

In Rosenbergs Schatten : zur Lutherdeutung Erich Vogelsangs

Autor(en): **Leppin, Volker**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **61 (2005)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877848>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

In Rosenbergs Schatten

Zur Lutherdeutung Erich Vogelsangs

Martin Luther ist für theologische Forschung, zumal im deutschen Luther-tum, gewiss kein Gegenstand wie jeder andere. Ob Abgrenzung oder Identifikation, Vereinnahmung oder Aufbegehren – all dies sind Formen eines Umgangs mit Luther, die mindestens ebenso viel über den jeweiligen Interpreten und seine Zeit aussagen wie über den Wittenberger Reformator selbst. So führt eine Analyse der jüngeren Lutherforschung fast notgedrungen in zeitgeschichtliche Fragestellungen hinein¹ – und dies gerade dort, wo sich in jüngster Zeit die Diskussionen des Fachs intensivieren. Die zeitgeschichtliche kirchenhistorische Forschung nimmt seit einigen Jahren verstärkt das Geschehen an den Theologischen Fakultäten während des Dritten Reiches in den Blick – angefangen bei den zunächst noch sehr isolierten frühen Arbeiten von Leonore Siegele-Wenschkewitz² bis hin zur Gesamtschau von Kurt Meier³ oder dem neueren Sammelband zur Kirchengeschichte im Dritten Reich von Thomas Kaufmann und Harry Oelke⁴.

In diesem Sammelband, der eine erste wichtige Tiefenbohrung darstellt, erscheint eine der markantesten und wirkungsvollsten Figuren der Lutherforschung im Dritten Reich nur am Rande: Erich Vogelsang. Seine Abhandlung zur Frage nach Luther und der Mystik aus dem Jahre 1937⁵ gilt bis heute als Standardreferenz der Lutherforschung⁶, wird dabei aber kaum auf ihre zeit-

¹ S. hierzu R. Vinke (Hg.), *Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick* (VIEG Beih. 62), Mainz 2004, sowie meinen Überblick: V. Leppin, *Von der Renaissance zur neuen Nüchternheit? Lutherforschung im 20. Jahrhundert*, *Luther* 75 (2004) 69-80.

² S. insbesondere L. Siegele-Wenschkewitz, *Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage. Gerhard Kittels theologische Arbeit im Wandel deutscher Geschichte* (TEH NF 208), München 1980; vgl. auch die Einzelbeiträge zu Fakultäten: dies., *Die Evangelisch-theologische Fakultät Tübingen in den Anfangsjahren des Dritten Reiches*, *ZThK Beih.* 4 (1978) 34-80; dies., *Die Theologische Fakultät im Dritten Reich. «Bollwerk gegen Basel»*, in: *Semper Apertus. 600 Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386-1986*, Bd. 3, Berlin 1985, 504-543.

³ K. Meier, *Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich*, Berlin/New York 1996.

⁴ Th. Kaufmann, H. Oelke (Hg.), *Evangelische Kirchenhistoriker im «Dritten Reich»* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 21), Gütersloh 2002; vgl. ein ähnliches Unternehmen für das Fach Praktische Theologie: K. Raschzok (Hg.), *Zwischen Volk und Bekenntnis. Praktische Theologie im Dritten Reich*, Leipzig 2000.

⁵ E. Vogelsang, *Luther und die Mystik*, *LuJ* 19 (1937) 32-54.

⁶ Vgl. etwa den Beitrag des sensiblen Luther-Interpreten und wohl besten Kenners der Thematik «Luther und die Mystik», K.-H. zur Mühlen, *Mystische Erfahrung und Wort*

geschichtliche Bedingtheit hin befragt. Eben diese Rekonstruktion soll nun im Folgenden unternommen werden.

1. Vogelsang, Luther und die Mystik

Erich Vogelsang⁷ gehört in den weiteren Kreis der Holl-Schule, dem eigentlichen Kern der Luther-Renaissance zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts⁸, die theologiegeschichtlich eine gewichtige Parallele zur Dialektischen Theologie darstellte. Im Vorwort seiner Dissertation über Luthers Christologie bedankte sich der Vierundzwanzigjährige 1929 für das Gelernte bei Karl Holl selbst wie bei seinem unmittelbaren Doktorvater Emanuel Hirsch⁹. Mit Hirsch teilte er unverkennbar die Anfälligkeit für die NS-Ideologie, zumal in den ersten Jahren des Dritten Reiches: Vogelsang wurde 1933, mittlerweile Privatdozent in Königsberg, Mitglied der NSDAP und der SA sowie eine der führenden Figuren der ostpreussischen Deutschen Christen; zeitweise war er dabei im Bureau des Wehrkreispfarrers und späteren Reichsbischofs Ludwig Müller tätig¹⁰. Dieses direkte kirchenpolitische Engagement blieb zwar Episode, die DC hat er schon bald wieder verlassen. Das hat aber, wie in anderen Fällen auch, seine Nähe zum Regime keineswegs grundsätzlich in Frage gestellt: Er blieb Mitglied in der NSDAP, der SA und anderen

Gottes bei Martin Luther, in: J. Schilling (Hg.), *Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?*, Leipzig 2003, 45-66.

⁷ Zu Vogelsang liegt neuerdings eine überaus gründliche biographische Studie vor: Vogelsang, Erich Paul Friedrich (J. Wolff), *BBKL* 17, Herzberg 2000, 1507-1521; diesem Artikel sind im Folgenden alle biographischen Angaben entnommen, für die keine archivalischen Quellen angegeben sind. Aus theologiegeschichtlicher Sicht bietet eine differenzierte Einordnung in den theologischen Diskurs Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts M. Ohst, *Die Lutherdeutungen Karl Holls und seiner Schüler Emanuel Hirsch und Erich Vogelsang vor dem Hintergrund der Lutherdeutung Albrecht Ritschls*, in: Vinke, *Lutherforschung im 20. Jahrhundert*, 19-50, der allerdings leider die Schriften Vogelsangs ab 1933 nicht konsequent in seine Deutung einbezieht.

⁸ H. Assel, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege. Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935)* (FSÖTh 72), Göttingen 1994; zur differenzierten Einordnung des Verhältnisses von Holl-Schule und Luther-Renaissance s. J. Wallmann, *Karl Holl und seine Schule*, *ZThK Beih.* 4 (1978) 1-33.

⁹ E. Vogelsang, *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung insbesondere in ihren exegetischen und systematischen Zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik dargestellt* (AKG 15), Berlin u. Leipzig 1929, V.

¹⁰ Gießen Universitätsarchiv V 29910 f. 66; zu Müller s. Th.M. Schneider, *Reichsbischof Ludwig Müller. Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit* (AKZG R. B Darstellungen 19), Göttingen 1993.

Organisationen der Partei¹¹, und er wurde weiterhin von deutschchristlichen Kreisen protegiert.

Das zeigen vor allem die Umstände seiner Berufung nach Gießen 1937, in denen der deutschchristlich orientierte Landesbischof von Nassau-Hessen, Ernst Ludwig Dietrich¹², eine entscheidende Rolle spielte: Vogelsang war in dem Berufungsvorschlag, den die Gießener Fakultät dem Senat 1935 vorlegte, Zweitplazierter nach Hans von Campenhausen¹³. Für Vogelsang wurde dabei ausdrücklich hervorgehoben, dass er «mit lebendigem Interesse zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart Stellung genommen» habe¹⁴. In einem Schreiben vom 17. Mai 1935 denunzierte nun Dietrich von Campenhausen wegen eines Auftritts bei einer bekennniskirchlichen Versammlung und erklärte, er erneuere seinen «dringenden Antrag auf Berufung des Privatdozenten Erich Vogelsang»¹⁵ – Ernst Haenchen setzte sich als Dekan dennoch für von Campenhausen ein¹⁶. Nachdem von Campenhausen wohl aus politischen Gründen ausgeschieden war und das Reichsministerium nur noch die Alternative Julius Wagenmann, seinerzeit Privatdozent in Heidelberg, oder Vogelsang zugelassen hatte, entschied sich die Fakultät eindeutig für Vogelsang¹⁷ – Wagenmann selbst wurde wiederum durch den Landesbischof selbst denunziert, er habe die Amtsführung des Rektors unziemlich kritisiert¹⁸ – ein weiteres Indiz dafür, dass es vor allem Dietrich war, der Vogelsang nach Gießen holen wollte.

Zu diesem Zeitpunkt lag Vogelsangs deutschchristliches Hauptwerk: «Umbruch des deutschen Glaubens. Von Ragnarök zu Christus», das 1934 im Mohr Verlag erschien, allerdings schon länger zurück¹⁹. Hier will Vogelsang gegenüber neuheidnischen Bewegungen die Legitimität des Christentums unter den Bedingungen des Dritten Reiches erweisen – und tut das, indem er das

¹¹ Gießen Universitätsarchiv V 29910 110. Noch 1938 wurde Vogelsang «in politischer Hinsicht (...) einwandfreie Haltung und eifrige Teilnahme an den Veranstaltungen des Dozentenbundes» bescheinigt (ebd.).

¹² S. zu ihm K. Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934 Barmen und Rom*, Berlin 1985, 162-164.

¹³ Gießen Universitätsarchiv V 29910, f. 14; zu von Campenhausen s. die Nachrufe von A.M. Ritter, *ZEVR* 34 (1989) 113-116; *HdJB* 34 (1990) 157-169.

¹⁴ Gießen Universitätsarchiv V 29910, f. 14.

¹⁵ Ebd. f. 30.

¹⁶ Ebd. f. 33; umgekehrt wurde auch Vogelsang von Seiten des Rektors vorgehalten, drei seiner Schwestern seien mit «Volljuden» verheiratet (ebd. 38^v).

¹⁷ Ebd. 42-44. 51.

¹⁸ Gießen Universitätsarchiv Theol K 12, Akte Vogelsang, f. 37-51.

¹⁹ E. Vogelsang, *Umbruch des deutschen Glaubens. Von Ragnarök zu Christus*, Tübingen 1934; ein Jahr zuvor war bereits E. Vogelsang, *Luthers Kampf gegen die Juden*, im selben Verlag erschienen. Noch in seinem wohl 1935 für die Universität Gießen verfassten Lebenslauf bekannte Vogelsang sich ausdrücklich zur Ragnarök-Studie als «Vorstudie» für eine grössere Arbeit (Gießen Universitätsarchiv V 29910 f. 66).

Christentum als bessere Erfüllung der Erwartungen der nationalsozialistischen Ideologie darstellt: Das Ziel der Untersuchung war es, das in Luther neu entdeckte Evangelium als Antwort auf einen vermeintlichen spezifisch deutschen Charakter zu erweisen²⁰. Das reformatorische Christentum sollte so als «Verwandlung und Erfüllung» der germanischen Religiosität²¹, als wahre «Germanisierung des Christentums» erscheinen²². Das lutherische Christentum sollte eine neue «Synthese von Germanentum und Christentum»²³ bringen²⁴. Diese Synthese war durch Begriffe wie Ehrlichkeit²⁵, Ehre des Staates und Bejahung des Krieges gekennzeichnet.

In diesem Gesamtbild galt die Mystik noch als eines jener paganen Elemente, die mit dem Germanentum nicht vereinbar seien²⁶. Vor diesem Hintergrund ist es auffällig, dass Vogelsang nur drei Jahre später einen Aufsatz vorlegte, der Mystik ganz anders, viel positiver bewertet – es ist der oben genannte Aufsatz «Luther und die Mystik», dessen ungebrochene Rezeption bis heute deutlich macht, dass ideologische Momente in ihm weit weniger zu Tage liegen als in der «Umbruch»-Monographie. Genau das war von Vogelsang wohl auch intendiert. Charakteristisch hierfür ist allein schon der Ort der Veröffentlichung. Das Luther-Jahrbuch konnte durch die vorsichtige Politik seines Herausgebers Theodor Knolle²⁷ durchaus als Ort fortgesetzter gediegener wissenschaftlicher Arbeit wahrgenommen werden.

Auch die Frontlinie, die Vogelsangs neue Stellungnahme zur Mystik zieht, gibt sich zunächst akademisch, auch wenn kirchenpolitische Obertöne unüberhörbar sind: Ausdrücklich polemisiert der Aufsatz von 1937 gegen Emil Brunner und 1938 wird dann auch Karl Barth²⁸ als Gegner namhaft gemacht – bei allen mittlerweile offenkundigen Unterschieden sind beide für Vogelsang in der Betonung der Differenz von Protestantismus und Mystik einig. Gegenüber einer solchen früher selbst geteilten Abweisung der Mystik erhebt der Vogelsang von 1937 nun den Anspruch, ein differenzierteres Bild zu entwerfen. Innerhalb der Mystik sind, so Vogelsang, areopagitische, romanische und Deutsche Mystik zu unterscheiden: «zu der areopagitischen fand er

²⁰ Vogelsang, Umbruch 66.

²¹ Vogelsang, Umbruch 66.

²² Vogelsang, Umbruch 63.

²³ Vogelsang, Umbruch 21.

²⁴ S. zu diesem Konzept und seinem Kontext: K. Schäferdiek, Germanisierung des Christentums?, *EvErz* 48 (1996) 333-342; Germanisierung des Christentums (F.W. Graf), *RGG*⁴ 3, Tübingen 2000, 754, sowie H.Chr. Brennecke, Der sog. Germanische Arianismus als «arteigenes» Christentum. Die völkische Deutung der Christianisierung der Germanen im Nationalsozialismus, in: Kaufmann, Oelke, *Kirchenhistoriker* 310-329.

²⁵ S. 55: dies als der eigentliche Ausgangspunkt für Luthers Entdeckung der Ursünde.

²⁶ S. 13.

²⁷ S. zu ihm Knolle, Theodor (H.-V. Hertrich), *BBKL* 4, Herzberg 1990, 160f.

²⁸ E. Vogelsang, Die unio mystica bei Luther, *ARG* 35 (1938) 63-80 (65).

[– Luther –] ein schroffes Nein, zu der romanischen stets ein Ja und Nein, zu der Deutschen ein fast reines Ja»²⁹. Vogelsangs Einteilung präsentiert sich als Rekonstruktion der mystischen Traditionsblöcke, mit denen Luther zu tun hatte: Die areopagitische Mystik weist zurück auf den grossen unbekanntem neuplatonischen Philosophen des ausgehenden fünften Jahrhunderts, den man unter dem Pseudonym «Dionysios Areopagita» kennt – sie sieht Vogelsang vor allem durch eine die Lebensrealität ignorierende ekstatische Form der Gottesbegegnung gekennzeichnet. Die romanische Mystik hat vorwiegend die Brautmystik Bernhards von Clairvaux im Blick, die Luther von früh an inspirierte, zum Teil auch Johannes Gerson – an ihr hebt Vogelsang wiederum das ekstatische Moment, nun verbunden mit erotisierender Sprache, hervor. Bei der Deutschen Mystik geht es um Meister Eckhart und vor allem seinen Schüler Johannes Tauler und die *Theologia Deutsch*, die Luther 1516 veröffentlicht hat – diese Deutsche Mystik wird von Vogelsang gegenüber den anderen Typen als diejenige beschrieben, die eine wirkliche tiefe Anfechtungserfahrung zu erfassen vermag – und darin Luther nahe ist.

Dieses wissenschaftliche Rekonstruktionsverfahren arbeitet ganz offenkundig *auch* mit national orientierter Typenbildung – freilich nicht durchgehend: Eine gewisse Schiefelage zwischen dem an einer Person, Pseudo-Dionysios Areopagita orientierten Typus einerseits und den an Nationen orientierten Typen «romanisch» und «Deutsch» andererseits ist offenkundig. Es handelt sich also keineswegs um eine so direkte Anwendung der nationalen Argumentationsweise wie in dem «Umbruch»-Buch, zumal die Typologien nicht ausdrücklich mit angeblichen nationalen Charakteristiken begründet werden – auch wenn die Zuordnung von «Erotik» zum romanischen Typus und die von tiefgründiger Erfassung der Anfechtung für den deutschen Typus solche Stereotypen durchscheinen lassen. Insgesamt kann aber gar kein Zweifel bestehen, dass die Ausführungen von 1937 in ganz anderer Weise als die von 1934 eine Eigenständigkeit wissenschaftlicher Argumentation gegenüber ideologischer Vereinnahmung beanspruchen.

Diese Verwissenschaftlichung verbindet sich nun mit einer bemerkenswerten Korrektur der früheren Auffassungen. Noch 1934 hatte Vogelsang Meister Eckhart als wichtigsten Repräsentanten der Deutschen Mystik unumwunden in die Tradition der areopagitischen Mystik gestellt. Nun wird diese areopagitische Mystik, die als Erbe der paganen Antike schon 1934 überaus kritisch beurteilt wurde und in diesem Abseits bleibt, deutlich von der Deutschen Mystik unterschieden. Mystik erscheint damit aber umgekehrt in einer bestimmten Variante als Erbe der deutschen mittelalterlichen Kultur, an der Luther teilhatte. Mystisches Denken ist damit gewissermassen für das Luthertum zurückgewonnen – und dies nicht nur im Sinne vorübergehender

²⁹ Vogelsang, *Luther und die Mystik* 33.

geistiger Abhängigkeit, sondern im Sinne einer fortdauernden Prägung von Luthers Denken. Was Vogelsang tatsächlich damit gewonnen hat, wird allerdings nur deutlich, wenn man auf den weiteren Horizont der Diskussion «Luther und die Mystik» in den dreissiger Jahren blickt.

2. Rosenbergs Mythos und die Mystik

Das Thema «Luther und die Mystik» ist in den dreissiger Jahren ein Thema, das immer wieder in kirchenhistorischen Studien mit grossem Engagement behandelt wurde. In verschiedenen Einzeluntersuchungen der jüngeren Zeit ist in allgemeiner Weise auf den Hintergrund dieses Interesses im «Mythos des 20. Jahrhunderts» von Alfred Rosenberg hingewiesen worden³⁰. Dieses Grundlagenbuch der NS-Weltanschauung enthält tatsächlich ausführliche Passagen über die Mystik, zumal die Deutsche Mystik Meister Eckharts. Weitgehend abhängig von dem Eckhart-Übersetzer Hermann Büttner und der Lebensphilosophie des 19. Jahrhunderts³¹ stilisierte Rosenberg Eckhart zu *der* zentralen Gestalt der deutschen Geistes- und Volksgeschichte.

Dabei schwankt sein Gedankengebäude zwischen reinem Neuheidentum und Umgestaltung des Christentums. Das macht sich nicht nur daran fest, dass seine Kritik am Christentum vor allem einem «Paulinismus» gilt, den er vom wahren Christentum unterscheidet. Der Christus, den er zurückgewinnen will, ist ein heldischer Christus. Diese Ambivalenz in der Bewertung des Christentums schlägt sich auch in seiner Bezeichnung für Meister Eckhart nieder: Mal ist er «der größte Apostel des nordischen Abendlandes»³², also wenigstens metaphorisch eine Gestalt innerhalb der Christentumsgeschichte, mal ist er «Schöpfer einer neuen Religion ..., losgelöst vom fremden Wesen, wie es durch Syrien, Ägypten und Rom uns eingeflößt worden ist»³³, steht also ausserhalb des Christentums.

Was ihn in jedem Falle nach Rosenberg auszeichnet, ist die Entdeckung der adeligen, «selbtherrlichen Seele»³⁴ – und damit eines selbstständigen und unabhängigen Angelpunktes für die Begründung der Religion jenseits christ-

³⁰ Grundlegend K. Nowak, Zeiterfahrung und Kirchengeschichtsschreibung. Heinrich Bornkamm im Dritten Reich, ZKG 103 (1992) 46-80; jetzt auch Th. Kaufmann, «Anpassung» als historiographisches Konzept und als theologiepolitisches Programm. Der Kirchenhistoriker Erich Seeberg in der Zeit der Weimarer Republik und des «Dritten Reiches», in: ders., Oelke, Kirchenhistoriker 122-272, insbesondere 171-226.

³¹ S.I. Degenhardt, Studien zum Wandel des Eckhartbildes (SPAMP 3), Leiden 1967, 262.

³² Die Zitate entstammen aufgrund der Zugänglichkeit im Folgenden der Ausgabe von 1936: A. Rosenberg, Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, München⁹¹⁻⁹⁴1936, 218.

³³ Rosenberg, Mythos 239.

³⁴ Rosenberg, Mythos 234.

licher und jüdischer Wurzeln. Für Rosenberg war die Seele «Rasse von innen gesehen» und «Rasse die Außenseite der Seele»³⁵ – von Eckharts Betonung der Seele aus konnte er also ohne Weiteres zu einer Rassenideologie im Sinne des Nationalsozialismus überleiten. Dieses Konzept soll im völligen Gegensatz zu jeder Gnadentheologie stehen, die Rosenberg in unterschiedlichen Abstufungen im römisch-katholischen Glauben wie im protestantischen wiederfindet. Entsprechend hat Rosenberg die theologischen Aspekte im Wirken Luthers kaum würdigen können, sondern ihn vor allem als nationalen Helden im Kampf gegen Rom gepriesen³⁶ – eine Konzeption, die ihm heftige Kritik von evangelischer Seite, zumal von Walter Künneth eintrug³⁷.

3. Erich Vogelsang zwischen Luther-Renaissance und Rosenbergschem Mythos

Dass Vogelsangs Beitrag zur Frage «Luther und die Mystik» auch ein Beitrag zur Rosenberg-Debatte ist, machen Anspielungen in seinem oben dargestellten Buch von 1934 über den «Umbruch des deutschen Glaubens» deutlich, in dem er an mehreren Stellen ausdrücklich auf Rosenberg eingeht. Die direkte Spur zu dem späteren Aufsatz legt eine Anmerkung, in der Vogelsang schreibt: «Ich kann hier weder auf Rosenbergs Eckhart-Deutung noch auf das weitschichtige Problem der «Deutschen Mystik» eingehen. Die Frage nach dem deutschen Charakter bekommt m.E. erst dann ihr Gewicht, wenn man nicht nur wie Denifle Eckharts Abhängigkeit von der Scholastik kennt (ohne sie zu übertreiben), sondern auch Dionysios Areopagita, Avicenna und Augustin einbezieht und nun versucht herauszustellen, was die deutsche Mystik von der indischen, christlichen, spätjüdischen, areopagitischen usw. unterscheidet.»³⁸

Diese Aussage deutet bereits in dem sonst sehr flächigen «Umbruch»-Buch eine Differenzierung an, die aber noch bei Weitem nicht die Gestalt hat wie in dem Aufsatz von 1937. Schon weiter in die Richtung dieser Publikation verweisen Bemerkungen in dem Aufsatz «Das Deutsche in Luthers Christentum»³⁹, der 1934 in einer Art Themenheft des Luther-Jahrbuches zur Frage des Deutschtums und des Volksgedankens erschien: Hier taucht erstmals bei Vogelsang der Gedanke einer spezifisch romanischen Mystik auf, und zwar in

³⁵ Rosenberg, Mythos 2.

³⁶ Zur Kritik Rosenbergs an Luthers stofflicher Abendmahlslehre und seiner Bibelübersetzung, die neue jüdische Frömmigkeit, Buchstabenglaube hervorgerufen habe, s. Degenhardt, Studien 264.

³⁷ W. Künneth, Antwort auf den Mythos. Die Entscheidung zwischen dem nordischen Mythos und dem biblischen Christus, Berlin 1935.

³⁸ Vogelsang, Umbruch, 71 Anm. 76.

³⁹ E. Vogelsang, Das Deutsche in Luthers Christentum, LuJ 16 (1934) 83-102.

einem höchst interessanten Zusammenhang: Vogelsang verweist ausdrücklich auf Rosenbergs Deutung der Mystik als «feinste Verästelung des nordischen Wesens», um dann zu zeigen, dass Mystik keineswegs typisch deutsch sei, sondern es auch romanische und, wie er im selben Zusammenhang schreibt, jüdische Mystik gebe⁴⁰: Gerade in der Übernahme der nationaltypologischen Deutungsmuster von Rosenberg also will er diesen widerlegen und die Internationalität der Mystik erweisen. Wenn Mystik nicht national, sondern international ist, braucht er sie zur Rekonstruktion eines deutschen Luthertums nicht zwingend zu verwenden.

Liest man den Aufsatz zu «Luther und die Mystik» von 1937 als Fortsetzung dieser Auseinandersetzung mit Rosenberg von 1934, so zeigt sich nebeneinander eine Bewegung auf Rosenberg zu und eine Kritik an ihm. Die Bewegung auf Rosenberg hin liegt in der nun neuen, positiven Wertung der Mystik in ihrem deutschen Teil. Vogelsang kann, anders als 1934, Mystik so interpretieren, dass sie nicht einfach aus dem deutschen Christentum ausgeschlossen ist, sondern in ihrer Taulerschen und Lutherschen Form wird sie geradezu zur Erfüllung des Christentums. Daneben aber bleibt die Korrektur gegenüber Rosenberg, dass die Deutsche Mystik nur ein Teil der großen, breiten Bewegung der Mystik ist, ebenso erhalten wie eine vorsichtige Abgrenzung gegenüber der Mystik. Denn was Luther von aller Mystik unterscheidet, am Ende auch von Tauler, ist die Rechtfertigungslehre und, mit ihr verbunden, die Betonung des Glaubens als Form der Begegnung zwischen Mensch und Gott.

Diese Bemerkung macht nun noch einmal eine Präzisierung der Entwicklungen möglich, die Vogelsangs Denken durchgemacht hat, denn eben mit diesen Abgrenzungen hat er auch bereits in seiner Dissertation gearbeitet, die 1929, also ein Jahr vor Rosenbergs *Mythus*, erschienen war. Sie war der Christologie in Luthers früher Psalmenvorlesung gewidmet. In die Forschung eingegangen ist sie vor allem als ein Beitrag zur Datierung von Luthers reformatorischem Durchbruch, den Vogelsang in der Auslegung von Ps 70 und 71 und damit nach seiner Datierung im Herbst 1514 festmachte⁴¹. Für die vorliegenden Überlegungen wichtiger sind seine Überlegungen zur «Christusmystik» in Luthers Psalmenauslegung, die von der Beobachtung der Betonung des «Christus in nobis» bei Luther ausgehen.

Vogelsang vermerkt, dass Luther in der Psalmenvorlesung Johannes Gerson und Bernhard von Clairvaux zitiert⁴² – also jene Autoren, die er noch nicht zu diesem Zeitpunkt, aber später als Vertreter einer romanischen Mystik zusammenfasst. Und er erwägt, dass mystisches Denken über sie an Luther vermittelt worden sein könnte – das ist ganz konsequent, da Luther zu

⁴⁰ Vogelsang, *Das Deutsche* 95f.

⁴¹ Vogelsang, *Anfänge* 58f.

⁴² Vogelsang, *Anfänge* 66.

diesem Zeitpunkt Tauler noch nicht kannte. Nach kurzer Abwägung aber kommt er zu dem in der Holl-Schule keineswegs überraschenden Ergebnis, dass die Aussagen Luthers nicht als Mystik zu interpretieren seien, vor allem weil der Glaube für ihn, anders als für die Mystiker, die entscheidende Funktion im Gottesverhältnis einnimmt⁴³. Diese Position behielt Vogelsang auch in seiner Habilitationsschrift bei, aus der die wichtigsten Passagen über den «angefochtenen Christus bei Luther» 1932 bei De Gruyter erschienen. Der Frage der Mystik widmete Vogelsang hier nur einen kurzen Exkurs, aber der kam – nun zwei Jahre nach Erscheinen des «Mythus» – zu demselben Ergebnis wie die Dissertation: Es ist der Glaube als entscheidende Relation zwischen Gott und Mensch, der Luther von der Mystik unterscheidet.⁴⁴

Mit diesen Überlegungen nun ist es möglich, das Gesamtbild der Entwicklung Vogelsangs in seiner Begegnung mit Alfred Rosenberg zu rekonstruieren:

1929 beziehungsweise in den vorangehenden, der Erarbeitung der Dissertation gewidmeten Jahren entwickelte Vogelsang ein Lutherbild, das um die Bedeutung der Mystik für den Reformator wusste, ihn aber deutlich von der Mystik abgrenzte.

Ob ihm 1932 Rosenberg schon bekannt war, lässt sich nicht sagen, da ein umfassender Nachlass durch Kriegsverluste bei seiner Familie leider nicht zur Verfügung steht. Spuren der Begegnung mit Rosenbergs Mythus zeigen sich definitiv erst 1934. Hier kommt es zu einer Fortsetzung der Ablehnung der Mystik – und damit einer nicht nur impliziten Kritik an Rosenberg. Als paradigmatisch für diese abgelehnte Mystik wird nun aber nicht mehr Bernhard genommen, sondern Eckhart. Und dieser wird, anders als im vorherigen akademischen Schrifttum, mit Hilfe nationaltypologischer Kategorien gedeutet – nur dass diese dazu dienen, den nicht-deutschen Charakter seiner Mystik aufzuzeigen.

Die in diesem Zusammenhang explizit gestellte Aufgabe der Auseinandersetzung mit Rosenbergs Eckhartbild wird dann 1937 implizit erfüllt. Nun wird die nationaltypologische Kategorienbildung leitend, und sie dient dazu, einerseits Rosenbergs auf Eckhart fixiertes Mystikbild zu differenzieren, andererseits aber dazu, die von Rosenberg nahegelegte beziehungsweise geforderte positive Bewertung der deutschen Mystik aufzunehmen. Vogelsang kann sich damit durchaus als identisch mit seiner Dissertation verstehen. In dieser hatte ja, nach seiner späteren Deutung, allein die romanische Mystik zur Debatte gestanden – Luther kannte die deutschen Mystiker ja noch nicht. Allein die «Umbruch»-Monographie zeigt, dass dies tatsächlich in seiner Theologie mit einer *grundsätzlichen* Ablehnung der Mystik verbunden war.

⁴³ Vogelsang, Anfänge 74-76.

⁴⁴ E. Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther (AKG 21), Berlin/Leipzig 1932, 40-43.

Und hier korrigierte der Vogelsang von 1937 sich tatsächlich. Dass Mystik in ihrer deutschen Variante nun positiv gewertet wird, ja geradezu den Rahmen für die gesamte Lutherdeutung ausmacht, der ausdrücklich als Mystiker erscheint⁴⁵, stellt eine neue Stufe seines Denkens dar. Und die vorherigen Schriften wie auch der unmittelbare geistesgeschichtliche Kontext legen es nahe, diese Änderung als Reaktion auf Rosenberg oder zumindest auf die durch diesen angestossene Debatte in der Eckhart- und Lutherforschung zu werten. 1938 hat Vogelsang dies im Archiv für Reformationsgeschichte auch selbst so benannt: «Das Geheimnis des verborgenen Gottes und des in uns gegenwärtigen Christus, das die melanchthonische Theologie aus unserer Kirche verbannt hatte, flüchtete in die ausserkirchliche Naturmystik (Goethe, Romantik) und die Geismystik (Idealismus) und klopft heute von neuem an die Tore der Kirche»⁴⁶.

Schlussbemerkung

Erich Vogelsangs Darlegungen über Luther und die Mystik haben eine Wirkung entfaltet wie nur wenige wissenschaftliche Aufsätze. Hierzu dürfte auch beigetragen haben, dass mit Heiko Augustinus Oberman ein reformierter Niederländer auf dem Lutherkongress von 1966 Vogelsang zwar auch kritisierte und korrigierend weiterführte, aber eben doch als prägende Autorität einführte⁴⁷. Jedenfalls ist Erich Vogelsang auch mit seinen Arbeiten aus der zweiten Hälfte der dreissiger Jahre ein Gesprächspartner der historischen Lutherforschung geblieben. Er konnte dies bleiben, weil er sich wie andere auch nach den ersten Jahren des Kirchenkampfes wieder auf das Feld der wissenschaftlichen Arbeit begeben hat. Was nun entstand, ist dem ersten Anschein nach unabhängig von den ideologischen Traktaten der Anfangsjahre des Dritten Reiches formuliert worden. Wenn nun versucht wurde, diese wissenschaftlichen Ausführungen wieder stärker in die zeitgeschichtliche Diskussionslage einzubinden, stellt das nicht einen Versuch dar, sie zu widerlegen⁴⁸ – es geht nur darum, ihnen eine Verstehensebene hinzuzufügen: Eine solche Rekonstruktion macht das wissenschaftliche Arbeiten Erich Vogelsangs in den dreissiger Jahren um eine – höchst problematische – Dimension reicher beziehungsweise komplexer. Sie spiegelt die Verquickung von Affinitäten

⁴⁵ Vogelsang, Luther und die Mystik 50.

⁴⁶ E. Vogelsang, Die unio mystica bei Luther, ARG 35 (1938) 63-80 (80).

⁴⁷ H.A. Oberman, Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik, in: I. Asheim (Hg.), Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung, Göttingen 1967, 20-59 (24).

⁴⁸ Zu meinen eigenen Ansichten über das Verhältnis Luthers zur Mystik s. V. Leppin, «*omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*». Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese, ARG 93 (2002) 7-25.

zum Regime und kirchenhistorischer Arbeit im Dritten Reich – und es gehört zu den wichtigsten anstehenden Aufgaben in der Erforschung der jüngeren Theologie- und Kirchengeschichte, solchen Gemengelagen weiter nachzugehen.

Abstract

Erich Vogelsang (1904-1944) hat mit seinem Aufsatz «Luther und die Mystik» (1937) im Luther-Jahrbuch eine Abhandlung vorgelegt, die bis heute als Standardliteratur zum Thema gilt. Vogelsang knüpft damit einerseits an seine Lutherstudien in Dissertation und Habilitation an. Andererseits verdanken sich seine Überlegungen auch der intensiven Auseinandersetzung mit dem «Mythus des 20. Jahrhunderts» des zentralen NS-Ideologen Alfred Rosenberg und sind damit zutiefst in ihre zeitgeschichtlichen Bedingungen verstrickt. Insbesondere in den nationalpsychologischen Kategorien der Vogelsangschen Mystik-Typologie ist dies nachhaltig greifbar.

Volker Leppin, Jena