

# Die kirchengeschichtliche Bedeutung der Reformation Luthers.

Von

**Reinhold Seeberg.**

---

Die Bühne der Geistesgeschichte war nicht leer, als die Reformation sie betrat. Reges Leben herrschte vielmehr auf ihr. In dramatischer Spannung standen mancherlei Gegensätze wider einander. Die alte Frömmigkeit war noch in weiten Kreisen eine Macht. Kirche wie Theologie trachteten durch Konzentrierung ihrer Ansprüche und Lehren der neuen Geister Herr zu werden. Ein Eklektizismus, der sich doch in den Hauptdingen an Thomas zu halten bereit ist, überwindet die gefährlichen Einseitigkeiten der Ockamisten. Aber auf der anderen Seite gewinnt die von der Mystik genährte und auch von humanistischen Gedanken getriebene Laienfrömmigkeit immer weiteren Boden. Innere Quellen sind hier aufgebrochen, und ihre stillen Wasser höhlen zusehends die Felsen der alten Kirche mit ihrer Lehre aus. Aber neben ihnen dringen in Sturm und Drang vor soziale Bauern und fanatische Geistmenschen.

Aber auch die stille wissenschaftliche Arbeit beginnt, in immer deutlicheren Formulierungen Sätze, die der überkommenen Lehre widersprechen, zu verfechten. Ein spekulativer Idealismus, hervorgewachsen aus den Spekulationen der großen Mystiker und beschwingt von gewissen Urtrieben der deutschen Seele sowie von neuplatonischen Gedanken der Renaissance, hat sich erhoben und legt mit steigender Deutlichkeit ein neues idealistisches System der Welt vor. Neben



diesen spekulativen Tendenzen und vielfach mit ihnen sich verbindend und kreuzend, machen sich die Ansätze einer rein rationalen Weltbetrachtung geltend. Humanistische Kritik, die empiristische Weltbetrachtung, antike Anregungen und nicht zuletzt der Rationalismus, der von der Scholastik unabtrennbar war, wirken zusammen zur Hervorbringung des „natürlichen Systems“, das sich dann in den nächsten Jahrhunderten zu dem Weltbild der Aufklärung entwickelt.

Zu allen diesen neuen Mächten hat die Reformation Beziehung. Und fast durchweg ist diese Beziehung eine doppelte. Die Reformation empfängt positive Anregungen aus ihnen, auch dann, wenn sie sich durch diese nur auf den Seelenbedarf der Zeit verweisen läßt. Aber anderseits steht die Reformation zu allen diesen Erscheinungen auch in einem negativen kritischen Verhältnis. Sie läßt sich weder von den sozialen Reformern noch von den Philosophen gefangen nehmen, sondern sie geht lediglich den Weg der Religion. Aber sie läßt sich auch nicht auf die abseits liegenden Pfade der Stillen im Lande drängen, sondern sie nimmt ihren Standpunkt mitten in der Kirche und in dem breiten Leben des Volkes. Um Religion und Kirche ging es Luther Zeit seines Lebens. Alles andere war Mittel zum Zweck. Daher hat es sich in der Reformation nie gehandelt um den Enthusiasmus einzelner, die kleine Kreise Gleichgesinnter um sich versammeln und in ihnen pneumatische Paradoxien und Radikalismen schmieden und durchsetzen. Auf der Höhe seines Lebens hat Luther sich wohl als einen Propheten Gottes gefühlt, aber er verlor nie die Beziehung seiner religiösen Mission zu seinem konkreten Beruf aus den Augen. Er wollte nichts wissen von dem „Geist“ ohne das Wort, und er erkannte keine andere Offenbarung außer der geschichtlichen, von der Schrift bezeugten an. Dadurch hielt er die geschichtliche Kontinuität seines Werkes zu der Kirche aufrecht. Die Schrift und die alten Glaubensbekenntnisse waren ihm Autoritäten, nicht nur äußerer kirchenrechtlicher Art, sondern sie waren ihm Exponenten der innerlich erlebten Wahrheit. An das, was sie ausdrückten, vermochte auch er sein Erleben der Christusoffenbarung anzuschließen.



Das zeigt seine Interpretation der überlieferten Katechismusstücke auf das deutlichste. Es hängt hiermit nahe zusammen, daß Luther wie auch die übrigen Reformatoren ihre religiöse Arbeit in den Dienst der Kirche stellten. Sie wollten die Kirche nicht zerstören oder durch spiritualistische und aufgeklärte Konventikel ersetzen, sondern sie wollten die Kirche bauen. Ein positives praktisches Ziel schwebte dieser Arbeit vor. Der mächtige geistige Aufschwung gewann dadurch den konservativen Charakter und das lebhaftere Verantwortlichkeitsgefühl einer volkstümlichen Bewegung.

Die religiöse Bewegung der Reformation war also zugleich auch eine kirchliche volkstümliche Bewegung. Die reformatorischen Männer wollten zunächst die Kirche restaurieren. Daher traten ihre Anhänger auch nicht aus der Kirche aus, um eine kirchliche Neugründung herzustellen, sondern man blieb in der alten Kirche und schaffte aus ihr alles das fort, was seit Jahrhunderten den Unmut und die Bedenken der Theologen und der Frommen erregt hatte. So behielt man trotz aller Neuerungen die alte Kirche bei und erhielt dadurch der Kirche ihren volkstümlichen Charakter. Ja man war in der Lage, diesen sogar zu steigern, indem die neuen Lehren und Ordnungen das zum Ausdruck brachten, was die Frömmigkeit forderte und nur das ausschied, wogegen seit Generationen die Bedenken sich gehäuft hatten. Jedermann weiß, wie arge Enttäuschungen Luther an seinem Werk erlebt hat. Die Verinnerlichung der Frömmigkeit, der sittliche Ernst, die soziale Opferwilligkeit, auf die er gerechnet hatte, stellten sich nicht in dem Umfang und in der Tiefe ein, wie er gehofft hatte. Die schadenfrohen Gegner, die entweder nur das alte Kirchentum konservieren wollten, oder aber von neuen Kirchen des „Geistes“ oder doch von einer alles bessernden frommen Aufklärung träumten, haben diese Tatsachen entweder aus dem Mangel an Ernst und Konsequenz in der Reformation oder aus der vermeintlichen Zerstörung der Kirche erklären wollen. Beide mögen in untergeordneten Dingen mit ihrer Kritik das Richtige getroffen haben. In der Hauptsache war ihr Urteil verfehlt. In einer ungeheuer erregten Zeit,



da alle Ordnungen gelockert waren und viele ihre Einfälle und Eingebungen für grundlegende Inspirationen hielten, kann man den fast unfehlbaren Takt und die religiöse Sicherheit nicht genug bewundern, die sich in Luthers Stellung zeigten. Es ist schwer zu sagen, worüber man bei Luther mehr staunen soll, über die Fülle neuer genialer Empfindungen und Impulse, oder über die Fähigkeit, die gegebene Wirklichkeit nie aus dem Auge zu verlieren und alles Neue möglichst an sie anzupassen, um so in kontinuierlichem, geschichtlichem Fortschritt das Gesamtleben der Kirche zu vertiefen und zu reinigen. Bei solchen Aufgaben hängt eben alles daran, daß die Fäden der Wirklichkeit zur Anknüpfung gebraucht werden, und daß die neuen Inhalte den gegebenen Formen adaptiert werden. Nur so kann aus den neuen Gedanken und Tendenzen geschichtliches Leben hervorgehen. Sie werden in die Blutzirkulation der Entwicklung hineingezogen und in dem Organismus wirksam, während die Versuche, das Alte zu zerstören und das Neue auf eigene Fundamente zu stellen, in der Regel des geschichtlichen Schwunges ermangeln und den Eingang auf die breite Fläche der geschichtlichen Entwicklung nicht finden. Wie viel weniger hätte Luther gewirkt und erreicht, wenn er das Stürmen und Drängen vieler seiner Zeitgenossen mitgemacht hätte. Vielleicht wäre für den Moment die Besserung von Leben und Kirche äußerlich mehr sichtbar gewesen, aber schwerlich wäre eine Erneuerung großen Stils zustande gekommen. Wenn trotz alles Strebens die kirchliche Kontinuität zu wahren, die Resultate der Reformation in ihrem Stammland gegen Ende der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts so vielfach in nackter Unkirchlichkeit und Unsittlichkeit bestanden, wie viel schlimmer wären diese Resultate wohl gewesen, wenn Luther Methoden, die auf Konventikel berechnet waren, auf die breite Volksmasse angewandt hätte!

Es war nicht kluge Berechnung, was Luther hierbei leitete, sondern es war jener Instinkt für das Notwendige, der den genialen Menschen vermöge seiner inneren Einheit mit den Quellen des Lebensstromes der geschichtlichen Ent-



wicklung treibt. Er nimmt die Summe und die integrierenden Kräfte der bisherigen Entwicklung in sich auf und gestaltet sie so um, daß sie dadurch fähig werden, auch die neuen Wendungen, die der Geschichtslauf nimmt, zu bestimmen und zu durchdringen. Das ist sein Genie, daß er in sich die doppelte Fähigkeit vereinigt, sowohl die tiefsten Tendenzen und den beherrschenden Kern der Überlieferung, trotz aller Hüllen und Schalen, mit unfehlbarer Sicherheit zu empfinden und zu ergreifen, als auch die Wendung, die die geschichtliche Bahn zu nehmen sich anschickt, im eigenen Herzen gleichsam als Naturnotwendigkeit zu ahnen und zu spüren. Beides hängt mit einander zusammen und liegt in jener Sphäre des intuitiven und impulsiven Lebens, in der die Eigenart der weltbewegenden Geister zu suchen ist. Es gibt nicht viele Persönlichkeiten, an denen man diese beiden Seiten des die Geschichte bestimmenden genialen Geistes mit solcher Anschaulichkeit wahrnehmen kann wie bei Luther. Daher bietet die Vereinigung von konservativen Elementen mit völlig neuen Tendenzen in seinem Geist ein so überaus lehrreiches Beispiel für die Art, wie geschichtlicher Fortschritt — zumal auf dem Gebiet des religiösen Lebens — zustande kommt.

Es ist derselbe intuitive Wirklichkeitssinn, den der Historiker bewundert, wenn er Luthers engen Anschluß an den Staat und seine konservative politische Gesinnung beobachtet. Auch hier blieb Luther alle Berechnung fern, es ist lächerlich, ihn zum Hofmann oder zum Fürstendiener zu machen. Was ihn zum Bunde mit dem Staat trieb, war der naive Sinn für die Realität. Die Fürstenmacht war eine solche emporsteigende Realität, und es war die einzige Macht, die dem religiösen Drang im Volk zum Durchbruch verhelfen und ihm eine Stätte bereiten konnte. Das hat Luther in der Schrift an den Adel klar ausgeführt. Es zeigt wieder die Genialität seiner Seele, daß er, der einstige Mönch, dies zu erkennen vermochte. Aber er ergriff die gegebene Macht der staatlichen Gewalt nur unter dem Gesichtspunkt der Hilfe bei der Durchführung der Reformation. Der Unterschied von Staat und Gesellschaft von der Kirche war ihm



dabei ebenso klar wie der Unterschied von Offenbarung und natürlicher Vernunftkenntnis. Das religiöse Leben der weltlichen Gewalt zu unterstellen oder die Religion zu politisieren und die Kirche zu verstaatlichen, lag ihm stets fern. Aber er brauchte die staatliche Gewalt, und dazu trat das starke nationale Empfinden, das von einer römischen Herrschaft auf deutschem Boden nichts wissen wollte, sowie die alte deutsche Anschauung, daß Kirche und Staat eigentlich eine Einheit sind in dem christlichen Volk, das nur von zwei Seiten her und nach zwei Methoden, deren grundverschiedene Art Luther deutlicher als alle vor ihm erkannt hat, geleitet werden müsse. Auch in diesen Punkten kam Luther dem allgemeinen Bewußtsein entgegen und spürte den Zug des wirklichen Werdens. Er hat die Gesetze der Kirche eng mit der stärksten geschichtlichen Kraft der Zeit verknüpft, und er hat demgemäß alles getan, was in seiner Macht stand, um diese Kraft zu sichern und zu stärken. Dadurch ist die Kirche in dem Kulturkreise der lutherischen Reformation eine der stärksten Stützen der Autorität des Staates geworden und zugleich eng mit dem Gesamtleben des Volkes verknüpft worden. Die Möglichkeit, daß die Kirche den Staat äußerlich bestimmt, war für immer dahin. Damit war aber entschieden, daß der Staat die übergreifende Größe in dem menschlichen Gemeinschaftsleben werden mußte. Sollte die Kirche sich den Einfluß auf das Volksleben sichern, so gab es hinfort dafür nur zwei Methoden. Staat und Kirche erkennen die Differenz ihrer Natur und ihrer Mittel an. Sofern aber die Autorität der heil. Schrift für beide gilt, übt die die Schrift interpretierende Kirche einen direkten Einfluß auf die staatlichen Gesetze und sozialen Ordnungen aus oder kämpft doch mit der Staatsgewalt um einen derartigen Einfluß. Oder die Kirche untergibt sich in ihrem äußeren Bestande ganz der staatlichen Obergewalt, gewinnt aber dadurch, daß sie die Staatsbürger mit christlichem Geist zu erfüllen trachtet, einen starken inneren und dadurch auch einen indirekten äußeren Einfluß auf das öffentliche Leben. Letzteres ist der Weg Luthers und des deutschen Protestantismus, ersteres ist die Methode der calvinischen Kirchen



geworden. Es ist geschichtlich nicht gerechtfertigt, die Methode Luthers herabzusetzen als kraftlos und unfruchtbar gegenüber der Gedankenwelt des Calvinismus. Jedenfalls kann darüber kein Zweifel sein, daß auch Luther auf seinem Wege die Fortdauer der praktisch wirksamen Einflüsse der Kirche auf das geistige Gesamtleben des Volkes erstrebt und ermöglicht hat. Dadurch war aber auch die neue Kirche in die Lage gesetzt, ihr geschichtliches Recht in ihrer Einwirkung auf das Volk zu erweisen. Und damit war ihre Existenz gesichert.

Das war also die Lage. Ein neuer Geist mit mannigfachen neuen religiösen Bedürfnissen regte sich allenthalben. Daraus gehen verschiedene Bewegungen hervor. Aber die einen bringen es mit ihrer rationalen Kritik nur dazu, daß die alte Kirche einige Mißbräuche abtut, im Kern aber das bleibt, was sie war. Andere dringen nur bis zur Gründung von Sekten und schulartigen Gemeinschaften vor, die aber keine volkstümliche religiöse Kraft besitzen und daher keine kirchenbildende Wirkung ausüben. Vollends verzichten wieder andere auf jede geschichtliche Einwirkung und begnügen sich mit resignierten oder verbitterten literarischen Produktionen. Unter allen diesen neueren Erscheinungen hat nur die Reformation kirchenbildende Kraft besessen. Dies war zunächst darin begründet, daß nur sie es vermochte, die neuen religiösen Ideen und Ideale volkstümlich zu machen, indem sie hier die geschichtliche Kontinuität des religiösen und kirchlichen Lebens zu wahren verstand. Sie war nicht radikal modern, sondern hielt den konkreten Zusammenhang mit der Geschichte und ihrer Tradition aufrecht. Daher konnte sie geschichtlichen Fortschritt hervorbringen.

Das Gewicht dieser Tatsache wird aber erst ganz verstanden, wenn man sich gegenwärtig erhält, daß die neuen geistigen und religiösen Inhalte und Tendenzen, die die Reformation bot, die religiöse Not der Zeit lösten und zugleich das religiöse Leben in seiner Wurzel erneuerten, während die Kritiker und Reformer, trotz aller Aufklärung und alles Enthusiasmus und Radikalismus, in der Regel aus dem Bannkreis der mittelalterlichen Religion nicht heraustraten. Wer



eine Erscheinung nur verneint, ist von ihr nicht frei geworden. Und auch dabei wird sich erweisen, daß die Reformation eine besondere Entwicklungsstufe des abendländischen Christentums darstellt.

Die Reformation ist nicht aus politischen Interessen und auch nicht aus wissenschaftlichen Entdeckungen hervorgegangen. In ihr handelt es sich auch zunächst nicht um die Korrektur von Dogmen oder kirchlichen Ordnungen. Der Kerngedanke der Reformation bezieht sich vielmehr auf das persönliche Verhältnis des Menschen zu seinem Gott. Alles Übrige ist dem untergeordnet. Wie Gott sich dem Menschen offenbart und wie der sündige Mensch Gottes inne wird und dadurch zum Frieden des Gewissens kommt — das war die Frage. Es handelte sich um jenen Komplex von Fragen und Problemen, die von altersher in dem Begriff der „Buße“ beschlossen waren. Und diese Fragen rührten an den Kern fast aller religiösen Gedanken, die der abendländischen Kirche wichtig waren. Von hier aus sind Luthers religiöse Kämpfe zu verstehen, und von hier geht daher auch die Neubildung der Lehre aus.

Aber noch ein bedeutungsvoller Punkt bedarf hier der Erweisung. Es ist die Art der religiösen Gedankenbildung bei Luther. Wir beobachten bei ihm ein hervorragendes Vermögen, kritisch den eigentlichen Kern in religiösen Dingen bloßzulegen. Aber dies kritische Vermögen hängt selbst ab von der Art, wie Luther positiv religiöse Gedanken gewinnt. Er ist nicht dem Dogmatismus des Mittelalters ergeben, auch seine Unterwerfung unter die Schrift ist nicht rein dogmatisch begründet. Es ist in ziemlich weitem Umfang ein spiritueller Empirismus, aus dem Luther, ähnlich wie die Mystik, den Stoff seiner religiösen Gedanken bezieht. Aber diese Empirie ist an sich noch nicht ausreichend, um die Gewißheit des Glaubens zu erwerben. Es gehört dazu noch ein subjektives Eingehen auf den empirischen Stoff sowie seine besondere Aneignung. Dann erst ist Glaube da. Der Glaube aber ist erst die eigentümliche Form des religiösen Besitzes. Glaube ist Haben, und nur für den Glauben existiert das Besessene, wie man



glaubt, so ist und so wirkt der Glaube. Die religiöse Aneignung erfolgt also nur, indem die empirische Erfassung des Gegenstandes mit gewissen subjektiven Formen zusammenwirkt. Erst dies gibt dem Glauben seine Festigkeit und erhebt ihn über bloß subjektive Meinungen oder nur objektive Eindrücke. Man wird vielleicht diese Art religiöser Gedankenbildung als religiösen Transzendentalismus bezeichnen dürfen. Diese eigentümliche Art der Erkenntnis als Glaubenserkenntnis war es, die Luther die innere Sicherheit darüber verlieh, was zur Religion gehört und was nicht.

Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wird in der Reformation, gemäß Luthers eigentümlicher Glaubenserkenntnis, dem Bedarf der germanischen Seele entsprechend, rein persönlich, geistig und sittlich gefaßt. Eine direkte, persönliche Gemeinschaft zwischen dem Menschen und Gott liegt vor. Dieser Gesichtspunkt verdrängt das statutarisch-institutionelle Element aus dem Mittelpunkt der Religion. Je lebhafter man den persönlichen Charakter der Frömmigkeit empfand, desto mehr mußte auch die Sünde unter den Gesichtspunkt der persönlichen Schuld rücken. So lehrte es ja auch die Kirche, und die im Volk übliche Frömmigkeit der Zeit betonte die Schuld und Strafe, die Strenge Gottes und die Pünktlichkeit seiner Gerichte auf das lebhafteste. Das war ein Erbteil des altlateinischen Moralismus, aber das stark persönliche germanische Verantwortungsgefühl hatte diese Auffassung nur verschärft. Hier war der Punkt, wo die Gnade der Buße einsetzen und wo durch dies Sakrament die Seele dem Priester unterworfen werden konnte. Gott vergibt, aber er vergibt durch Sakrament und Priester. Aber freilich, je tiefer man das Verhältnis zu Gott als persönliches empfinden lernte, desto größere Bedenken mußten sich gegen die sakramentale Vermittlung wie gegen die priesterliche Vollmacht der Sündenbefreiung ergeben. Es ist wieder ein Stück germanischer Empfindungsweise, das hier aus den Tiefen der Volksseele emportaucht und gegen die fremden Mittel und Mittler protestiert. Der ganze Sakramentarismus und Hierarchismus bricht allmählich zusammen, denn die



Seele kann diese Hilfen nicht mehr brauchen und weiß nichts mit ihnen anzufangen in ihrer Not. Aber was dann? Soll die Schuld ungelöst bleiben, soll die Gottesferne die Seele ohne Unterlaß bedrücken? Man hätte ein anderes Gottesbild neben diesem strengen, richtenden und drohenden Gott. Man dachte Gott als den Geist, der das Weltall durchdringt und vor allem in der Seele der Menschen wirkt, sie innerlich reinigend und erneuernd. Das war dann die Erlösung. So haben Augustin und die großen Lehrer des Mittelalters gelehrt. Diese Anschauung war dann durch die mystischen Lehren in die Kreise der Gebildeten und der Frommen eingedrungen. Gott ist der allwaltende Herr, Schwäche der Natur ist die Sünde, der Allherr erhebt die Seele aus ihr zu sich empor. Auch hier klagte man über die Sünde, aber sie war Unreinheit und Elend, nicht mehr Schuld in erster Linie. Auch hier erwartete man von Gott Hilfe, aber diese war innere Läuterung und Erhebung der Seele in die Sphäre des Göttlichen, nicht ein Apparat zur Versöhnung und Vergebung.

Beide Auffassungen standen in der Zeit von Luthers Anfängen neben einander. Die eine war offiziell und lebte im Volk, die andere bewegte die gebildeten Kreise. Die Differenzen dieser Gedankenkreise erstreckten sich auf das ganze Gefüge religiöser Ideen: der Richtergott oder der Allherr, die Schuld oder das Verderben, Christus versöhnt den zürnenden Vater oder er ist das Prinzip sittlicher Erneuerung, die Sakramente samt der hierarchischen Ordnung sind der Erfolg von Christi Werk oder seine Lehre und sein Beispiel wandelt die Menschen um, Sündenvergebung oder Sündentilgung, gute Werke in beständigem Kampf wider die Sünde oder eine allmähliche Vergeistigung des Menschen, die Kirche als Heilsansatz oder als Gemeinschaft der Frommen. Wir wissen, daß die beiden Gedankenkreise, die durch diese Antithesen kurz charakterisiert sind, schon bei Paulus vorliegen, daß sie dann von Augustin deutlicher herausgearbeitet worden sind und durch die ganze Scholastik neben einander her- und in einander übergehen. Sie sind zu Ausgang des Mittelalters in eine relative Spannung zu einander



geraten. Die altlateinische Rechts- und Moralitätsreligion, aber verbunden mit gewissen naturalistisch religiösen Elementen in der sakramentalen Gnade steht auf der einen Seite, auf der anderen Seite, bei der germanischen Mystik vor allem, hat sich der paulinisch-johanneische Pneumatismus, verstärkt durch die neuplatonische Gedankenwelt Augustins, ausgewachsen zu einer konsequenten Darstellung der Erlösungsreligion.

Auf welche dieser beiden Seiten gehört die Reformation? Niemand wird verkennen, daß sie in dieser Zentralfrage ganz und gar bestimmt ist von der Stellungnahme Luthers. Sehe ich nun recht, so hat Luther auf Grund seiner persönlichen Erlebnisse beide Auffassungen in höchst eigenartiger Weise in einander gezogen. Er ist in seinem religiösen Leben ausgegangen von dem starken Bewußtsein der Schuld gegenüber dem richtenden Gott und von der Anerkennung der positiven Verpflichtung, den fordernden Willen Gottes zu erfüllen. Das war die Auffassung der Kirche, und sie ist sicher Luther schon in seiner Jugend eingefloßt worden. Aus dieser Auffassung erklärt sich die sittliche Not, die er in seiner Klosterzeit durchlebt hat. Gerade die nominalistische Theologie, der er folgte, legte Gewicht auf die Schuld sowie auf die Forderung, sie durch die in eigener Kraft zu erzeugende Vollreue oder *Contritio* zu sühnen. Aber sobald eine Seele festhielt an der Realität der Erbsünde oder der den ganzen Menschen korrumpierenden Konkupiszenz, mußte ihr die Forderung, die Schuld durch wirkliche *Contritio* zu sühnen, unerfüllbar erscheinen. Luther war Anhänger des Nominalismus, aber er scheint andererseits an der konkreten Wirklichkeit der Erbsünde nie gezweifelt zu haben. Das ist nicht unbegreiflich, da ein Hauptlehrer seines Ordens, Gregor von Rimini, so gelehrt hat. In diesen Erlebnissen prägte sich Luthers Seele für immer ein der Doppelcharakter der Sünde als einer den ganzen Menschen durchdringenden radikalen Macht, die zugleich verdammliche Schuld wider Gott ist. In dieser Hinsicht hat er keine wesentlichen Wandlungen erlebt. Er kam aus seiner Not nicht dadurch heraus, daß er einen leichteren Sündenbegriff, wie er bei Nominalisten, Humani-



sten, Mystikern zu finden gewesen wäre, gewann, oder die Konkupiszenz als „natürlich“ für unsündig ansah, sondern dadurch, daß ihm ein neues Verständnis Gottes aufging. Hat Luther ursprünglich Gott als den Richter empfunden, so wird diese Auffassung schon früh durch die andere ersetzt, daß Gott der allwirksame Herr der Welt ist und daß sein Wesen nicht durch philosophische Spekulation, sondern nur durch die positive Erfahrung seiner gnädigen Offenbarung in Christus erkennbar wird. In diesem Gottesbegriff flossen zwei Elemente der Überlieferung zu eigenartiger Synthese zusammen. Einmal war es der augustinisch-bernhardinische Gedanke, daß Gottes Wesen nur in Jesu Menschheit zu ergreifen ist, andererseits war es die in den Kreisen der Laientheologie leitende Betrachtung Gottes als des allwirksamen Willens. Letzteres bildete, unter Anschluß an den Scotismus, den begrifflichen Rahmen des Gottesgedankens, ersteres gab ihm seinen spezifischen Inhalt. Aber dieser allwirksame Wille ist für Luther nicht eine Art höhere Naturgewalt, er ist auch nicht bloß freundliche Güte, sondern er ist auch sittlich gut. Er will das Gute, indem er den Menschen zu ihm verpflichtet und ihn zu ihm führt. Hiernach ist Gott nicht nur fordernder, sondern auch und vor allem wirksamer Wille, und dieses Willens Art ist gut und ist Güte in der Gnade. So hat Luther es verstanden, die positive Erkenntnis der christlichen Offenbarung in enge Verbindung zu dem deutschen Gottesgedanken zu stellen und doch dabei die Eigenart ersterer aufrecht zu erhalten.

Dieser Gedanke von Gott hat sich bei Luther in persönlicher Erfahrung durchgesetzt. Während nun aber bei der Mystik von einem ähnlichen Gottesgedanken her die Sünde leicht zu einer mehr unpersönlichen natürlichen Beschränktheit und Verderbtheit des Menschen herabgedrückt wurde, behielt sie bei Luther den Charakter als unüberwindliche Erbbegierde und verdammliche Schuld. Nicht das war das Neue in der Auffassung der Konkupiszenz, daß sie, trotz der Gnadenmitteilung, in dem Menschen bleibt — das hatten schon Augustin und die Scholastiker gelehrt —, sondern das war neu, daß diese Konkupiszenz von dem Gewissen, trotz



der eingegossenen Gnade, als Sünde verurteilt wird. In der Synthese dieses Sündengedankens mit der neuen Gotteserkenntnis wurzelt die Frömmigkeit Luthers und der religiöse Geist der Reformation. Unmittelbar aus diesem religiösen Verständnis der Sünde wie Gottes ergibt sich die neue Verwendung der Gnade. Da die Sünde persönliche Schuld ist, gewinnt sie einen sittlich persönlichen Charakter. Demgemäß wird auch Gottes Einwirkung auf den Sünder geistige sittliche Art annehmen. In zweierlei besteht diese Gnadenwirkung. Andauernd ist Gott in der Seele des Sünders wirksam, um ihn zu reinigen und gerecht zu machen, und dies positive Wirken ist, weil es den Menschen hienieden nie definitiv gerecht oder heilig macht und die Sünde doch zugleich Schuld ist, begleitet von der fortdauernden Vergebung der Sünden. Die fortwirkende Sündenbegierde verlangt nach mehr als der eingegossenen neuen Gnadenqualität der Scholastik, eine fortlaufende geistige Einwirkung Gottes ist jetzt nötig samt der andauernden Vergewisserung dessen, daß Gott die Schuld der nie ganz ausge tilgten Konkupiszenz nicht anrechnet. Und des letzteren bedarf der Mensch um so mehr, als gerade das Gnadenwirken ihm erst die ganze Tiefe seiner Verschuldung zum Bewußtsein bringt und daher eine Gewißheit des Heils nur im Hinblick auf die tägliche Vergebung der Sünde zustande kommen kann. So gewinnt die Sündenvergebung in dem Justifikationsvorgang eine so tiefgreifende Bedeutung, wie sie ihr bisher seit Paulus von niemand zugesprochen war. Die neue Kombination zwischen der Not der Sünde und Gottes Hilfe befreit beide Begriffe von den ihnen anhaftenden Schlacken. Indem Gott der Gott der Gnade und der Vergebung ist, werden alle fremden naturhaften Elemente ausgestoßen, er ist Geist und sittliche Liebe. Und indem die Sünde von dem geistigen Gott überwunden wird, wird sie immermehr in die rein geistig sittliche Sphäre gerückt. Sodann aber wird der ganze Ernst der Sünde daran deutlich, daß nur Gott sie überwinden kann, und daß er sie als Schuld beurteilt, wie umgekehrt, auch die Grenzenlosigkeit der Gnade und ihre sittliche Art hierdurch erfordert wird. Das



ist das Große an dieser Kombination, daß sie die sittliche Strenge des Urteils über die Sünde mit der stärksten Betonung der Alleinwirksamkeit der Gnade vereinigt. Die Gnade dient zum Verständnis des sittlichen Charakters der Religion und die Sünde erfordert die Herausstellung aller religiösen Kräfte des Gottesgedankens. In der Kontinuität der erneuernden wie vergebenden Wirkungen der Gnade kommt zum Ausdruck, daß die religiösen Wirkungen des Christentums zugleich sittlich umbildenden Erfolg haben. Auch in dem Zentrum religiösen Erlebens bleibt die Macht der Sünde als etwas stetig zu Überwindendes und damit die ganze Herbigkeit der sittlichen Aufgabe erhalten. Tiefste Innigkeit der Religion und herbe Strenge der Sittlichkeit werden durch diese neue Kombination ermöglicht. Dadurch werden aber alle naturalistischen und moralistischen Züge aus dem religiösen Erleben entfernt: es ist weder eine physische Sublimierung der Menschennatur noch auch auf ein sittliches Verdienst gegründet. Und ebenso werden aus der Sünde die naturalistischen und moralisierenden Elemente ausgestoßen: Sünde ist Schuld und Sünde wird nicht getilgt oder verkleinert durch des Menschen gute Werke. Gnade ist wirklich Gnade, d. h. ein freies erlösendes Wirken des ewigen Gotteswillens, und Sünde ist wirklich Sünde, d. h. die Schuld des Menschen.

In dem Tenor dieser Gedanken steht aber auch der Gedanke der Versöhnung. Es sind verschiedene Ansätze, von denen her er durchgeführt wird. Aber überall bringt auch er die Empfindung zum Ausdruck, daß das Verhältnis zu dem höchsten Wesen nach sittlichen Maßstäben geregelt ist. So unerschöpflich immer die allbestimmende Gottesliebe ist, so wenig wird sie doch zu einer natürlichen, unterschiedslos wirkenden Größe. Das Verhältnis zwischen Gott ist vielmehr als sittliches zu denken; ist es durch die Sünde zerstört, so bedarf es einer Wiederherstellung, die unter allen Umständen den sittlichen Charakter wahren muß. Das ist der Gedanke der Versöhnung, wie er den Grund bildet der Auffassung der Erlösung und Sündenvergebung, von der wir sprachen.



Diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch geht fraglos auf augustinische und mystische Anregungen zurück, aber sie ist ihnen an religiöser Kraft und Einheit überlegen. Der neuplatonische Einschlag in dem Augustinismus ist fast ganz ausgeschaltet. Der Gottesgedanke ist konsequent von der biblischen voluntaristischen Grundlage her durchgeführt — sie ist das zweite Element in Augustins Gottesbegriff —, aber ihm ist zugleich doch der Hauch mystischer Innigkeit geblieben, der den Neuplatonismus auszeichnete. Der Allherr ist der liebe Vater, der Urwille wird in heiligem Erschauern im Herzen gespürt. Und dadurch ist das Bewußtsein der Nähe Gottes und der dauernden Gemeinschaft mit ihm ermöglicht. Gott wirkt zwar als der Allgegenwärtige überall, aber seine eigentliche Behausung ist das Herz des Menschen mit seinen Gedanken und Wallungen. Dem allwirksamen Herrn lernt nur der trauen, der ihn in seiner Sündennot in Jesus fand. In immanenten psychologischen Vorgängen erlebt man das Göttliche, das doch nie identisch wird mit dem natürlichen Leben. Je mehr und je deutlicher alles Gotteswirken sich für das Bewußtsein auf jene innersten Erlebnisse der Rechtfertigung und Versöhnung konzentriert, desto mehr gewöhnt man sich daran, Gott in dem inwendigen Weben und Leben zu suchen. Das ist in keiner Weise pantheistisch gemeint, sondern es ist nur eine Folge des persönlichen Interesses an Gott und der unmittelbaren Beziehung zu ihm.

Es ist leicht einzusehen, daß von diesem Zentrum des religiösen Denkens aus sich die meisten Linien in dem überkommenen Religionssystem verschieben. Nach einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott sucht die Seele, und sie will in dem eigenen Erleben der Gottheit innwerden. Da werden dann die künstlichen Mittel und Mittler ausgeschaltet. Weder der hierarchischen Kette bedarf es zwischen dem Leben der Seele und Gott, noch denkt man an sinnlich-übersinnliche Kräfte, die in den Sakramenten verborgen sind und in die Seele einströmen. Erst dadurch gewinnt das Kleinod der neuen Anschauung von Gnade und Sünde seine volle Bedeutung, daß der Hierarchismus und Sakramenta-



rismus hinfallen. Es ist wirklich ein Verkehr zwischen Gott und dem Menschen möglich, wenn nicht immer sinnliche Dinge zwischen beiden sich auftürmen. So soll Gottes Geist direkt die Seele erreichen, und das zarteste feinste Vehikel, das Geister vereinigt, wird zum Mittel zwischen beiden; die Rolle, die einst die Sakramente gespielt haben, geht jetzt in der Hauptsache auf das Wort über. An die Stelle des Priesters mit der sakramentalen Wunderkraft und dem göttlichen Richterspruch tritt der Prediger, der ewige Wahrheit der Seele erläutert und nahebringt, und die ganze Gemeinde, die sich zu der Gottesoffenbarung bekennt. Und über solchen Worten schwebt die Taube des Geistes und läßt sie die Herzen durchdringen. In feiner Psychologie sollen diese Worte bald richten und bald heilen, je nach dem, wie der ist, auf den sie treffen. Liebe ist der Inhalt des Wortes und seine Kraft, aber die Liebe treibt nicht nur zu Frieden und Tat, sondern führt auch durch Scham und Schmerz der Reue hindurch, sie wirkt als Evangelium wie auch als Gesetz.

Im Worte wirkt Gott, und im Herzen wohnt er. Aber er ist zugleich die große Energie, die das Weltall bewegt und durchdringt. Und jetzt erhält die Welt immer deutlicher ein neues Gesicht. Wohl weiß man, daß das Arge in ihr Gewalt hat und sie der Sünde dient, aber sie wird zugleich auch zu einer großen Offenbarung Gottes. Nicht erst im tiefsten Urgrund vergraben kann das Göttliche gefunden werden, sondern die Schönheit und der Reichtum der Natur, der Sinne Kraft und des Geistes Schärfe legen Zeugnis ab von dem großen Meister, der alles wirkt. Die Welt wird zur Gotteswelt. So haben es die Menschen der Renaissance empfunden und ahnend, fühlend und rechnend spürten sie den Fußtapfen Gottes in der Natur nach. Die Reformation ist imstande gewesen, ungeachtet ihres Glaubens an Teufel, Dämonen und die radikale Verderbtheit der Menschennatur, diese neue Weltempfindung und Weltstellung des Menschen zu akzeptieren, ohne den Gottesgedanken darum zu naturalisieren. Haben dann Astronomie, Physik und Mathematik diese Betrachtungsweise immer genauer be-



gründet, so hat der Gottesglaube der Reformation ihm die Wege in die Gemüter der Frommen eröffnet, und in dieser Atmosphäre wurden aus den wissenschaftlichen Entdeckungen gute, Kräfte und Segen spendende Kulturinhalte für das geistige Leben der Nation.

Was von den großen Impulsen der Renaissance auf dem Gebiet des Naturerkennens gilt, das kann auch von ihrer Belebung der Geisteswissenschaften gesagt werden. Auch hier hat der Geist der Reformation sich nicht spröde ablehnend verhalten, sondern hat bereitwillig sich angeeignet, was immer die Zeit an Anregungen darbot in Sprache und Geschichte, in sozialen und politischen Gedanken. Die Reformatoren haben auf diesen Gebieten nicht die Führung gehabt. Rein wissenschaftlich angesehen, ist mancher „Schwarmgeist“ origineller und tiefblickender gewesen als sie. Aber die Wissenschaft bedarf zu ihrer Existenz nicht nur neuer Ideen und Methoden, sondern auch des allgemeinen Interesses, wie es aus der Erkenntnis ihrer praktischen Wirkungen hervorgeht. Es ist das Verdienst der Reformation, daß sie die geistigen Kräfte der Zeit in ihren Dienst gezogen, sie praktisch angewandt und in die breiten Volksmassen hinübergeleitet hat. Hier erst wurde klar, was eine Wissenschaft, die ungebunden dem Wirklichen und Wahren nachgeht, für das Leben zu bedeuten hat. Die Kritik der Überlieferung, die unbefangene Forschung und der nüchterne Wirklichkeitssinn, wie sie sich früher schon oft erhoben hatten, haben in dem Werk der Reformation einen geschichtlichen Befähigungsnachweis großen Stils erbracht und haben in der Welt der Reformation den Boden gefunden, in dem sie Wurzel schlagen konnten. Aber diese harmlose Erschlossenheit für die Wahrheit in jeder Gestalt — sie hat sich naturgemäß nur langsam und in vielen Etappen durchsetzen können — hing schließlich doch auch an dem frohen und starken Glauben an den Gott, dessen Kraft das Weltall regiert, wie ihn die Reformation zum Gemeingut machte.

Mit allen diesen Punkten hängt endlich auch das neue Menschenbild zusammen, das die Renaissance geschaffen und die Reformation in den Grundzügen akzeptiert, aber



auch vertieft hat. Jener Personalismus, dessen Steigen man in dem mittelalterlichen Leben beobachten kann, hat in der Renaissance und in der Reformation einen vorläufigen Höhepunkt erreicht. Das Individuum lernte sich selbst anschauen und seine Eigenart erkennen. Es ist nicht mehr bloß Glied einer Gemeinschaft, es ist ein Wesen für sich mit eigenem Gewissen und eigenen Pflichten. Daher ergaben sich dann die Gedanken von der Freiheit der Überzeugung und von der persönlichen Art des Glaubens und der Sittlichkeit. Im Prinzip war dies alles da, wenn man auch in „höherem“ Interesse das Prinzip nicht zur vollen Entfaltung kommen ließ. Zusammen mit dieser Hervorhebung der Persönlichkeit wurde auch die Natürlichkeit, sofern sie Bestandteil der Person ist, rund anerkannt. Die sinnliche Art des Menschen mit ihren Trieben hört auf als etwas fast Menschenunwürdiges betrachtet zu werden. Die Sexualität wird in ihrem sittlichen Recht anerkannt und der Ehestand gegenüber Klerus und Klöstern hochgepriesen. Die Eigenart des Menschen nach seiner geistigen wie sinnlichen Seite ist von Gott. Der Mensch darf sie brauchen, er ist mehr als bloß Abdruck eines bestimmten Typus oder einer Klasse. Daß die reformatorische Auffassung der Religion und der Sittlichkeit diese freie persönliche Auffassung des Menschen voraussetzt und fördert, liegt auf der Hand. Diese Auffassung schafft aber ein neues Menschenbild.

Dies Bild ist freilich der Reformation mit der Renaissance und teilweise auch mit der vorreformatorischen Laienbewegung gemein. Aber auch charakteristische Unterschiede sind nicht zu verkennen. Einmal fehlt der Reformation durchaus der aristokratische und, sozusagen, anarchistische Zug der italienischen Renaissance. Mit der starken Verwertung des Personalismus geht Hand in Hand ein kräftiges patriotisches Empfinden, das sich aber nicht etwa auf die Geistesaristokratie beschränkt, sondern gerade die soziale Auffassung des Verhältnisses der oberen zu den unteren Schichten in sich faßt. Es ist also die alte germanische Auffassung der Persönlichkeit, die hier zum Vorschein kommt. Das heißt, Personalismus und Sozialismus schließen einander nicht aus,



sondern fordern und ergänzen einander. Es begreift sich von hier aus, daß in den Anfängen der reformatorischen Bewegung die persönliche Souveränität des Glaubens und des freien Gewissens alsbald mit der Forderung eines gewissen sozialetischen Dienstes verbunden wird. Die religiöse Befreiung der Persönlichkeit schließt in sich ihren Dienst an den Gemeinschaften des Lebens.

Zu dieser Differenz kommt aber weiter, daß die starke Betonung von Sünde, Schuld, Gnade und Rechtfertigung ebenfalls eigentümlich modifizierend auf den Personalismus einwirkt. Hierdurch wird nämlich die Freiheit aus der rein natürlichen in die sittliche Sphäre des Menschen erhoben. Indem nun aber die Sünde die sittliche Freiheit des Menschen zerstört, wird die Herstellung der Freiheit im tiefsten Sinne zu einer dauernden Aufgabe der Persönlichkeit. Daß aber diese Aufgaben nur mit Hilfe der göttlichen Gnade realisiert werden, steigert nur ihre Dringlichkeit und ihren Wert. Nach der reformatorischen Auffassung ist also der Mensch zur Freiheit bestimmt, aber ihre Realisierung im konkreten Leben ist eine sittliche Aufgabe, die nur mit Gott erfüllt werden kann. Hier wird also die bloße Naturanlage zu einer sittlichen Aufgabe erhöht und diese in engsten Zusammenhang mit dem religiösen Erlebnis gestellt. Wie nun aber die Höhe des sittlichen Daseins in der frei persönlichen Betätigung besteht, so wurzelt diese ihrerseits in der Gnade, die letztlich von der freien ewigen Wahl Gottes bedingt ist. Die freie Tat des prädestinierenden Gotteswillens hat somit zum letzten Erfolg die Betätigung sittlicher Freiheit, oder das, was den Menschen schlechthin abhängig von dem ewigen Willen macht, ist zugleich der letzte Grund seiner persönlichen Befreiung. Der endliche Wille wird in dem Maße frei, als er zum Organ des absoluten Willens wird, denn dadurch erhebt er sich zu reiner Geistigkeit. So greifen auch hier wieder die Motive der reformatorischen Frömmigkeit ein und ethisieren die Gedanken ihrer Zeit.

Das ist das neue Menschenbild. Die Gedanken der Renaissance von geistiger Eigenart und natürlicher Freiheit werden angenommen, aber sie werden unter dem Gesichts-



punkt der Sünde als verkümmert und ungenügend erkannt, und so wird der Weg gebahnt zu einer Erfüllung jener bloß natürlichen, rein formalen Freiheit mit sittlichem Inhalt. Nicht mehr ist die Freiheit bloß eine natürliche Fähigkeit, sondern sie ist sittliche Richtung und Tat. Es sind auch hier wieder die inneren Vorgänge der religiös-sittlichen Entwicklung, die dem neuen Menschentypus sein charakteristisches Gepräge verleihen.

Es wird nicht erst der Versicherung bedürfen, daß diese neue Gedankenwelt erst im Ansatz bei den Reformatoren vorhanden ist. Sie ist noch nicht wissenschaftlich verarbeitet, Unfertigkeiten, Inkonsequenzen und Widersprüche treten dem prüfenden Auge überall entgegen. Vielfach rücken die alten Gedanken und Methoden das neue Prinzip derartig in den Schatten, daß man es kaum wahrnimmt. Das alles könnte nur durch genauere Einzeluntersuchung erwiesen werden. Hier handelt es sich nur noch darum, daß wir uns die große Linie der Entwicklung abschließend vergegenwärtigen, die ihren Zielpunkt in der Reformation findet. Zunächst dürfte eins klar sein, nämlich daß die Reformation das Evangelium Jesu in dem Verständnis des Paulus erfaßt. Ich vermag in letzterem kein Misverständnis zu erblicken, sondern glaube freilich, daß Jesu Ideen von der durch ihn sich verwirklichenden erlösenden Gottesherrschaft und der Sinnesänderung durchaus sachentsprechend wiedergegeben sind in der paulinischen Anschauung von dem Geist und dem Herrn, von der Gnade, dem Glauben und der Rechtfertigung. Die Reformation ist demnach nicht nur als eine korrekte Fortbildung des Paulinismus zu beurteilen, sondern sie ist eine klassische Darstellung des religiösen Prinzips des Christentums. Man darf dies aber nicht in dem Sinn deuten, als wäre sie eine einfache „Rückkehr“ zu dem Urchristentum, so daß also die Kirchengeschichte seit der Reformation nur die vielleicht gerade gezogene Parallellinie zu der wirklichen Entwicklung der Kirche seit der Zeit der apostolischen Väter darstellen würde. Daran ist nicht zu denken. In Wirklichkeit hat sich die Reformation, wie das in fast allen Reformbewegungen der Kirche der Fall gewesen ist, allerdings



neu orientiert an dem Urchristentum, aber sie ist zugleich eine Entwicklungsstufe des abendländischen Katholizismus.

Der abendländische Katholizismus ist im wesentlichen von der Gedankenwelt des Paulus beherrscht gewesen. An den Paulinismus schlossen sich gewisse große geschichtliche Motive an, ihn umbildend und dadurch in den Fluß der Entwicklung hineinziehend. Die drei Gedankenkreise, die man bei Paulus wahrnehmen kann, sind hieran beteiligt. Die rechtlich-jüdische Methode (Rechtfertigung usw.) bot die Anknüpfungspunkte für den lateinischen Legalismus und Moralismus. Der Pneumatismus rief zu seiner Ergänzung nach dem Neuplatonismus. Die Vorstellung von Christus als dem Herrn der Kirche fand ihre konkrete Darstellung an der sinnlich wahrnehmbaren *civitas dei*. Man darf dies nicht dahin deuten, als wenn die Ansätze des Katholizismus schon bei Paulus vorlägen, wohl aber muß gesagt werden, daß die Grundlinien seiner Gedankenwelt auch dann sich zu Ausgangspunkten des katholischen Systems geeignet erwiesen haben, wenn sie in der Grundrichtung letzterem strikt zuwider liefen. Das zeigen etwa die Kategorien der Rechtfertigung und der Gerechtigkeit bei Paulus und in der stoisch gefärbten Denkweise der älteren Lateiner. Der Katholizismus, den das Mittelalter überkam, war also ein Paulinismus, der nach den Motiven der altlateinischen Rechtsreligion und -moral, der neuplatonischen Mystik und der römischen Staatstendenz bearbeitet und modifiziert war. Dieses große Religions- und Kirchensystem stieß aber auf den eigenartigen Bedarf des germanischen Geistes, und dieser begann nun seinerseits jene Umbildungsarbeit an dem romanisierten und hellenisierten Paulinismus, die alle Erben in der Geschichte an ihrem Erbteil vornehmen.

Zwischen dem germanischen Geist und dem Romanismus entstand ein Gegensatz, der sich immer schärfer zuspitzte, wie die Geschichte des Mittelalters zeigt. So wird die Verrechtlichung von Religion, Moral und Kirchentum allmählich abgestoßen oder erweicht oder auch auf einige besondere Punkte isoliert. Im Lauf des Mittelalters arbeitet sich allmählich heraus z. B. die Selbständigkeit der Persönlichkeit,



die Anerkennung des sittlichen Wertes der natürlichen und geschichtlichen Gemeinschaften. Dadurch werden aber Gedanken wie verdienstliche Werke, Hierarchie, Sakramente ganz von selbst in den Hintergrund geschoben. Sie werden zunächst nicht vernichtet, aber sie sind abgeschnitten von der Nahrungszufuhr der fortschreitenden geistigen Entwicklung und verkümmern daher. So scheidet die Entwicklung sie allmählich ganz aus, und jetzt können die genuin christlichen Keime sich in der von der natürlichen Bodenbeschaffenheit erforderten Richtung ihres Wachstums ungehindert entfalten. Persönlicher Glaube, Gewissensfreiheit, allgemeines Priestertum, Volkskirche usw. sind Erscheinungen, die naturgemäß auf dem germanischen Boden aufgehen mußten, wenn das Christentum in ihn gesät wurde und die das Wachstum hemmenden Fremdkörper erst überwunden waren. Dies ist aber der geschichtliche Vorgang, den wir als Reformation zu bezeichnen pflegen. Aber niemals kommen solche Vorgänge zur Vollendung, wenn nicht die wirksamen Kräfte sich in gewaltigen Persönlichkeiten konzentrieren, die diese in ihrer tiefsten Tiefe zu empfinden und daher auch den weltbewegenden Ausdruck für sie zu finden wissen. Indessen es liegt nun doch nicht so, wie der naive Beschauer es sich wohl vorstellt, als hätte der Heros die Hydra zermalmt und die alten Bäume ausgerissen und neue aus dem Boden gestampft. Die Wurzeln der neuen Bäume sproßten schon lange vorher in dem Boden, die alten Wurzeln waren mürbe und faul geworden und die Hydra hatte manchen Giftzahn verloren. Aber gerade deshalb hat die Arbeit des Heros Sinn und Erfolg, weil sie möglich ist und notwendig. Wäre jenes vulgäre Verständnis der Heroen richtig, so wären ihre Taten nur unnütze Bravourstücke. Aber was sie wirklich groß macht, ist der Instinkt, der das Leben spürt, wo es sich regt und das Sterbende durchschaut, wie lebendig und laut es sich auch gebärde. So war es auch in der Reformation. Die religiöse Welt des Romanismus war in langsamer Entwicklung von dem deutschen Geist ausgeschieden worden, und es hatten sich immer mehr Ansätze gebildet eines neuen Verständnisses des Christentum. Das war das Geniale in



Luther, daß er alle diese Ansätze in einer gewaltigen schöpferischen Synthese zusammenzufassen vermochte, und daß er ihre Kraft spürte, obgleich die verschiedenen Gruppen der Reformer ihn nicht als den rechten Interpreten ihrer Ideen anerkennen mochten und sich immer energischer von ihm zurückzogen. Daß diese Betrachtung der Reformation nicht etwa die Prophetenmacht Luthers verkleinert, ist doch wohl einleuchtend. Es ist wahrlich nichts Geringes, was der leistet, der zuerst das Neue so ergreift, daß er es als seines Lebens Kraft erkennt und darüber das Alte hassen lernt und doch nie die Kontinuität der Entwicklung unter den Füßen verliert.

Die Reformation ist das deutsche Verständnis des Christentums. Das heißt nicht, daß sie aufgebaut ist auf einer Summe exegetischer Resultate, oder daß sie eine Kette neuer Dogmen herstellt, die Punkt um Punkt in Gegensatz stehen zu der katholischen Lehre. Wir meinen es nur so, daß die Reformation dadurch entsteht, daß der Deutsche am Christentum das findet, wessen seine Geistesanlage bedarf, und daß er daher allmählich das lateinische Verständnis des Christentums ausscheidet. Daß bei einem solchen Prozeß eine Unzahl von Formen und Formeln der Vergangenheit erhalten bleiben, daß auch der alte Geist nie plötzlich ganz ausgeworfen werden kann, so daß der Bedarf zum Teil doch bedingt wird durch die Elemente, die er als ungenügend fortzut, das ist für den Historiker nur selbstverständlich. Niemand sollte sich daher darüber aufregen, wie viel katholische Elemente bis zur Stunde noch im Protestantismus erhalten sind.

Wir sprachen bisher aber nur von der Ausscheidung der romanischen Elemente im Katholizismus. Was wurde denn aus dem griechischen Element des Neuplatonismus, wie es seit Augustin eine so große Rolle gerade in den Kreisen der Frömmsten spielte? Es ist keine Frage, daß dies Element dem germanischen Geist an sich näher lag als die romanischen Tendenzen. Aus der deutschen Mystik ist doch die deutsche Philosophie erwachsen. Die Franck und Denck, die Schwärmer und die Täufer standen auf dem Boden dieser



Mystik, und neuplatonische Ideen und Stimmungen waren ihnen geläufig. Luther hat sie mit einer Energie abgelehnt, deren Leidenschaftlichkeit vielleicht auf innere Berührungen schließen läßt. Indessen, er hatte Recht und war auch hierin der Interpret der Seele seines Volkes. Nicht das schweigsame Gesetz im Grunde aller Dinge, dem man in dem Maß näher kommt als man den konkreten Gebilden des Werdens entwind, war der Gott germanischer Sehnsucht. Es lockte den Deutschen nicht der Abgrund des abstrakten Seins, und die Zaubermelodie des Geistertanzes transzendenter Ideen war ihm nicht der höchste Genuß. Er konnte nachempfinden, was einst Augustin bewegte, als diese Klänge an sein Ohr drangen, aber es war ihm doch nicht das letzte. Und ebensowenig gingen ihm die Welträtsel auf in den Formeln der ewig unbewegten allbewegenden ersten Ursache. Was er brauchte — und dieser Bedarf wurde durch den biblischen Gottesgedanken vertieft — war der Gott, der im Brausen der Schlacht und im Toben des Sturmes umherfährt, der als mächtiger König aller Geschick beschließt und verwirklicht.

„In Lebensfluten, in Tatensturm wall ich auf und ab.“  
 „Am Anfang war die Tat.“ „Ein feste Burg ist unser Gott.“ Es trafen sich viele Züge biblischer Anschauung und augustinischer Überlieferung mit dem, wonach das Herz sich sehnte. So kommt es, daß in der nachscotischen Scholastik immer deutlicher der schlechthin freie Wille als das Wesen der Gottheit hervortritt. Nicht das stille absolute Sein, sondern das allschaffende Leben, die ewige Energie war die Sphäre des Überempirischen und Ewigen, wie sie der Germane sich dachte. Und dieser Bedarf bildete sich am Christentum immer tiefer aus und der vertiefte Bedarf erschloß erst die ganze Tiefe des christlichen Gottesbegriffes. Dies obere Leben ist das Gute und diese himmlische Energie ist die Liebe. Keine Macht der Welt gleicht der Gewalt des Guten und dem Willen der Liebe. Wir haben gesehen, wie diese Gottesempfindung im Leben Luthers den großen Umschwung hervorruft und wie sie im Verein mit dem Bewußtsein des persönlichen Lebens eine neue Welt religiöser



Innigkeit und sittlichen Ernstes erbaut. Hier handelt es sich nur darum, daß wir verstehen, wie auch das hellenische Element in der lateinischen Überlieferung überwunden wird, und wie durch die Mystik des unmittelbaren Empfindens des nahen Gottes das Gotteserlebnis einen neuen Inhalt gewinnt. Es ist nicht mehr spekulative Befriedigung oder übersinnlich-sinnliche Sättigung, es ist das Bewußtsein geistiger und sittlicher Gemeinschaft. Auch hier wird das Mittelalter nicht weggefegt, um einer neuen Konstruktion biblischen Ursprunges Platz zu machen. Man nimmt auf, was in der Geschichte geworden ist, aber man läßt abfließen, was man nicht mehr verstehen und brauchen kann, und man läßt dann die übrigbleibenden Elemente zu neuer Synthese sich zusammenfinden. Freilich, das braucht Zeit. Die Arbeit ist noch lange nicht getan. „Die Reformation geht noch fort“, wie Schleiermacher einmal sagt.

Es wird jetzt verständlich sein, wie wir den Zusammenhang von Reformation und Mittelalter verstehen. Es ist ein Zusammenhang, wie er sich immer dann gestaltet in der Entwicklung des religiösen und geistigen Lebens, wenn aus dem Alten Neues hervorgeht. Das Neue wächst in allmählichem Aufstieg des Lebens und das Alte zerfällt dem entsprechend innerlich. Es sind dieselben Motive, die das eine wie das andere geschehen lassen. Dann bricht der Moment herein, der dem Neuen eine selbständige Existenz verschafft und zugleich die Existenz des Alten aufhebt oder einschränkt. Die Reformation war lange angebahnt, aber ihre Ansätze waren gebunden durch das katholische System mit seinen römischen und griechischen Elementen. Die Reformation wurde zu einer historischen Realität, als das seit lange sich emporringende germanische Christentum stark genug wurde, sich eine eigene Existenz zu begründen und sie zu behaupten. Es ist keineswegs die Absicht dieser Betrachtung, die Reformation als reine Negation des mittelalterlichen Christentums zu erweisen, aber es ist ebensowenig die Absicht, sie bloß als den Abschluß der mittelalterlichen Entwicklung zu verstehen. Auf der einen Seite ist es klar, daß sie nicht nur in den äußeren Formen, sondern auch innerlich eine



Fülle von Ideen und Sentenzen, die seit Augustin in der abendländischen Kirche entstanden sind, in sich fortträgt und Lebenskräfte aus ihnen zieht. Es ist wirklich nicht so, als wenn Augustin oder Anselm, Thomas oder Duns, Ockam oder Eckhart umsonst gelebt und gewirkt hätten, sie gehören mit zu den Ahnherren der Reformation. Aber nach der anderen Seite ist es ebenso wenig zu übersehen, daß mit der Reformation eine neue Epoche — nicht bloß „Periode“ — der Kirchengeschichte angeht. Die Ansätze sind in ihr zur Einheit zusammengefaßt, in einer gewaltigen geistigen Synthese ist ein neuer Bau geschaffen worden, wenn auch viele seiner Steine aus dem alten Bau herstammen. In diesem Sinne ist die Reformation eine legitime Tochter der mittelalterlichen Kirche, aber wie die Tochter ein anderes und unter Umständen sehr verschiedenes Wesen ist wie die Mutter, ist auch die Kirche der Reformation eine selbständige historische Größe und eine neue Realität.

Wir haben das Wesen dieser neuen Realität bisher in die Formel gefaßt, „das Christentum in germanischem Verständnis“. Diese Formel enthält noch kein historisches Werturteil, sie wird sich daher vielleicht gerade wegen dieser Allgemeinheit empfehlen. Den Einwand, daß doch auch Romanen sich der Reformation zugewandt haben, wird kaum jemand im Ernst erheben wollen. Einmal ist dies nicht im großen Umfang geschehen, sodann aber können natürlich in der historischen Entwicklung Romanen ebenso gut sich das germanische Verständnis des Christentums aneignen, als das Umgekehrte während eines Jahrtausends im Mittelalter der Fall gewesen ist und heute noch in vielen Kreisen gilt. Wenn man nun aber nach einer unterscheidenden Formel Ausschau hält, die zugleich ein Werturteil abgibt, so könnte man auf den biblischen Charakter der reformatorischen Lehre kommen. Allein so richtig es im ganzen ist, daß die reformatorische Theologie strenger biblisch orientiert ist als die mittelalterliche Lehre, wird sich die Formel doch kaum empfehlen. Und zwar vor allem deshalb, weil der geschichtliche Vorgang doch nicht der gewesen ist, daß man um der Autorität der Bibel willen eine neue Lehre schuf. Vielmehr



waren es innere religiöse Bedürfnisse, die zu der Bibel hintrieben. Man suchte nicht die Bibel, sondern man suchte eine Religion, die dem Bedarf von Herz und Gewissen entsprach. Hier wird daher der wirklich entscheidende Gegensatz zu suchen sein.

Die Frage rückt aber hiermit auf den Boden der religionsgeschichtlichen Typen. Das Christentum ist seinem Wesen nach Erlösungsreligion, ja es ist die einzige positive Religion, die diesen Typus rein dargestellt. Also werden die verschiedenen geschichtlichen Gestaltungen des Christentums vor allem danach zu werten sein, ob sie den Charakter der Erlösungsreligion rein zum Ausdruck bringen. Vergleicht man unter diesem Gesichtspunkt das mittelalterliche romanische mit dem neuzeitlichen germanischen Christentum, so dürfte es klar sein, daß, trotz der gemeinsamen Grundtendenz auf die Erlösung, doch in der neueren Gestaltung diese Tendenz reiner und prinzipgemäßer zur Durchführung gelangt als in der älteren, katholischen Form. Man erkennt nämlich leicht, daß in der mittelalterlichen Lehre einerseits große Stücke der römischen sowie auch der jüdischen Rechtsreligion erhalten sind und daß anderseits in der Auffassung der Sakramente und Sakramentalien ein Schlupfwinkel für Residuen der naturhaften Religionsanschauung erhalten und eifrig benutzt worden ist. Das reformatorische Christentum dagegen hat diese Elemente der zweiten und ersten Stufe der religionsgeschichtlichen Entwicklung nicht nur im Prinzip ausgeschlossen, sondern auch, wenigstens im wesentlichen, überwunden. Das ist besonders in der neuen Behandlung von Sünde und Gnade sowie in der Reduktion und Sublimierung der Sakramente begründet. Demnach wird man sagen dürfen, daß das germanische Verständnis des Christentums in dem Maß dem mittelalterlichen Christentum überlegen ist, als es den Typus des Christentums als Erlösungsreligion reiner und konsequenter zur Darstellung bringt. Es ist nun von Interesse, daß die großen Gegensätze, die in dem Kampf zwischen den Reformatoren und dem Katholizismus zum Ausdruck gelangt sind, in der Tat restlos auf den Gegensatz der Erlösungsreligion wider Motive



der naturhaften und der Rechtsreligion zurückgeführt werden können. Hieraus ergibt sich aber zugleich, daß jene Motive der mittelalterlichen Religion nicht nur wie Auswüchse, die jederzeit abgeschnitten werden können, angehaftet haben, sondern daß sie in organischem Zusammenhang mit ihr verwachsen waren. Von hier aus kann man aber die geschichtliche Stellung der Reformation erst in ihrem vollen Umfang und in ihrer ganzen Tiefe erfassen. Es handelt sich nicht bloß um Abstriche und Reduktionen an der Überlieferung, sondern um ein neues Verständnis des religiösen Prinzips selbst. Erst die Reformation hat das Christentum wieder in seiner Reinheit als Erlösungsreligion erfaßt. Sie kehrt damit in der Tat zu dem Christentum der apostolischen Zeit zurück, aber sie hat das christliche Prinzip wider eine gewappnete Heerschar von Dogmen und Dekreten verteidigen und es in unendlich viel komplizierteren Verhältnissen, als die Apostel sie kannten, durchsetzen müssen. Das ist der letzte und höchste Ausdruck, den man für die geschichtliche Stellung der Reformation finden kann. Daher wird man diese Formulierung des Gegensatzes der beiden Konfessionen der landläufigen und äußerlichen Bestimmung „schriftgemäß“ und „schriftwidrig“ vorzuziehen haben.

---