das gilt nicht zuletzt auch von den Lutherzitaten.

Auch gegen den Aufbau des Werkes ließen sich Einwände machen. Eine klare Periodisierung (vgl. den Versuch des Referenten *NRG.* 34, 1937) fehlt. In der äußeren Geschichte werden die vorshmalkaldische und die schmalkaldische Zeit (vgl. II 66f.) nicht deutlich genug von einander unterschieden. Wie dem Stile so fehlt auch der Stoffverteilung die Ausgeglichenheit. Manches wird zu breit behandelt, obwohl anderes Notwendige übergangen wird. Die Reichsreform Maximilians I., die Rezeption des Römischen Rechtes, vieles zum Thema Humanismus hätte fehlen dürfen, zumal *Vorh* I 296 mit Recht die törichte Ansicht verwirft, „Luthers persönlicher reformatorischer Umbruch sei durch den Humanismus wesentlich mit bestimmt.“

Das Unausgeglichene der Darstellung, der es an einer letzten Durcharbeitung, Abstimmung und Schlussredaktion gefehlt hat, zeigt sich auch in der wissenschaftlichen Verschiedenwertigkeit der einzelnen Kapitel. Besonders die über die politische und Sozialgeschichte bieten trotz überflüssiger, Breite kaum etwas Neues. Das wäre zu verschmerzen, wenn sie auf der Höhe der Forschung ständen. Das dürftige Kapitel I 6 über das Landeskirchentum, das I 375f. nur wenig ergänzt wird, hätte (ebenso wie das Landeskirchentum der Lutheraner) zu einer Darstellung des Laieneinflusses auf die Kirche erweitert werden sollen. Seine Tragweite reicht positiv und negativ viel weiter, als hieraus zu erkennen ist. Hier hätte das Buch des Referenten über Staat und Kirche vor der Reformation (1931) manches bieten können. Es wird zwar unter den „Literaturhinweisen“ genannt, aber nicht ausgewertet.

Doch sind dies alles und manches andere vielleicht nicht viel mehr als Schönheitsfehler, und man könnte leicht in den Ruf eines Bedmessers kommen, wollte man länger dabei verweilen. Förderlicher ist es, gleichhin einen Vorzug zu betonen, mit dem *Vorh* nicht nur katholische Vorläufer übertrifft. Er liegt darin, daß er seine Aufmerksamkeit mit bewußter Energie auf die entscheidenden Seiten der „Reformation in Deutschland“ richtet und seine Kräfte eben auf ihre Behandlung konzentriert. Diese neue Reformationsgeschichte ist ausgesprochen thematisch, was man nicht vergessen darf, wenn man ihr gerecht werden und die erwähnten Kompositionsmängel nicht übertreiben will. Die von *Vorh* bevorzugten Themata sind die kapitalen: 1. Die Vorreformation, 2. Luther, 3. Die reformatorische Bewegung und die Alte Kirche, 4. Der politische, wirtschaftlich-soziale und geistige Rahmen. Der Schwerpunkt liegt auf dem dritten Thema. Eine der Grundfragen ist: „In welche Formen kleidete sich der Abfall?“ Mit ihr hat sich der Verfasser eingehend beschäftigt. Und es wird in Zukunft keinen Reformationshistoriker mehr geben dürfen, der nicht diese Frage in den Mittelpunkt rückte. Daß darüber Luther zu kurz käme, brauchte er nicht zu befürchten.

Auch die vorreformatorische Grundfrage hat *Vorh* I 8f. richtig formuliert: „Würde die Überleitung der bis dahin [von der Kirche] geführten Völker in das Verhältnis der freien Mitarbeit

gelingen, oder würde die Änderung des Gefolgschaftsverhältnisses zur feindlichen Trennung führen?" Auch beschränkt sich Lorz nicht auf das späte Mittelalter. Er ist unbefangen genug, zu den Wurzeln der Reformation auch den Gregorianismus und den Investiturstreit und den Sturz des Kaisertums zu rechnen. In bezug auf jenen liest man I 14 das Geständnis: „die Aufbauelemente des geschichtlichen Lebens schließe . . . unter dem Gesetze der Erbsünde immer auch den Zerfallskeim in sich.“ Was damit gemeint ist, zeigt I 74: „In Gregors Programm ist . . . Zentrum der päpstliche Machtgedanke. Der Machtgedanke ist aber . . . nicht so unmittelbar Ausdruck des Christlichen wie die Idee der Liebe, also des Dienens, selbst dann nicht, wenn er wie bei Gregor nur der Freiheit der Kirche dienen will. Er mußte . . . sein Eigengewicht um so mehr geltend machen, als ihm in den Menschen deren nie schlafende Selbstsucht entgegentam.“ In diesem Sinne ist auch der Satz I 207 zu verstehen: „Die . . . Übertreibung der zeitgebundenen . . . Papsthoheit und ihre Gleichsetzung mit dem Jurisdiktionsprimat . . . gewährten den Angreifern der päpstlichen Macht leichtes Spiel.“ Das ist etwas anderes als die üblichen katholischen Lobeshymnen auf Gregor. Deshalb kann auch Pastors Apologie Julius II. auf Lorz keinen Eindruck machen (I 79f.), und Clemens VII. findet selbstverständlich keine Gnade. Nicht minder sieht Lorz I 20 in dem Verschwinden des „universalen Partners“ des Papsttums nämlich des Kaisertums, eine Schädigung des Papsttums und der Kirche. Dann werden I 67—96 (vgl. 194—200) die Schäden im höheren und niederen Klerus und der Fiskalismus ausgiebig behandelt. Die Reformansätze in den Orden werden nicht überschätzt. Die Verweltlichung der Kurie wird schonungslos geschildert, freilich ein Grundschaden, die Tolerierung der humanistischen Schädlinge, nicht beachtet. Schon im Hinblick auf Gregor hätte auch die Konkubinatismisere eine nähere Behandlung verdient. Wissenschaftlich noch wertvoller ist der zweite Teil über „Veräußerlichung und Verinnerlichung der Volksfrömmigkeit“ (I 96—127). Hexenbulle und Hexenhammer werden I 112 ohne Bedenken verurteilt. Die nach S. 72 abgebildete „Pilgerfahrt zur Kirche der Schönen Maria zu Regensburg“ ist, wie man S. 101 erfährt, kein Reklamebild. Als Katholik möchte aber der Verfasser der Volksreligiosität auch bessere Seiten abgewinnen. Bei der *Devotio Moderna* wäre das nicht schwer gewesen, wenn er sie I 121 näher gewürdigt hätte. Auch Ernst Wolfs schöne Ergebnisse über Staupeiß bleiben I 170. 236 (vgl. aber II 107) im Hintergrunde. Insbesondere möchte Lorz I 99 die rudimentäre Form der Gebetswiederholungen nicht ohne weiteres ganz verwerfen. Er erklärt I 119: „Man muß Gelegenheit gehabt haben, diese Multiplizierung im Umkreise ganz tiefer Hingabe an den Vater in den Himmeln unter der Leitung der Kirche zu erleben, um zu verstehen, wie fruchtbar die hier lauernenden Gefahren überwunden werden können.“ Wirklich? Ebenso nimmt er sich der Bruderschaften an, wenn er I 114f. (vgl. 195f. 392) hervorhebt: „Wenn man die rein geistlichen Bruderschaften, Versicherungsanstalten für das Seelenheil“ genannt hat, so braucht man nur den großen Gedanken der Gemeinschaft der Heiligen zu zitieren, um dem . . . Rationalismus, der dies . . . Wort . . . nur unterwertig faßte, seine Selbstverständlichkeit zu nehmen. Sich durch seelische und übernatürliche Gemeinschaftsbildung das Seelenheil zu „sichern“ . . ., ist eine hohe Form des Strebens nach Heilsgewißheit, für die man Verständnis haben sollte . . . Auch die Ablasspraxis gewinnt von hier aus eine teilweise Ehrenrettung. [Denn] in seiner lebendigen Funktion innerhalb der Seelsorge förderte der Ablass manchmal „die Gemeinschaft der Heiligen“ in kräftiger Weise.“ Ob diese apologetischen Proben die Andersgläubigen überzeugen können? Leider hat sich der Verfasser zu schärferer Kritik der Veräußerlichung

der Volksreligiosität die prächtige Quelle der von Bruno Kuske neuerdings trefflich analysierten lehtwilligen Verfügungen entgehen lassen, und auch sonst manches, besonders aus dem Stiftungs- und Bauweise, was seinem Bilde noch mehr Farbe, und zwar meistens etwas dunklere hätte geben können. An Erasmus wird I 127—138 eine scharfe Kritik geübt. Aber das Bild ist deshalb zu ungünstig, weil seine erbaulichen Bibelparaphrasen und ihre enorme Wirkung nicht erwähnt werden.

Dagegen wird Luther mit großem Ernste und sehr ausführlich behandelt. Zwei besondere Kapitel des ersten Bandes (I 147—192. 381—436) sind ihm allein gewidmet. Aber auch im zweiten Bande verliert man ihn kaum jemals aus den Augen, schon deshalb nicht, weil die reformatorische Bewegung nicht von ihm abgelöst werden kann. Partienweise wird eine geneitische Darstellung gegeben. Aber dazwischen schieben sich immer wieder einerseits psychologische und andererseits dogmatisch-grundsätzliche Gesichtspunkte. Beiden Seiten hat der Verfasser lebhaftes Aufmerksamkeits zuteil werden lassen. Ehrl kann ihm deshalb nicht gefallen (I 149. II 255). Noch nie hat sich ein Katholik verhältnismäßig so sachlich mit dem Reformator auseinandergesetzt.

Und doch muß auch dies neueste katholische Lutherbild geteilte Gefühle erwecken. Jeder Freund Luthers, welcher Richtung er auch angehören möge, wird zunächst sympathisch berührt durch das voll gerüttelt Maß von unverbüllten und anscheinend uneingeschränkten Lobsprüchen, mit denen Lork den Reformator beinahe verschwenderisch überschüttet. Sie häufen sich gleich am Anfang derart, daß sie fast auf jeder Seite in vollen Tönen vernehmbar werden. Und man braucht nicht zu befürchten, daß sie vom Phrasenschwall überköt werden; denn auch hier wird die Hauptfrage in den Vordergrund gestellt. Worin liegt das Geheimnis seiner Wirkung? Lork antwortet I 152: „daß Luther die . . . Formeln der Scholastik . . . durch den Wort- und Bildschatz der neutestamentlichen Verkündigung ersetzte, ist eines seiner tief-christlichen Wirkgeheimnisse“. I 401 (vgl. I 187) wird hinzugefügt: „Der tiefste Grund und die letzte Quelle der Kraft für Luther persönlich und für seine Lehre ist nicht sein persönlicher Glaube, sondern es ist die machtvolle objektive [biblische] Wirklichkeit, an die er glaubt und aus der er glaubt.“ Das Wort sie sollen lassen stahn! Mit Recht wird dafür u. a. auf Luthers auch von der neuesten protestantischen Forschung liebevoll behandelte Christologie verwiesen. Eine letzte Antwort auf jene Frage wird freilich I 431—436 auch schon wieder abgeschwächt, wenn hier mehr nur von Luthers Lebendigkeit und seinem Angriffsgeist die Rede ist. Aber es wiegt schwer, wenn aus berufenem katholischen Munde Luthers Demut (I 409 bis 411) und Uneigennützigkeit immer wieder gerühmt werden. I 157 heißt es von dem Mönche: „ohne selbstsüchtige Nebenabsicht um das Heil ringend, das eigene Gewissen ganz im Angesichte Gottes“, „eine gekelkerte Seele“. Lork ist nach II 69 (vgl. I 191) überzeugt davon, „daß er ohne unedle Nebenabsichten der reformatorisch-häretischen Position zuwuchs“. Denn in ihm wohnt die „unerfättliche Begierde eines wurzelhaft religiösen Herzens nach Gottesnähe“ (I 173). So kann sowohl der Ernst wie die Kraft Lutherscher Religiosität I 381—392 (vgl. I 200—204. 180—188) eine durchaus positive Würdigung erfahren. Dazu „eine außergewöhnliche Selbständigkeit von früh an“ (I 172) eine „gigantische Unabhängigkeit“ (II 66), eine „kühne Großartigkeit und . . . ungewöhnliche Kraft des Glaubens“ (I 187). Da Lork, wie bemerkt, die objektive Grundlage dieses Glaubens sichtbar werden läßt, so kann er sich kaum genug tun, Luthers Verhältnis zur Bibel hoch zu preisen: „das Eheverhältnis eines Menschen mit dem Buch der Bücher, wie es in dieser Intensität selten nachweisbar ist“ (I 160; vgl. I 147. 149 u. 5.). Luther ist überhaupt ein „Urphänomen schöp-

ferischer Eigenart und Kraft“ (I 147), „ein Meer von Kräften, von Trieben und Erkenntnissen und Erlebnissen“ (I 149). Es liegt in ihm „eine geniale Fülle“ (I 149), die „Fülle des Genialischen“ und zugleich „die saftige Fülle des thüringischen Bauernsohnes“ (II 50; vgl. 296); „eine ganz ungewöhnliche Kraft zur Konzentration“ (II 51); denn er ist „ein unausschöpfbares Kraftzentrum“ (I 157, 165), „der Gigant“ (I 162) usw. Diese schöne Blütenlese könnte leicht noch vermehrt werden. Die katholischen Vorgänger mußten darüber den Kopf schütteln, während Luthers Freunde erleichtert rufen könnten: Vincit Veritas! Selbst diesen katholischen Priester hat der Mann von Wittenberg auf die Knie niedergezwungen. Wer dies alles und vieles andere von Luther zu künden weiß, wird niemals wieder in die Kleinmeisterliche Kritikafterei jener Vorgänger zurückfallen, weil der große Abtrünnige ihm eine hohe Achtung abgenötigt hat.

So kann man auch der Lutherkritik des Verfassers wenigstens Kleinmeisterlichkeit nicht vorwerfen, womit freilich noch nicht gesagt ist, ob sie zu Recht besteht. Sie findet sich in allem Wesentlichen schon in dem hochgestimmten Präludium (I 147—154) und ebenso im Schlußparagraphen des ersten Bandes. Aber auch sonst wird sie an fast allen anderen Stellen, an denen Luther erwähnt wird, mit Eifer wieder aufgenommen. Der Verfasser fühlt offenbar das lebhafteste und dringende Bedürfnis, vor dem von ihm mit so viel Anerkennung bedachten Reformator auch die nötigen Warnungstafeln aufzurichten, wenn er sich dabei auch nicht in die Rezerpsychologie und in die Greuelpropaganda seiner Vorgänger verirrt. Janssens Strupulosität und Grisars Pathologie geistern nur gelegentlich durch die Zeilen (II 160 ff. 173, 176). Doch ist auch die Kritik des Verfassers durchaus psychologisch-charakterologisch begründet. Es ist Lorz von Anfang an darum zu tun, gewisse Eigenschaften Luthers scharf herauszustellen, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern um ihre verhängnisvollen Wirkungen deutlich zu machen. Eine solche Ableitungsmethode und Betrachtungsweise sind zwar durchaus geeignet, jedem das Zwangsläufige, das Unentrinnbare, das Notwendige dieses seelischen Entwicklungs- und Entfaltungsprozesses vor die Augen zu rücken und deshalb die subjektive Verschuldung des Menschen, in dessen Inneren er sich abspielt, von vornherein auf ein geringeres Maß herabzudrücken. Aber Lorz weiß es selbst zur Genüge und läßt darüber nirgends einen Zweifel, daß diese nun einmal gegebene seelische Grundlage höchst verhängnisvoll gewirkt hat. Und darauf muß es ihm schon deshalb ankommen, weil er den Reformator als den Hauptfaktor der mit sichtlich Vorliebe behandelten reformatorischen Bewegung nirgends entbehren kann. Es kommt eben nach Lorz nicht nur auf die subjektiven Beweggründe, wie immer sie aufzufassen sind, an, sondern auf die objektiven Wirkungen. Und die kann er als Katholik natürlich nur bedauern. So weit sich sein Lutherbild von dem seiner Vorgänger entfernt, so wenig wird ihm von seiner verheerenden, auf katholischer Seite schon immer hervorgehobenen Wirkung etwas Wesentliches genommen. Dies Lutherbild hat also auch bei Lorz die für jeden Katholiken unschätzbare Fähigkeit bewahrt, apologetische Kraft von sich auszustrahlen. Es ist nun aber eben dieser immer wieder durch die Wolken durchbrechende Glanz, der es jedem Freunde Luthers verdächtig machen muß. —

An der Spitze steht „die ungebändigte Wucht des Willens und des Affektes in Liebe und Haß“, „das Vulkanische seiner Produktion . . . zusammen mit dem sehr frühen Selbst- und dem folgenden Sendungsbewußtsein größten Ausmaßes . . ., Überheblichkeit, Absprecherei . . ., Kritikfreudigkeit, Maß- oder Formlosigkeit, Stolz, Freiheitsdrang, der „trotzige Separatismus“ (I 311) (vgl. I 171 ff.

189. 192; II 421—430). Aber die Hauptsache ist „das Gefühls- und Erlebnismäßige . . .: die jeweils volle Zusammenballung (vgl. I 175f. 183) des Gefühls und Erlebens auf die ihn eben jetzt bedrängende Sorge oder die ihn eben jetzt befreiende Einsicht . . . Wer am erlebnismäßigen Charakter von Luthers grundlegenden Äußerungen zweifelt, wird ihm nie gerecht werden . . . Die erste Psalmenvorlesung [ist] . . . vom seelischen Erlebnis her geprägt.“ Er wächst „nicht primär vom Verstand her . . ., sondern . . . gefühlsmäßig und erregt. Seine Entwicklung beginnt nicht mit Erkenntnissen, sie beginnt mit religiösen Gefühlen und entsprechenden inneren Erlebnissen“ (I 162). So weit dürfte diese Lutherpsychologie bekannten Tatsachen durchaus entsprechen. Aber Lork geht gleich noch einen Schritt weiter, wenn er von Luther sagt: „Er will vom Gnadenstand erfahrungsmäßig überzeugt sein, er will ihn wissen.“ Luther ist also „von der Wurzel her subjektivistisch angelegt“ (I 162; vgl. 185; II 405—409). Insbesondere seine Auffassung von Sünde und Sündenvergebung ist subjektivistisch (I 163 ff.), höchstens durch den Occamismus mitbestimmt. Er ist nie ein wirklicher bloßer Hörer gewesen (I 172. 177; II 402). Das ist geradezu der Kernpunkt dieser Lutherkritik, mit dem freilich der anderweitig von Lork rückhaltlos anerkannte Objektivismus durchaus nicht in Einklang zu bringen ist. „Grundproblem aller Lutherdeutung ist das Zusammensein von Subjektivistischem und Objektivismus.“ Aber in einem Atem damit: „Luthers Objektivismus ist eine Selbsttäuschung und eine Inkonsequenz“ (I 402). Der Verfasser verwahrt sich I 179 dagegen, daß er dem Gottsucher Böswilligkeit vorwerfe, wenn dieser aus den Heilsgütern eine [„selbstgemachte“: I 149; vgl. 161. 164. 407, d. h. subjektive] Auswahl treffe. Nur hätte er dabei nach Anmerkung 1 das „Umfassende“ der göttlichen Offenbarung nicht genügend beachtet: „Solche umfassende Verkündigung kann aber kein einzelner Mensch rein bewahren. Auf sich allein gestellt, wird er [mit Notwendigkeit] einseitig auswählen. Nur ein Organismus, der [genau] ebenso [das] Werk Gottes ist wie die Offenbarung des Wortes, kann jenen umfassenden Besitz wahren: die Kirche. Auf diesen Träger aber hat Luther wesentlich keine Rücksicht genommen. Er hat denn auch nicht den gesamten Umkreis der Offenbarung gleichmäßig bewahrt, sondern [auf sie nur] häretisch singulär (wie in einem Isolierraum) reagiert.“ Dieser Angriff auf Luther entbehrt nicht der Originalität. Er enthält aber doch wohl eine nicht nur für einen Protestanten unannehmbare, weil lediglich äußerlich-quantitativ begründete Apologie der kirchlichen Genossenschaft. Auch besteht bei dieser Überbetonung des Subjektivismus die unverkennbare Gefahr, daß Luther dadurch zu sehr modernisiert wird, wie Lork denn auch sonst kein Bedenken trägt, ihm moderne Fehlentwicklungen in die Schuhe zu schieben. Das liegt um so näher, als Luther den Evangelien nicht genügend gefolgt sein soll (I 179. 187. 191. 195).

Bis hierher hält sich aber diese Kritik nur erst in der Vorhalle. Zu voller Entfaltung gelangt sie erst, wo er sich darum bemüht, die Folgen dieses gefühlsbetonten, affektbeschwingten, rein erlebnismäßigen Subjektivismus zu enthüllen. Diese Folgen sind verheerend. Lork ist tief erschüttert davon und hält es für seine heilige Pflicht, bei ihrer Schilderung alle Register zu ziehen. Wenn er dabei Luthers Äußerungen über seine katholische Zeit, aus denen sich dann die Lutherlegende entwickelt hat (I 158. 160. 225. 359. 418—421), die Glaubwürdigkeit abspricht, so ist darüber nach Otto Scheel, demgegenüber sich auch Lork verpflichtet fühlt, kein Wort zu verlieren. Aber er schießt nun doch über sein Ziel hinaus, wenn er einem Luther I 228 „entwaffnendes Unverständnis für historisch gewordene Formen“ zur Last legt, zumal da dabei der Vorwurf objektiver (nicht subjektiver) Unwahr-

haftigkeit mittlingt, gerichtet gegen einen solchen Wahrheitsfanatiker wie Luther. „Man muß sehen oder vielmehr erleben,“ sagt Lorz in jenem Präludium (vgl. I 175f. 183. 204. 311), „mit welcher prophetischen Wucht er das Wesen des Katholizismus mit den Auswüchsen der damaligen Kirchlichkeit identifiziert . . . Seine Stellungnahme zum Papsttum hatte sich [deshalb] zu einem einseitigen Haß verdichtet“. „Luther rang in sich selber einen [pelagianischen] Katholizismus nieder, der [gar] nicht katholisch war“ (I 176). Ist diese ungerechte Identifizierung und Gleichsetzung wirklich in diesem unbekümmerten Ausmaße erfolgt? Ist der helllichtige und wirklichkeitsnahe Luther wirklich so blind gewesen? Was „das Wesen des Katholizismus“ war, ist ihm doch gewiß nicht verborgen geblieben: der Consensus Quinquesaecularis! Hat Luther ihn jemals aufgegeben? Das will auch Lorz nicht behaupten. Luthers rastloses Streben war doch vom ersten bis zum letzten Tage seines Erdenwallens darauf gerichtet, von der Schale zum Kerne durchzustoßen, der Substanz gegenüber den Akzidentien zum Siege zu verhelfen, gegenüber dem, was er das „Menschenwerk“ nannte, und welches nun Lorz I 386—399 vergebens gegen ihn in Schutz nimmt. Hier erkennt man auch leicht, daß Lorz aus der rücksichtslosen Kritik an seiner eigenen Kirche für die Beurteilung von Luthers Angriff und Abfall nicht die nötigen Folgerungen gezogen hat.

Er hat aber noch einen anderen Pfeil in seinem Köcher. Eine Seelen- und Geistesverfassung wie die Luthers konnte über die wesentlichsten Punkte nie zu eindeutiger Klarheit gelangen. Er war trotz Holl kein Systematiker: „seine theologischen Begriffe . . . sind von einer ausgesprochenen Vieldeutigkeit . . ., weil er nicht theologisch dachte, sondern religiös-prophetisch empfand und verkündigte.“ Luther dachte nicht theologisch! Das ist wirklich des Verfassers Meinung. Als Theologen kann er ihn beim besten Willen nicht gelten lassen, wie er I 381 ff. abermals betont. Angesichts jener Seelen- und Geistesverfassung fällt es nicht mehr auf, daß Luther in sich fortgesetzt den „drückenden und erdrückenden Widerspruch“ fühlen muß: „das erdrückende Mit- und Sineinander von Ja und Nein“ (vgl. I 188). Daher sein „Schwelgen in Paradoxien bei einem fühlbaren Mangel an theologisch-begrifflicher Bestimmtheit . . . die nicht mehr überbietbaren Superlative“ . . . „Luther gibt Formulierungen, die den mittleren Tönen . . . abhold sind, keinen systematischen Aufbau kennen, in keiner ruhigen Klarheit außerhalb stehende objektive Werte erfassen, deren Wirkung aber gerade in diesem strömenden Maßlosen liegt . . . Er liebt nicht nur das Paradoxon, seine Theologie [also doch!] lebt davon . . . Die Vorliebe für das Paradoxon . . . hängt mit dem innersten Kern seiner Theologie zusammen, der Theologia Crucis, d. h. einer Theologie, bei der gerade der Widerspruch als Symptom der Wahrheit erscheint . . . Der Widerspruch des Paradoxons ist Luthers Form der schöpferischen Aussprache“ (vgl. I 167. 188. 192. 201). Nun weiß man, warum die moderne dialektische Theologie den Reformator auf den Schild erhebt. Gewiß sind diese vom Verfasser angestellten Beobachtungen nicht aus der Luft gegriffen. Im Gesamtrahmen der Luther-Kritik sind sie aber doch wohl noch schärfer gemeint. Eine notwendige Begleiterscheinung der Widersprüche und Paradoxien sind auch Luthers Schwankungen (I 169. 178. 186. 293. 403—405), womit das alte Thema Bossuets und Maimbourgs S. J. wieder angeschlagen wird. Luthers Grobianismus wird I 411—418, 428f. zwar näher behandelt; auch werden I 412 „manche seiner Vernichtungsurteile“ für „sachlich berechtigt“ erklärt. Aber auch dieser Abschnitt kann nicht ganz befriedigen, weil manche Fragen unbeantwortet bleiben.

Das ist nun leider auch sonst der Fall. Wer sich mit der Lutherpsychologie des Verfassers be-

schäftigt, von dem im Vorstehenden nur ein Ausschnitt vorgelegt ist, darf annehmen, daß er auch in den übrigen Kapiteln immer, wenn der Reformator wieder seinen Weg kreuzt, darauf zurückkommt. Das tut er aber nur selten. Es wäre nur möglich gewesen, wenn der Verfasser Luthers Schriften gründlicher analysiert hätte. Das geschieht nicht einmal für das Jahr 1520. Er wird zwar I 221 f. 261 (vgl. II 88—98) heftig kritisiert. Aber von Luthers Adelschrift heißt es I 229: „Luthers entsetzliche Übertreibungen als die konsequenten Vereinseitigungen des echten Revolutionärs (aber I 305 ist er „ein im höchsten Grade konservativer Revolutionär“), der blind ist gegen die das Unrecht der Gegenseite aufhebenden Tatsachen . . . : ganz in seiner eigenen Sicht der Dinge befangen. Er identifiziert seine Sache ganz mit derjenigen Gottes . . . Sein Selbstgefühl stößt . . . ungezügelt . . . vor, und der Übermut spielt ziemlich hinein.“ Während der Verfasser über Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (I 232) schöne Worte findet, geht er über den bahnbrechenden „Sermon von den guten Werken“ (I 234) kurz hinweg und behandelt auch sonst Luthers Ethik fast gar nicht, obwohl Troeltschs These von ihrem Dualismus heute wieder im Mittelpunkt der Diskussion steht. Auch die Abendmahlslehre, deren Wert von Lortz durchaus nicht verkannt ist, wird fast ganz beiseitegelassen. Der Kirchenbegriff wird I 394—396 zwar verworfen, aber ohne ihn näher zu beschreiben. Von den modernen Kontroversen spürt man auch hier keinen Hauch. Auch dem Wormser Reichstag (I 274—288) und Luthers Aufenthalt auf der Wartburg wird I 288—304 keine neue Seite abgewonnen. Luther hat, was uns schon bekannt ist, nach I 289 „ein singular-labiles anfälliges Gewissen, dessen gefährliche Unausgeglichenheit von einer robusten Gesundheit und einer gewaltigen Schöpferkraft gebändigt wird“. Aus dem allzu kurzen Bericht über die Bibelübersetzung (I 291—293) interessiert der Hinweis darauf, daß schon der Hl. Thomas in Röm. 3, 28 das ominöse „allein“ eingeschoben hat. Trotzdem ist Lortz der Meinung, „daß Luther das Überzeitliche und Aberrationale der Heiligen Offenbarung zu nahe an ein Naturhaftes, an eine Sprache gebunden habe. Luthers ebenso reicher wie gefährlicher Subjektivismus ist in diese Übersetzung eingegangen. Auch hier ist das geplante restlose Dienen dem Giganten nicht gelungen“ (vgl. I 406). Wie wären aber die vorlutherischen katholischen Bibelübersetzungen, von denen die neue abhängiger war, als man früher dachte, und wie wären die Hl. Vulgata und die LXX unter solchem Gesichtspunkt zu beurteilen?! Im folgenden wird Münzers, neuerdings von Henry Lohmann nachgewiesene Abhängigkeit von Luther (I 315-318) ziemlich im Dunkeln gelassen. Der Abschnitt über „Ritter und Bauern“ (I 319—336) gibt von dem gegenwärtigen Stand der Forschung keine Vorstellung. Luthers Bauernschriften kommen (I 331-333) nicht genügend zu Worte. Luthers Licht wird schließlich doch wieder zeitweise unter den Scheffel gestellt. Schlimmer ist es, daß die Augustana als „Dokument des humanistischen Relativismus“ vorgeführt wird. Es heißt von ihr II 52 ff.: „Die E. A. ist der bedeutendste Versuch des Humanismus, in das Luthertum einzudringen, ohne es aufzuheben . . . Das wurde für den Protestantismus verhängnisvoll. Denn so wurde das Abgründige und die gewaltsame, paradoxe Kraft der Lehre Luthers zu einem sehr viel dünneren und formelhafteren Lutheranismus der Mittelmäßigkeit [ab]geschwächt, die sich recht oft auf allzu glatte Formeln zurückzog . . . Das Artümliche war angetastet . . . Eine Wiedervereinigung der beiden Konfessionsgruppen . . . wurde um so unmöglicher, je mehr die neue Religion ihrer tieferen Werte beraubt, das Dogmatische bagatellisiert und damit das Christliche relativiert, die Offenbarung zerstört wurde . . . Das Undogmatische war das Kennzeichende . . .“ Diese Sätze und die ganze ein-

seitige Behandlung des Augsburger Reichstags (II 49—64), die ebenso unzulänglich ist wie die der ersten beiden Speyerer, der ersten konfessionellen Bündnisversuche (II 26—46) und des Schmalzkalbischen Bundes (II 64—66), sind nicht nur vom protestantischen Standpunkt als Entgleisungen zu bezeichnen, und es zeigt sich nun leider bei dieser völligen Verkennung der Augustana, daß der Verfasser eine Hauptpflicht jedes Reformationshistorikers, mit deren Erfüllung Rante schon als junger Student begonnen hat, nicht zur Genüge erfüllt hat: das Studium der Schriften Luthers und der lutherischen Bekenntnisschriften und des sonstigen protestantischen Materials, und zwar durchaus auf den sachlichen Inhalt hin und nicht nur, um daraus das Pro und Contra in bezug auf Luther und die Reformatoren zu sammeln. — Gegen den täuferischen Abschnitt (II 34—81) ist einzuwenden, daß die Münsteraner, diese „kulturkämpferischen Täufer“ mit ihrem „Sexensabbat“, von den echten Täufern nicht deutlich genug abgesetzt werden, was bei einem am Tatorte arbeitenden Historiker besonders auffällt. Von der Troeltschischen Unterscheidung zwischen Täufern und Spiritualisten, die allerdings auf Widerspruch gestoßen ist, wird kein Gebrauch gemacht.

Um aber auf das Lutherbild zurückzukommen, so wäre zusammenfassend zu sagen, daß es viele leere Flecken zeigt und auch deshalb nur mit Vorbehalt angenommen werden kann.

In allem Bisherigen liegt nicht der wissenschaftliche Schwerpunkt des Werkes. Diesen bemerkt man vielmehr erst in den Kapiteln über die reformatorische Bewegung und die Alte Kirche. Schon auf den ersten Seiten dieser Reformationsgeschichte wird I 205—210. 223. 225. 251—263. 348—350. 355f. das unerschöpfliche Thema von der absoluten Unzulänglichkeit des Katholizismus herzhaft angefaßt. I 258 steht die Erklärung: „Der Sieg konnte . . . nur von der Substanz, nicht von Taktik und Akkommodation kommen.“ Wer davon überzeugt ist, hat das Zeug zu einer fruchtbaren Behandlung des Gegenstandes. Was zunächst die reformatorische Bewegung betrifft, deren Anfänge I 336 bis 381 ausführlich erörtert werden, so ist sich Lortz klar darüber, daß bei der I 356f. charakterisierten Elite der Führer (abgesehen von dem ohne Grund geschmähten Clarenbach) ebenso wie in der des Volkes gute Motive arbeiten. Daß er nun im weiteren Verlaufe der Untersuchung auch die vielen anderen berücksichtigt, wird ihm kein ehrliebender Protestant verdenken, zumal da I 361f. ausdrücklich abgelehnt wird, daß für die Fürsten der Anschluß an das Luthertum nur Deckmantel für ihre gier nach dem Kirchengut gewesen sei. Es ist überhaupt schon ein Verdienst, daß hier die Analyse der reformatorischen Volksbewegung auf ihre geistlichen und weltlichen Beweggründe hin in Angriff genommen wird. Lortz sagt I 364: „Das Kapitel der praktischen Ausbreitung der neuen Religion ist alles andere als nur ein Sieg des christlichen Idealismus. Sie ist weithin eine Kette von Tragödien und von Härte.“ Niemand wird es billigen, wenn der Biberacher Delegierte 1530 die Instruktion erhält, sich im Bekenntnis, wie es auch ausfallen mag, einfach nach Ulm zu richten (I 364. II 60). Ein solcher Opportunismus wird allerdings durch die katholische Treue der Orden (I 364—368) in den Schatten gestellt. Trotzdem betont der Verfasser I 368, „daß die Säkularisierung der Klöster durchaus nicht immer unedlem Eigennutz diene“. Aber oft genug tat sie es in der Wirklichkeit. „Es hieße den protestierenden . . . Fürsten eine schlechte politische Zensur erteilen, wollte man annehmen, sie hätten nicht erkannt, was die Trennung von der alten Kirche an Machtzuwachs bedeuten könnte“ (I 368f.). Der Kaiser predigte tauben Ohren, als er den Fürsten 1530 vorhielt, daß Diebstahl nach geistlichem und weltlichem Recht ein Verbrechen sei. Markgraf Georg von Brandenburg-Culmbach,

sonst ein Ehrenmann, bezahlte mit dem Erlös aus den Inventarien seiner Kirchen auch die auf fünfzigtausend Gulden aufgelaufenen Spielschulden seines verstorbenen Bruders Kasimir (I 369). Da ist es ein schwacher Trost, wenn W. Wolff 1913 nachwies, daß der Landgraf doch wenigstens nur 41 Prozent der Stiftungsgelder ihren höheren Zwecken entfremdet hatte (Die Säkularisierung und Verwendung der Stifts- und Klostergüter in Hessen-Kassel unter Philipp dem Großmütigen und Wilhelm IV., 432 Seiten). Lork meint I 370: „Es ist durchaus von einem neuen simonistischen Fiskalismus zu reden, der nicht selten die Bedürfnisse der Schulen und der Caritas hintansetzte und nur an die Mehrung . . . von Gewalt und wirtschaftlichem Gut zu eigenem Profit dachte. Vom Gelde der Vorfahren gebaute Kirchen und ihre herrliche Ausstattung samt den Paramenten sieht man traurig verfallen, verfaulen, zur Ruine werden oder zu höchst profanen Zwecken veräußert werden.“ Und das alles geschah auch nicht ohne Hilfe von Putschern und Gewalttätigkeiten (I 370 bis 374) und gewiß nicht ohne Zusammenhang mit der aufreizenden Sprache Luthers (I 374f. 377 ff.). Viel später, 1548, auf dem geharnischten Augsburger Reichstage, schlug den Protestanten, die sich auf ihr Gewissen beriefen, der Satz an die Ohren: „Ihr habt Consciencien wie Barfüßer-ärmel, die ganze Klöster verschlingen!“ (I 375). Auch ein Protestant wird dem Verfasser, zumal da er selbst bei Behandlung dieses für einen Katholiken so schmerzlichen Themas noch manchen Vorbehalt anbringt, das Recht zur Kritik an den Säkularisationen nicht abprechen, von dem I 375—381 im allgemeinen doch ziemlich maßvoll Gebrauch gemacht wird. Wenn auch das Schuldkonto der Neugläubigen mit den barbarischen Exzessen des Bildersturms und des Zerschlagens der „stummen Götzen“ in calvinistischem Stile nur selten zu belasten ist, so bleibt doch auch sonst manches, was den Verfasser zu einem bitteren Tone veranlaßt, der gerade bei modernen gläubigen Protestanten eines Widerhalls nicht entbehren kann.

Der vorstehende Bericht hat wohl gezeigt, daß sich die Beschäftigung mit Lork lohnt. Andererseits liegt der hohe Wert seines Werkes nicht zuletzt darin, daß es manche Lücke der Luther- und der Reformationsforschung von neuem sichtbar macht. Justus Hachagen, Wenningstedt (Sylt).

Besch, Hans: Johann Sebastian Bach, Frömmigkeit und Glaube. I. Bd.: Deutung und Wirklichkeit. Das Bild Bachs im Wandel der deutschen Kirchen- und Geistesgeschichte. Gütersloh 1938. C. Bertelsmann. XII, 314 Seiten. Brosch. 10 RM., geb. 12 RM.

Als 37. Bd. der „Monographien/Beitr. z. Förder. christl. Theol.“ erscheint hier der erste von zwei Bänden, die aus einer Hallesehen theologischen Dissertation hervorgewachsen sind. Während der zweite Beschs eigenes Bild vom größten Thomaskantor als religiösem Menschen aufbauen wird, wurde hier zur Hauptsache über die bisherigen Porträts referiert. Dabei scheidet der Verfasser seine Vorgänger im wesentlichen in die schwarzen Schafe, die Bach ausschließlich oder doch überwiegend nur artistisch-ästhetisch verstanden haben, und in die weißen (zu denen er übrigens auch mich rechnet), die dem Christen Bach hätten Gerechtigkeit widerfahren lassen, wobei noch zwischen den Deutungen Bachs als eines un- oder überkonfessionellen (was beides sicher falsch ist), orthodoxen, pietistischen und mystischen Christen unterschieden wird. Die Anberaumung Bachs innerhalb der barocken Orthodoxie ist überzeugend gelungen. Erfreulich ist Beschs gelegentliche Formulierung (S. 158): „Wir stellen . . . fest: Bach war Musiker, Bach war Deutscher, Bach war Christ. Alle drei Faktoren