



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

Digitale Sammlungen

Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt

Troeltsch, Ernst

München [u.a.], 1911

urn:nbn:de:gbv:46:1-8417



Die Bedeutung
des Protestantismus für die
Entstehung der modernen
Welt

Von

ERNST TROELTSCH
Dr. theol., phil., jur.



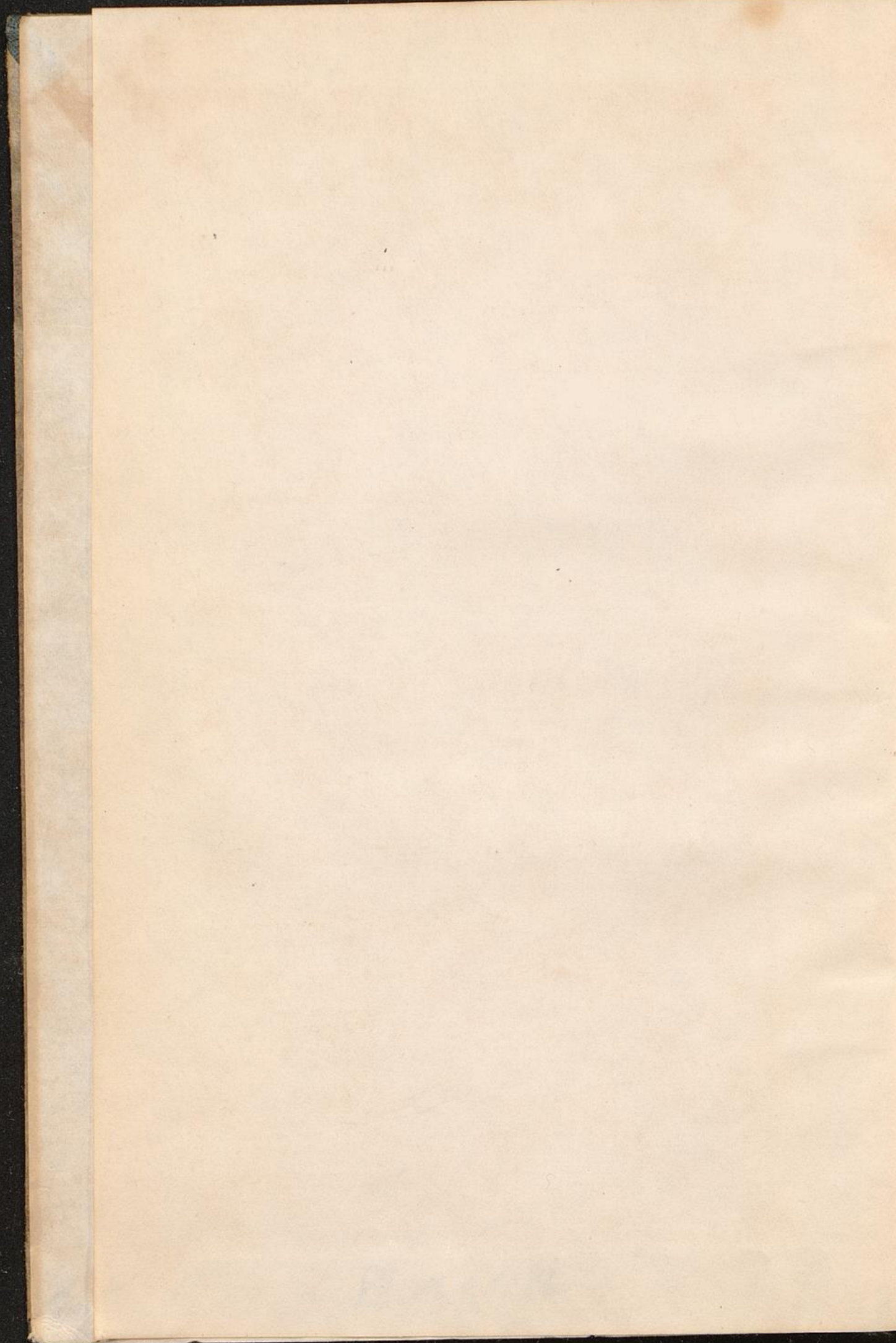
München und Berlin
Druck und Verlag von R. Oldenbourg
1911

VII.1.c.986

Troeltsch
—
Protestantis-
mus

VII. 1. c. 986.

W 1 986



VII . l . c . 986 .

Historische Bibliothek

Herausgegeben von der

Redaktion der Historischen Zeitschrift

24. Band:

Die Bedeutung des Protestantismus für
die Entstehung der modernen Welt

Von

ERNST TROELTSCH



München und Berlin

Druck und Verlag von R. Oldenbourg

1911

Die Bedeutung
des Protestantismus für die
Entstehung der modernen
Welt

Von

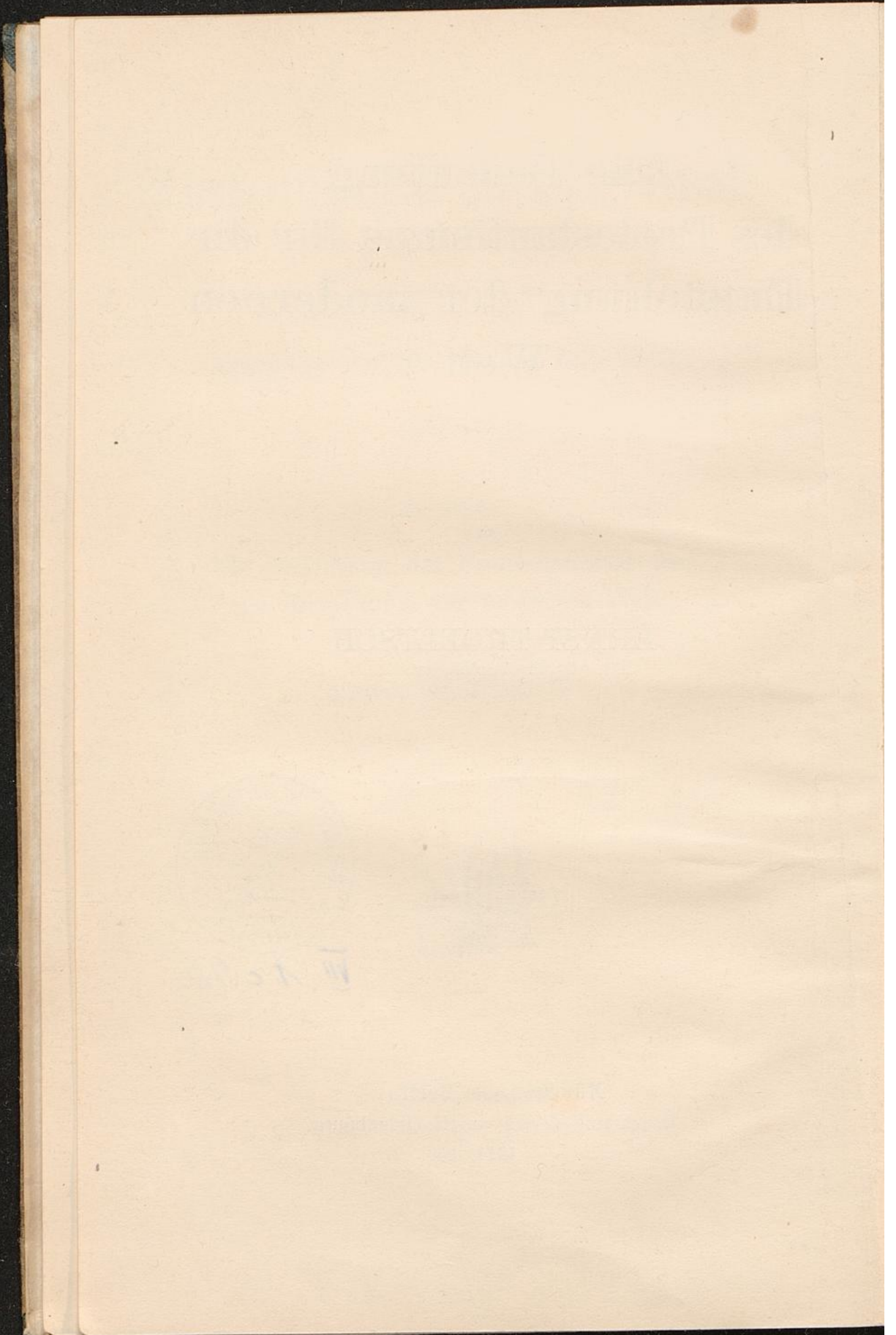
ERNST TROELTSCH

Dr. theol., phil., jur.



VIII, A. c. 986

München und Berlin
Druck und Verlag von R. Oldenbourg
1911



Vorbemerkung.

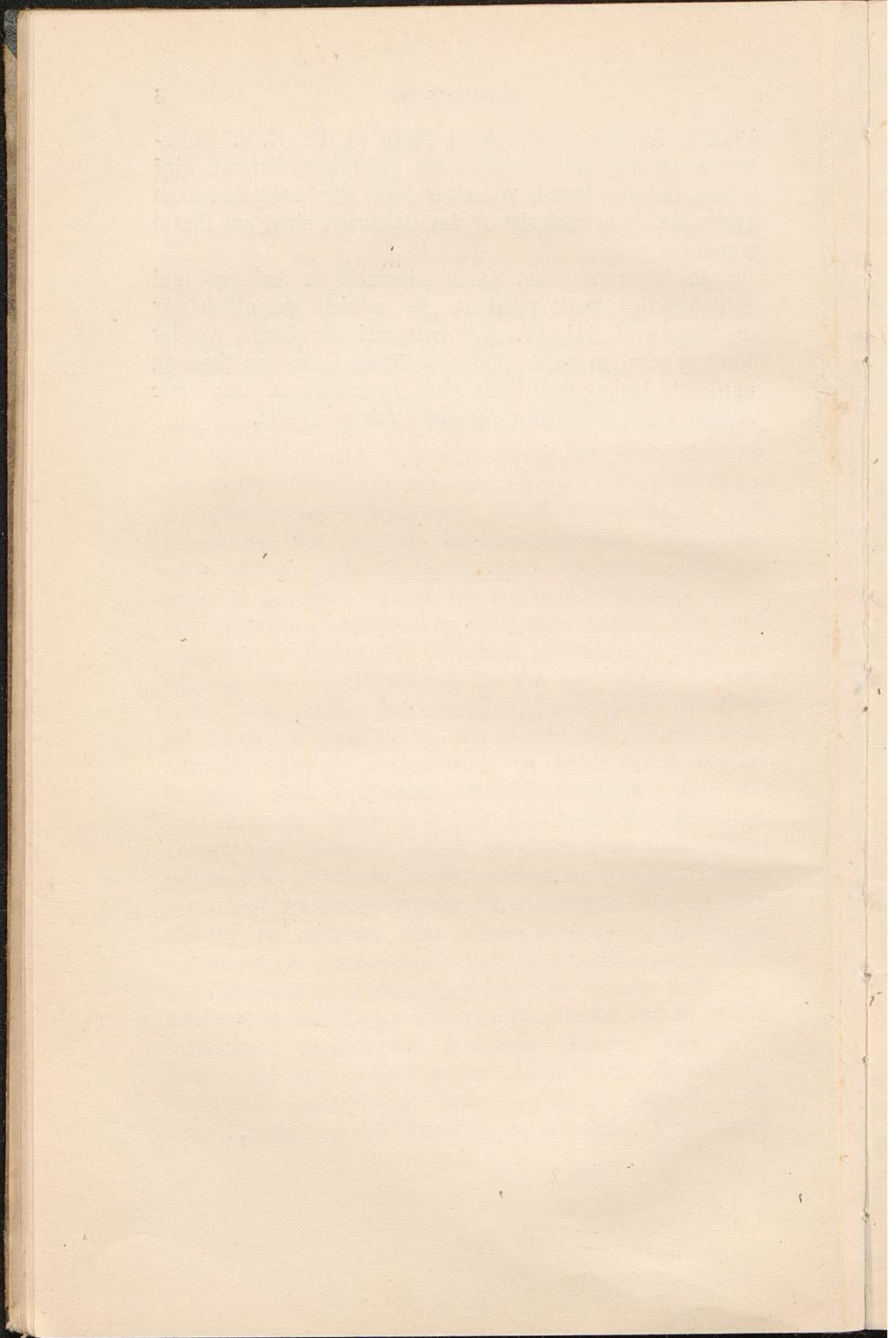
Der Vortrag über dieses Thema sollte ursprünglich von Max Weber gehalten werden, der in jeder Hinsicht dazu hervorragend berufen gewesen wäre. Da er leider durch anderweitige Arbeiten dann an der Ausführung dieses Vorhabens verhindert war, bin ich für ihn eingetreten. Das hat nun die Folge, daß die politisch-wirtschaftlich-sozialen Parteien des Themas keine fachmännische Erledigung finden können. Ich habe mich meinerseits nur mit der Staats-, Kirchen- und Kulturidee des Altprotestantismus selbständig beschäftigt, außerdem mit den philosophisch-wissenschaftlichen und den religiösen Zusammenhängen und kann nur in dieser Hinsicht das Ergebnis eigener Forschungen geben. Für die nähere Ausführung und Begründung muß ich auf meinen Beitrag zu der „Kultur der Gegenwart“, herausgegeben von Hinneberg (Abt. 1, Bd. 4, 1. Hälfte), „Protestantisches Christentum und Kirche der Neuzeit“ verweisen, wo auch meine früheren Einzelarbeiten zu dem Thema verzeichnet sind. In der zweiten Auflage dieser Arbeit 1909, S. 745 bis 747, habe ich auch die über sie und den vorliegenden Vortrag erfolgten Äußerungen verzeichnet und zu ihnen Stellung genommen. Eine sehr viel eingehendere und umfassendere Bearbeitung der hier verhandelten Themata stellen nun aber jetzt meine demnächst erscheinenden „Soziallehren der christlichen Kirchen“ dar. In diesem Buche

finden sich jetzt die ausführlichen Belege. Naturgemäß ist auch meine Auffassung der Dinge durch diese inzwischen weitergeführten Studien mannigfach berichtigt worden. Der größere Teil dieser Studien liegt übrigens bereits seit 1907 im „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ vor. Neu hinzu kommen in der Buchausgabe nur der Calvinismus, das Täuferium und die protestantische Mystik. Durch die Notwendigkeit, dieses Buch abzuschließen, ist die Neuauflage des Vortrages stark verzögert worden.

Zur Charakterisierung unserer gegenwärtigen Verhältnisse möchte ich nicht unterlassen, die Tatsache zu erwähnen, daß ich sofort nach Bekanntmachung der Rednerliste für den IX. Deutschen Historikertag v o n d e r R e d a k t i o n der „Kölnischen Volkszeitung“ Nr. 81 dieses Blattes vom 29. Januar 1906 mit der blau angestrichenen Notiz zugesandt erhielt: „Die IX. Versammlung deutscher Historiker findet in Stuttgart vom 17. bis 21. April 1906 statt. Unter den zahlreichen angemeldeten Vorträgen befindet sich auch einer von Professor Dr. Troeltsch (Heidelberg): Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Hoffentlich behandelt Herr Professor Troeltsch das Thema in einer Weise, wie sie für die „Versammlung deutscher Historiker“ angemessen ist, unter denen sich bekanntlich auch katholische Gelehrte befinden.“ Der Bericht über die Tagung in Nr. 341 (21. April 1906) derselben Zeitung und desselben Jahres berichtet denn auch: „Den Schlußeffekt bildete ein Vortrag von Prof. Dr. Troeltsch (Heidelberg) über die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Dieser Vortrag war ein Muster der einseitigen protestantischen Geschichtsauffassung, welche alle Fortschritte der Neuzeit im Rechts-, Staats- und Wirtschaftsleben dem Protestantismus gutschreibt und die in ihm enthaltenen zersetzenden Elemente vornehm ignoriert“. Dem folgte dann freilich in der „Literarischen Beilage der Kölnischen Volkszeitung“ vom 16. August 1906 ein sehr objektives Referat von Buschbell, wo es heißt: „Über diesen

Vortrag ist damals (21. April 1906) in der K. V. widersprechend berichtet worden; ein objektives Referat wird zeigen, daß die damals von einer Seite erhobenen Bedenken gegen die Vorurteilslosigkeit des Gelehrten nicht am Platze waren.“

Im Vortrage selbst waren seinerzeit die Anfangs- und Schlußpartien stark verkürzt. Er enthielt wesentlich nur die Stücke II, III, IV. Das entsprach der Stelle, wo der Vortrag gehalten wurde. Doch ist für die Gesamtanschauung natürlich Anfang und Ende nicht zu entbehren. Der letzte Absatz ist in der neuen Auflage stark verändert.



X

Alle Wissenschaft ist an die Voraussetzungen des denkenden Geistes gebunden, der sie hervorbringt. Auch die Historie ist bei allem Streben nach Genauigkeit, Sachlichkeit und Einzelforschung an solche Voraussetzungen gebunden. Sie bestehen darin, daß wir überall an das gegenwärtige Erleben gewiesen sind. Es schwebt der nach rückwärts gewandten Betrachtung vor, indem wir das Kausalverständnis vergangener Ereignisse aus den Analogien des heutigen, und wäre es noch so minder bewußt gewordenen, Lebens gewinnen. Noch wichtiger aber ist, daß wir den Gang der Dinge willkürlich oder unwillkürlich stets in Beziehung setzen zu dem in der Gegenwart vorliegenden Wirkungsganzen, und daß wir immerdar besondere oder allgemeine Schlüsse ziehen aus dem Vergangenen auf unsere Gestaltung des Gegenwärtigen für die Zukunft. Gegenstände, die eine solche Beziehung nicht zulassen, gehören dem Antiquar, und Forschungen, die sie völlig und grundsätzlich beiseite lassen, haben nur Liebhaber- und Arbeitswert. Auch wo wir die dem modernen Denken so geläufige Kunst der Anlegung evolutionistischer Reihen vornehmen, geschieht es im Grunde doch nur, um unsere Gegenwart selbst in einer solchen Reihe begreifen zu können; und wo wir der nicht minder geläufigen Neigung zur Bildung „geschichtlicher Gesetze“ aus diesen Reihen folgen, da steht der Wunsch im Hintergrund, das Besondere der Gegenwart dem allgemeinen

des Gesamtverlaufes einzuordnen, um Gegenwart und Zukunft besser zu verstehen. So ist das Verständnis der Gegenwart immer das letzte Ziel aller Historie; sie ist eben die Gesamtlebenserfahrung unseres Geschlechtes, so gut und so weit wir uns ihrer zu erinnern und so gut und so nah wie wir sie auf unser eigenes Dasein zu beziehen vermögen. Still-schweigend arbeitet jede geschichtliche Forschung mit diesem Koeffizienten, und ausdrücklich ist es das höchste Ziel der Historie, wo sie als einheitliche Wissenschaft von bestimmter Bedeutung für das Ganze unserer Erkenntnis sich empfindet.

Die ausdrückliche Stellung einer solchen Aufgabe bedeutet freilich unleugbar ein konstruktives Unternehmen: die Zusammenfassung der Gegenwart zu einem ihr Wesen charakterisierenden allgemeinen Begriff und die Beziehung dieses Ganzen auf die Vergangenheit als auf eine Gruppe von geschichtlichen Mächten und Tendenzen, die ebenfalls mit allgemeinen Begriffen bezeichnet und charakterisiert werden müssen. Allein ganz kann keine historische Untersuchung, sie sei so einzelsachlich wie möglich, solcher Allgemeinbegriffe entbehren; sie kann sich über sie nur dadurch täuschen, daß sie sie für selbstverständlich hält. Dann stecken aber die eigentlichen großen Probleme in diesen angeblichen Selbstverständlichkeiten und müssen diese immer von neuem zum Gegenstand des geschichtswissenschaftlichen Denkens gemacht werden. Allerdings ist die besondere konstruktive und begriffliche Art solchen Denkens auch offen als solche zugegeben. Sie setzt die Einzelforschung voraus und bleibt von ihr abhängig; sie hat ihre besonderen Gefahren und Abwege der falschen Verallgemeinerung und wird sehr bescheiden sein gegenüber der eigentlich fachlichen Forschung. Das ändert aber daran nichts, daß sie immer wieder unternommen werden muß, und daß in ihr das eigentliche Geschichtsdenken seinen Ausdruck findet. Sie ermöglicht allein, das verarbeitete Material für weitere Fortarbeit zu gruppieren, die Zusammenhänge herauszuarbeiten und neue

Fragestellungen an den Stoff heranzubringen; sie vor allem ermöglicht das stillschweigend befolgte Hauptziel aller Historie, das Verständnis der Gegenwart, zu erreichen. Bei allem Bewußtsein um die vielen ihr drohenden Fehlerquellen darf sie daher doch sich getrost geltend machen. Die Konstruktion will ja nicht in der Weise der alten theologischen Lehren den Wegen der Vorsehung nachsinnen oder in der Weise Hegels die notwendige Explikation der Idee nachzeichnen oder auch in der Weise des psychologischen Positivismus die notwendige kausale Aufeinanderfolge gewisser Kollektivzustände und Geistestypen konstruieren. Sie will rein erfahrungsimmanent nur die verschiedenen großen Mächte unseres geschichtlichen Lebens zu Allgemeinbegriffen nach Möglichkeit formulieren und das kausalgene tische tatsächliche Verhältnis dieser aufeinanderfolgenden und sich ineinander schiebenden Kulturtypen aufhellen. Aus dieser Aufeinanderfolge und diesen Mischungen erklärt sich dann unsere eigene Welt, auf die wir ja doch gegensätzlich oder ableitend alle geschichtliche Erkenntnis beziehen, und die wir in ihren charakteristischen Grundzügen zu begreifen wünschen, um uns selbst zu verstehen. Alle weitergehende geschichtsphilosophische Konstruktion fällt dann freilich nicht mehr in die Historie, sondern in die Philosophie, die Metaphysik, die Ethik oder die religiöse Überzeugung. In dem streng erfahrungsmäßigen, eben angedeuteten Sinne aber gehört eine solche Konstruktion der wirklichen Historie an, und nur in diesem empirischen Sinne ist auch der folgende Konstruktionsversuch gemeint¹⁾.

¹⁾ Eine Verwahrung gegen meine Konstruktionen im Namen der echten fachmäßigen Historie hat Felix Rachfahl erheben zu müssen geglaubt, indem er Max Webers später zu nennende Abhandlung über den Calvinismus und damit auch zugleich diesen Vortrag sowie meine Arbeit in der „Kultur der Gegenwart“ (vgl. „Kapitalismus und Calvinismus“, Internationale Wochenschrift 1909 und „Nochmals Kapitalismus und Calvinismus“, ebenda 1910) in der ihm eignenden schulmeisterlichen und oberrichterlichen Weise angriff. Er meint, meine Leistungen als Historiker seien nichts „als voreilige und unbefugte

I.

Einer der scheinbar selbstverständlichen und in der Tat auch oft gedankenlos genug behandelten historischen Allgemeinbegriffe, die unser Thema voraussetzt, ist der Begriff der modernen Welt oder, wenn wir von dem anspruchsvollen, unser Dasein ungebührlich verallgemeinernden Worte „Welt“ absehen, der Begriff der modernen europäisch-amerikanischen Kultur. Dieser Begriff bedarf zu allererst einer genaueren Bestimmung, die uns dann auch die Fragen an die Hand geben wird, welche wir an den Protestantismus als an einen der Väter der modernen Kultur zu stellen haben. Diese Kultur umschließt selbstverständlich die allerverschiedenartigsten Strebungen, aber sie trägt doch ein gewisses gemeinsames Gepräge, das wir alle instinktiv empfinden. Die Bezeichnung als „modern“ ist dabei freilich nur *a potiori* zu verstehen, da sie ja einen großen Teil der älteren Mächte fortsetzt; aber gerade in dem beständigen Kampf gegen diese älteren Mächte kommt ihre Eigenart zum Bewußtsein. Diese Eigenart selbst aber ist außerordentlich schwer zu bestimmen, teils wegen der Mannigfaltigkeit und Heterogenität der sie bestimmenden

Generalisationen auf Grund unzulänglicher Sachkenntnis“ usw. Auf den von ihm eingeschlagenen Ton kann und mag ich nicht eingehen; auf einzelnes habe ich in meinen „Soziallehren“ geantwortet. Ich bemerke nur, daß seine Kenntnisse in wirtschaftsgeschichtlichen und wirtschaftstheoretischen Dingen und vor allem die in theologischen und religionsgeschichtlichen Dingen sein richterliches Gegeben mindestens nicht als nachdenklich und befugt erscheinen lassen. Gerade er zeigt sehr deutlich, wie berechtigt neben der — meinerwegen weit in erste Linie zu stellenden „fachmäßigen“ Einzel- forschung — ein Durchdenken der großen Gedankenmächte der Geschichte ist, wozu man ja selbstverständlich auch etwas wissen muß. In Wahrheit könnten beide Arbeitsrichtungen sich ergänzen und befruchten. Statt dessen erquickt sich Rachfahl an allerhand, ihm offenbar sehr geistreich scheinenden Bosheiten gegen die Konstrukteure. Meinerseits nehme ich keinen Anstand, Rachfahls Kritik an denjenigen Punkten zu berücksichtigen, wo sie mir berechtigt scheint. Es ist freilich nicht allzuviel, was ich zu berichtigen habe, s. meine Erwiderung „Die Kulturbedeutung des Calvinismus“, J. W. 1910.

Mächte und Bedingungen, teils wegen des Mangels des eigentlichen Bestimmungsmittels, das in der Abhebung gegen eine nachfolgende neue Kultureinheit bestände und erst die im heutigen Erleben unübersehbaren oder unperspektivisch geordneten Kräfte erkennen ließe. So haben wir als Bestimmungsmittel wesentlich nur die Abhebung gegen die vorangehenden Perioden, vor allem gegen die unmittelbar vorangehende Kulturperiode. Es sind wesentlich negative Bestimmungen, wie denn auch die beginnende moderne Kultur vor allem sich durch den Gegensatz gegen das Bisherige als neu empfand und in den positiven Neuschöpfungen aufs mannigfaltigste experimentierte; und bis heute ist wenigstens eine allgemeine Charakteristik nur in solchen negativen Bestimmungen zu geben.

Die moderne Kultur ist, wenn wir auf ihren nächsten Zusammenhang sehen, hervorgegangen aus dem großen Zeitalter der kirchlichen Kultur, die auf dem Glauben an eine absolute und unmittelbare göttliche Offenbarung und auf der Organisation dieser Offenbarung in der Erlösungs- und Erziehungsanstalt der Kirche beruhte. Nichts ist mit der Macht eines solchen Glaubens zu vergleichen, wenn der Glaube wirklich naturwüchsig und selbstverständlich ist. Dann ist überall Gott, sein unmittelbarer, genau erkennbarer und von einem unfehlbaren Institut getragener Wille gegenwärtig. Dann kommt alle Kraft zu höherer Leistung und alle Sicherung des letzten Lebenszieles aus dieser Offenbarung und aus ihrer Organisation in der Kirche. Mit der Schöpfung dieses gewaltigen Baues hat die Antike unter der entscheidenden Einwirkung des Christentums geendet, und dieser Bau ist das Zentrum der ganzen sog. mittelalterlichen Kultur. Das unmittelbare, genau gegen das bloß natürliche Vermögen abgrenzbare Hereinragen des Göttlichen, seiner Gesetze, seiner Kräfte, seiner Ziele in die Welt bestimmt alles und erzeugt ein Kulturideal, das wenigstens in der Theorie eine Leitung der einheitlichen Menschheit durch die Kirche und ihre Autorität bedeutet, und das die Kombination über-

3
 natürlich göttlicher Ziele mit den natürlich-weltlich-menschlichen überall maßgebend anordnet. Über allem herrscht die *Lex Dei*, die aus der *Lex Mosis* oder dem Dekalog, aus der *Lex Christi* und der *Lex ecclesiae* sich zusammensetzt, die aber das rechtlich-ethische und wissenschaftliche Kulturerbe der Antike und die natürlichen Anforderungen des Lebens als *Lex naturae* sich eingliedert. Es ist das die große, die für alles maßgebende Theorie: im Grunde sind beide *Leges*, das biblisch-kirchliche und das stoisch-natürliche, eins, da beide im Urstande sich deckten und nur jetzt in der sündigen Menschheit auseinander gehen, um von der Leitung der Kirche wieder ins richtige, jetzt freilich durch die Fortdauer der Erbsünde bedingte, Gleichgewicht gesetzt zu werden.

6
 Es ist also vor allem eine Autoritätskultur im höchsten Grade, die mit ihrer Autorität die höchsten Aspirationen auf ein ewiges Heil und die lebendigsten Tiefen subjektiven Seelenlebens erregt, die das Unveränderlich-Göttliche und das Veränderlich-Menschliche in einem Kosmos geordneter Kulturfunktionen verbindet. Diese religiöse Autorität leitet nun aber kraft der erlösenden Kirchenanstalt aus der erbsündig vergifteten Welt empor zu den Höhen des Jenseits. Die Folge davon ist die Entwertung der irdisch-sinnlichen Welt und der asketische Grundcharakter der ganzen Lebensanschauung und Lebensgestaltung. Dabei hat die Askese bald mehr den mystischen Sinn einer Auslöschung alles Sinnlich-Endlichen im Ewig-Überirdischen, bald mehr den disziplinären Sinn einer methodischen Bearbeitung und Abzweckung alles Tuns für die jenseitigen Lebensziele. Im ersten Falle wirkt sie quietistisch; im zweiten führt sie zu methodischem Handeln. Beides hat der Katholizismus vorbildlich im Klerus und im Ordenswesen und unter Rücksicht auf die Bedingungen des praktischen Lebens in der Laienmasse betätigt. Dazu kommt weiter, daß das wirkliche Leben daneben sein Recht geltend machte und sowohl der christliche Theismus als auch das

antike Kulturerbe auch eine andere Seite der Weltbetrachtung zeigten. Diese widerspruchsvollen Strebungen glich die Kirche in dem von ihr geschaffenen Kosmos der geistlichen und der Kulturfunktionen aus. In ihm fällt die volle asketische Konsequenz eines solchen Lebensstils den berufsmäßigen Vertretern der Kirche, dem Klerus, und den freiwillig diesem Ideal sich Widmenden, dem Mönchtum, zu, während die von ihnen geleitete, vertretene und begeisterte Masse ihren verschiedenen sozialen Funktionen nach der *Lex naturae* nachgeht und nur von Fall zu Fall oder nur eingeschränkt dem asketischen Ideal unterworfen wird. Wie die Autorität der Kirche die natürliche Vernunft neben sich anzuerkennen verstand, so hat die Askese das natürliche Leben sich einzugliedern vermocht. Eine überaus biegsame Vereinigung des autoritativ-asketischen und des freieren natürlich-innerweltlichen Lebens charakterisiert daher den Katholizismus, und in dieser Vereinigung ist er die organisierende Kulturidee der ganzen Spätantike und noch vielmehr des romanisch-germanischen sog. Mittelalters geworden. Sein ganzes Weltbild und sein ganzes Dogma, seine Wissenschaft, seine Ethik, seine Staats- und Gesellschaftslehre, seine Rechts- und Wirtschaftstheorie und seine ganze Praxis sind von hier aus konstruiert. Nicht neue Wahrheiten gilt es selbständig zu entdecken; auch nicht ein politisch-sozialer Neubau soll mit bewußter Organisationskraft aufgerichtet werden. Nur die feststehenden natürlichen und geoffenbarten Wahrheiten, das Weltreich der Kirche und die mit der Natur unveränderlich gegebenen politisch-sozialen Verhältnisse sollen in eine vom religiösen Lebensziel beherrschte und von der Priestergewalt mittelbar und unmittelbar geleitete Harmonie gebracht werden. Es ist auch so ein Kompromiß, aber ein von den autoritativ-asketisch-pessimistischen religiösen Gewalten der Erlösungsanstalt beherrschter Kompromiß. Natürlich sind die angegebenen nicht die einzigen bestimmenden Mächte des Mittelalters. Es kommen allerhand davon ganz unabhängige und zum Teil den Sieg

der kirchlichen Kultur erst ermöglichende reale Bedingungen hinzu: die politische und soziale Lage des späten Altertums, die rechtlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse des Germanentums, die Disposition für kirchliche Leitung in den naturalwirtschaftlichen Verhältnissen des Frühmittelalters, das genossenschaftlich gebundene Leben der beginnenden städtischen Geld- und Gewerbewirtschaft, die die Kirchenherrschaft erst ermöglichende Schwäche aller Zentralgewalten. Allein daß alle diese Verhältnisse zusammengingen zu der Wirkung der kirchlich geleiteten Kultur, das ist eben doch überwiegend in deren geistigem Gehalt und Wesen begründet, und darum ist das Ganze die Periode der wesentlich kirchlichen Kultur.

An diesem Gegensatz erhellt nun das Wesen der modernen Kultur. Sie ist überall die Bekämpfung der kirchlichen Kultur und deren Ersetzung durch autonome erzeugte Kulturideen, deren Geltung aus ihrer überzeugenden Kraft, aus ihrer immanenten und unmittelbar wirkenden Eindrucksfähigkeit folgt. Die wie immer begründete Autonomie im Gegensatz gegen die kirchliche Autorität, gegen rein äußere und unmittelbare göttliche Normen, beherrscht alles. Auch wo man neue Autoritäten prinzipiell aufrichtet oder tatsächlich befolgt, wird doch deren Geltung selbst auf rein autonome und rationelle Überzeugung begründet; und auch, wo die älteren religiösen Überzeugungen bestehen bleiben, wird doch ihre Wahrheit und verpflichtende Kraft, wenigstens bei den Protestanten, in erster Linie auf eine innere persönliche Überzeugung und nicht auf die herrschende Autorität als solche begründet. Nur der strenge Katholizismus bleibt bei der alten Autoritätsidee und ragt daher als ein ungeheurer Fremdkörper in die moderne Welt herein; auf die praktischen Folgerungen daraus hat freilich auch er vielfach verzichten müssen. Die unmittelbare Folge einer solchen Autonomie ist aber notwendig ein immer gesteigerter Individualismus der Überzeugungen, Meinungen, Theorien und praktischen Zielsetzungen. Eine

absolut überindividuelle Bindung bringt nur eine so ungeheure Macht wie der Glaube an eine unmittelbare supernaturale göttliche Offenbarung hervor, wie sie der Katholizismus besaß und in der Kirche als der erweiterten und fort-dauernden Menschwerdung Gottes organisiert hat. Fällt diese Bindung weg, dann ist die notwendige Folge die Zersplitterung in allerhand menschliche Meinungen. Sie können nicht mit absoluter göttlicher, sondern nur mit relativer menschlicher Autorität entscheiden; und diese menschliche Autorität mag sich noch so rationell begründet fühlen und dadurch die Menschen auf dem Boden der Vernunft zu einigen hoffen, die verschiedenartigen Fassungen und Äußerungen der Vernunft werden stets auseinandergehen. An Stelle der göttlichen Infallibilität und kirchlichen Intoleranz tritt notwendig die menschliche Relativität und Toleranz. Soferne man nun nach objektiven Normen und Sicherstellungen gegen die bloße objektive Willkür suchte, bot sich als einziges Mittel die Wissenschaft dar, die gleichzeitig durch die gegenüber Altertum und Antike prinzipiell neue naturwissenschaftliche Grundlage neue Kräfte einer methodisch festbestimmten Orientierung und der technischen Naturbeherrschung mit sich brachte. An der Stelle der Offenbarung regierte die Wissenschaft und an der Stelle der kirchlichen Autorität die von den neuen Methoden geleitete Literatur. Daher stammt der rationalistisch-wissenschaftliche Charakter der modernen Kultur, in welchem sich ihr Individualismus sowohl frei betätigte als auch naturgemäß zu begrenzen schien. Der Nachfolger der Theologie, ihr Gegensatz und ihr Nachbild zugleich, wurde das natürliche rationale System der Wissenschaften und der Lebensordnungen des sog. Rationalismus. Freilich war der Individualismus nicht stets und überall in diesen Grenzen festzuhalten. Je mehr die angeblich festen Vernunftordnungen zum Gegenstand eines historischen Nachdenkens über ihre Entstehung gemacht wurden, je mehr damit über dem naturwissenschaftlichen ein historisches Denken um sich griff, um so

mehr wurde das feste System in den Fluß des Werdens und immer weiterer Zukunftsmöglichkeiten aufgelöst. Die mit dem Rationalismus eingeleitete Autonomie erkannte schließlich die historische Bedingtheit alles scheinbar Rationalen und stieß auf die Verschiedenartigkeit der angeblich rationalen Begriffsbildungen. So wurde der rationalistische Individualismus immer mehr zum Relativismus, dessen zersplitternde und atomisierende Wirkungen wir heute nur allzuwohl kennen, den wir aber auch als ein Freiwerden der ungeheuersten Kräfte und Möglichkeiten empfinden. Es fehlt natürlich nicht an sozialisierenden Gegenwirkungen gegen diese Zersplitterung, weder in der Theorie, noch vor allem in den praktischen Bildungen des politischen und wirtschaftlichen Lebens. Aber diese Gegenwirkungen beruhen auf anderer Grundlage als auf der kirchlichen Autoritätskultur. Nur vorübergehend in dem Zeitalter der Restauration haben beide Bewegungen sich einander genähert und verschmolzen. Seitdem sind sie wieder auseinandergegangen. Heute kann man sagen, daß sich die politisch-wirtschaftliche Gegenbewegung gegen den autonomen Individualismus täglich mehr entfernt von der kirchlich-restaurativen. Denn auch jene ersteren beruhen in Wahrheit auf dem modernen Grundsatz der autonomen und bewußten Erzeugung der menschlichen Gesellschaftsordnung in freier, dem Wechsel der Lagen sich anpassender Gestaltung. Es sind nicht die Offenbarung und das Jenseits, welche die neuen beherrschenden Gemeinschaftsmächte stiften. Mit alledem ergibt sich dann aber noch ein weiteres Charakteristikum der modernen Kultur, die Innerweltlichkeit der Lebensrichtung. Ist die absolute Autorität zerfallen, die mit sich selbst auch den Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen absolut machte, ist im Menschen ein autonomes, Wahrheit und Moralität hervorbringendes Prinzip anerkannt, dann fallen auch all die Weltanschauungen, welche jene Kluft zu befestigen vor allem bestimmt waren. Es fällt die Lehre von der absoluten erbsündigen Verderbung der Mensch-

heit und die Verlegung des Lebenszweckes in das aus diesem Verderben erlösende himmlische Jenseits. Dann gewinnen alle Mächte des Diesseits einen gesteigerten Wert und eine erhöhte Eindrucksfähigkeit, dann fällt der Lebenszweck in steigendem Maße dem Diesseits und seiner idealen Gestaltung zu. Mag diese Tendenz nun in die reine Diesseitigkeit und Säkularisation ausmünden oder mag sie einen, jetzt freilich innerlich organischen Zusammenhang von Lebensleistung und jenseitiger Lebensfortsetzung behaupten, unter allen Umständen sind damit die Voraussetzungen der kirchlichen Askese gefallen. Man kann, wie Lessing sagt, das zukünftige Leben erwarten wie den kommenden Tag, der aus dem gestrigen hervorst. Ist es nicht mehr möglich, daß bloß weltliche und das aus Gottes Kraft geführte Leben voneinander zu scheiden und gegeneinander abzugrenzen, so erscheint das Leben entweder als rein menschliches oder als ein im ganzen Umfang vom Gottesgeist erfülltes, was oft genug auf dasselbe hinauskommt. Pantheistische Empfindungen durchweben das moderne Leben, sprechen sich in seiner Kunst und Wissenschaft aus. Was sie auch rein philosophisch und wissenschaftlich Schwieriges und Widerspruchsvolles enthalten mögen, sie sind jedenfalls der Ausdruck einer Weltbejahung, mit der die Askese des älteren religiösen Lebensstiles in keiner ihrer Bedeutungen mehr verträglich ist. Die religiöse Askese als Weltverneinung und als Selbsterziehung für einen überweltlichen Lebenszweck ist aus der modernen Welt verschwunden, so sehr der wirklich unbefangene Lebensgenuß auch für sie nur Theorie geblieben ist und so sehr gerade sie das einfache Triebleben durch Reflexion und planmäßige Arbeit gebrochen hat. Damit hängt aber dann das letzte Merkmal des modernen Geistes zusammen, sein selbstvertrauender und fortschrittsgläubiger Optimismus. Er war die Begleiterscheinung des Befreiungskampfes der Aufklärung, die ohne ein solches Zutrauen die alten Ketten nicht gebrochen hätte und durch eine Überfülle von Entdeckungen und Neu-

Forbrennung

bildungen bestätigt wurde. Damit sind die alten Weltbilder, die vom Sündenfall, der Welterlösung und dem Endgericht bestimmt waren, gefallen. Heute ist alles erfüllt von dem Gedanken der Entwicklung und des Aufstieges aus unbekanntem Dunkel zu unbekanntem Höhen. Der Sündenpessimismus und Empfindung eines großen über uns zur Strafe und Läuterung verhängten Weltleidens, die beiden Voraussetzungen der Erlösung und der kirchlichen Erlösungsanstalt, sind verflüchtigt. Wo aber die Fortschrittsstimmung zaghaft wird und das Weltelend sich fühlbar macht, da ist es nicht mehr der alte christliche Pessimismus des Sündenfalls, sondern realistische Skepsis oder welt-schmerzliche Metaphysik. Es ist damit nicht gesagt, daß alle israelitisch-christlichen Kräfte des religiösen Lebens wurzellos geworden seien. Aber so, wie sie die Erlösungsanstalt der autorativen, für das Jenseits erziehenden und disziplinierenden Kirche zu begründen vermochten, sind sie allerdings außerordentlich matt und schwach geworden. Sie können keine kirchliche Kultur mehr erzeugen und tragen.

Zu diesen Kennzeichen des modernen Geistes kommen nun aber noch solche, die dem Gebiete der rein tatsächlichen Umstände und Verhältnisse angehören und von denen schwer zu sagen ist, wie weit sie jenen Geist oder umgekehrt jener Geist sie bestimmt hat. Es ist die ganze, den Traum eines kirchlichen Weltreiches zerschlagende Bildung der großen militärischen Riesenstaaten, die Entwicklung der modernen, alles in ihren Bann schlagenden kapitalistischen Wirtschaft, die Entfaltung der Technik, die in zwei Jahrhunderten leistete, was sie vorher nicht in zwei Jahrtausenden geleistet hatte, die ungeheure Steigerung der Bevölkerungsziffern, die durch all das möglich geworden ist und wiederum von sich aus zu all dem nötigt, die Eröffnung des allgemeinen Welthorizontes und die Berührung mit ungeheuren nichtchristlichen Welten, die weltpolitischen Völkerkämpfe nach außen und der Kampf der von dieser Entwicklung erzeugten neuen Klassenschichten nach innen. Das verwebt

sich mit den vorher geschilderten geistigen Umwälzungen zu einem neuen Ganzen, das völlig neue Aufgaben und Probleme gegenüber der alten Welt der kirchlichen Kultur in sich trägt, und in welchem die alten Kirchen, ihre Weltanschauung und ihre Ethik keine feste Unterlage mehr haben, so stark auch die unzerstörliche religiöse Sehnsucht und Haltbedürftigkeit sich an die immer noch recht einflußreichen Reste der alten kirchlichen Welt klammern mag.¹⁾

1) Die gelehrteste und lehrreichste Kritik des vorliegenden Vortrages, die Rektorsrede von Loofs über „Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit“, 1907, wendet sich vor allem gegen diese Darstellung der modernen Welt und die daraus gefolgerte Gegensätzlichkeit der reformatorischen Welt gegen die heutige: „Zwischen Luther und der Neuzeit ist nicht die Kluft befestigt, mit der T. hier rechnet. Hatten nicht selbst wir bis 1874 im wesentlichen noch den Taufzwang? Ist nicht die Gotteslästerung bei uns heute noch strafbar? Und haben wir nicht noch heute eine christlich gefärbte Autoritätskultur mit im großen und ganzen obligatorischem Religionsunterricht? Materiell wird der Begriff der Gotteslästerung jetzt freilich sehr viel anders gefaßt als Luther es tat. Aber in formaler Hinsicht ist die Verschiedenheit der Zeiten gar nicht so groß, wie der aufgeklärte Leser meinen wird, wenn ihn bei der Erinnerung an die ‚kirchliche Zwangskultur‘ das Gruseln überkommt.“ S. 19. Das ist richtig, insbesondere für Preußen; aber das ist, wie mich dünkt, ein schwacher Trost. Weiter meint Loofs: „Einzelne, ja meinetwegen an den Universitäten Majoritätskreise, denken über den Supranaturalismus usw. ebenso wie T. Aber selbst wenn sie recht hätten, würde gelten: sie sind nicht die moderne Welt, geschweige denn eine Inkarnation dessen, was die moderne Welt seit 200 Jahren gedacht hat. Die moderne Welt, die T. konstruiert, ist da in einzelnen, hie und da sehr zahlreichen Kreisen. Aber noch ist die Entscheidungsschlacht zwischen der Diesseitigkeitsreligion pantheistischer Immanenzvorstellungen und den Traditionen eines lebendigeren Theismus nicht geschlagen. Die neue Zeit, zu der Luther in einem solchen Gegensatz steht, wie T. ihn malt, hat so wenig vor 200 Jahren eingesetzt, daß sie noch nicht einmal jetzt ganz geboren ist.“ S. 24. Das ist nicht richtig; denn es handelt sich wirklich nicht bloß um den Pantheismus und die Universitätsprofessoren. Auch das, woran Loofs, S. 23, als an Anzeichen einer verbliebenen wesentlichen Einerleiheit der reformatorischen und modernen Welt sich klammert, sind m. E. Strohhalme. Insbesondere für die Fortdauer des Erbsündengedankens sich auf Kant und Goethe berufen, ist sehr bedenklich. Kants Lehre vom radikalen Bösen paßt nur in den Rahmen einer sehr modernen und kirchenfreien Religionsphilosophie, wie die Kants es ja auch gewesen ist; Goethe aber meinte von Kant: „er habe

Es fehlt nicht an Stimmen, die in dieser modernen Welt vor allem die Zeichen der Auflösung einer alten, fester gefügten und lebensstiefen Kultur zu erkennen meinen. So hat man sie gerne verglichen mit derjenigen Kulturperiode, aus der in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung selbst erst als deren Verjüngung und Neubildung durch neue Ideen und neues Blut die kirchliche Kultur emporgestiegen ist, die aber in ihrem, dem heutigen so verwandten individualistisch-autonomen Rationalismus und in der schwankenden Unsicherheit der religiösen und sittlichen Überzeugungen ihrerseits der Zustand der Auflösung der antiken Mittelmeerkultur war. Aber gerade dieser Vergleich mit der Spätantike zeigt dann doch auch die positiven Eigentümlichkeiten des modernen Geistes, der bei dem Vergleich mit der mittelalterlich-kirchlichen Kultur überwiegend mit negativen und formalen Bestimmungen gekennzeichnet werden mußte. In der modernen Welt tritt uns überall statt der Auflösung eine drängende Fülle von Neubildungen, statt der in Phantasie und Skepsis sich flüchtenden Ohnmacht eine ungeheure, stets sich steigernde realistische Beherrschung der Dinge entgegen. Da zeigt sich in erster Linie an Stelle der das Sonderleben ertötenden antiken Universalmonarchie das System großer, weiträumiger, nationaler Staaten, die im Gleichgewichte stehen oder stehen wollen; ferner ein politischer Aufbau dieser Staaten, der die Bürger an der Regierung mitbeteiligt, aber nicht direkt durch Urversammlungen, sondern durch Repräsentationen; weiter eine rechtliche, verwaltungstechnische und militärische

seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben dazu gebraucht habe, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen.“ (Joh. Kasp, Lavater, Zürich 1902, S. 346.) Gerade Kant und Goethe zeigen charakteristisch die geistigen Züge der modernen Welt. Das ihnen mit den Reformatoren Gemeinsame erscheint in neuem Sinne und neuer Form und vor allem in einem grundsätzlich anderen Gesamtzusammenhang.

Organisation dieser Staaten, die ihnen eine eigentümliche Konsistenz gibt und die Kulturzwecke im weitesten Umfang in den Staatszweck mit hineinzieht; schließlich an Stelle des mittelmeerischen der ozeanische Horizont, der ungleich größere und verwickeltere Probleme der Expansion und Kolonisation stellt. Überall sind das neue, längst nicht ausgelebte Aufgaben. In zweiter Linie zeigt sich ein viel weitere Möglichkeiten eröffnender Stand des wirtschaftlichen Lebens, das nicht mehr auf der Hauswirtschaft und dem Sklaventum, sondern auf der geschlossenen Nationalwirtschaft, auf einem durch Geld und Kredit vermittelten internationalen Austausch, auf einer märchenhaft entwickelten Technik und vor allem auf dem Kapitalismus beruht, eine formal und rechtlich freie Bevölkerung zu einer fast unbegrenzten Ausnutzung aller Kräfte und Gaben erzieht. Aus alledem zusammen ergibt sich eine völlig andersartige soziale Schichtung, die neben dem politischen und militärischen Beamtentum die ganz neue Erscheinung des kapitalistischen und gebildeten Bürgertums hervorgebracht hat und die freie arbeitende Bevölkerung nicht bloß nach formaler rechtlicher, sondern auch nach sachlicher Gleichbeteiligung streben läßt. Das sieht nicht wie ein Ende, sondern wie ein Anfang großer sozialer Bildungen aus. Insbesondere bildet den Kern des sozialen Lebens ein Familienleben, in dem die Monogamie direkt zum ethischen Prinzip erhoben ist, die Geschlechter gegeneinander persönlich und rechtlich verselbständigt, das Liebesleben romantisch und empfindsam verfeinert, die *patria potestas* gegenüber den Kindern gelockert und der Zusammenhang des Geschlechts oder der weiteren Familie sehr eingeschränkt ist. Diese Sexualethik der monogamischen Familie aber, so schwer sie durchzuführen und zu behaupten ist, bedeutet eine Fähigkeit beständiger Verjüngung und einen Jungbrunnen der sittlichen Kräfte. Weiterhin besitzt die moderne Welt eine Entfaltung der Wissenschaft, die zwar auf der Fortsetzung des antiken Erbes und vor allem

auf dessen verstärkter Betonung in der sog. Renaissance zurückgeht, die aber doch auf der Grundlage einer unendlich erweiterten Erfahrung über sie und ihre Begriffsbildungen mit völlig neuen Erfassungen der Wirklichkeit hinausgeht und vor unerschöpften Zukunftsaufgaben steht. Zugleich ist diese Wissenschaft durch Schulwesen und Druckerpresse zu einer wirklichen praktischen Macht, einem jedermann irgendwie zugänglichen Mittel im Kampf ums Dasein geworden. Als Naturwissenschaft hat sie die Natur in einem Umfang und einer Intensität rationalisiert, daß man von einer wirklichen geistigen Naturbeherrschung reden kann, und daß die ganze Technik, von der empirischen und zufälligen Routine befreit, auf gesetzlicher Erkenntnis beruhend, immer neu erzeugt und immer weiter fortgebildet werden kann. Als Geschichtswissenschaft hat sie die Genesis unserer Kultur so reich und gründlich durchgearbeitet und alle gegenwärtigen Verhältnisse entwicklungsgeschichtlich durchsichtig gemacht, daß alles Denken in irgendeinem Maß ein historisches werden mußte, und daß alle Ordnung unserer Verhältnisse mit diesen Erkenntnissen ausgerüstet ist; die Folge davon ist freilich ein Relativismus und eine Reflektiertheit, ein alles vergleichender Reichtum an Analogien, wie ihn kein Zeitalter je gekannt hat; zugleich hält aber doch ein starker Kontinuitätssinn die entnervenden Wirkungen ferne und stirbt der Gedanke an originale Aufgaben der Gegenwart nicht aus. Die Auffassung unsrer selbst als der Erben und Fortbildner eines großen geschichtlichen Ganzen steigert die Energie, lehrt die Erfahrungen der Vergangenheit benutzen und die Zukunft als das Erzeugnis der Gegenwart betrachten, für das wir unseren Nachkommen verantwortlich sind. Zuletzt und vor allem aber charakterisiert die moderne Welt eine viel tiefere und stärkere Wurzel des Individualismus selbst in seiner inneren metaphysischen Beschaffenheit. Es ist nicht nur Fortsetzung und Erweiterung des antiken Rationalismus oder der antiken Skepsis. Es ist auch nicht die spiritualistische Seelenverfassung des Platonismus und der

späteren Stoa, die, mit dem Christentum eng verschmolzen, seinen ganzen Weg begleitete. Gewiß, beides ist in der Renaissance erneuert worden, soweit es nicht schon durch seine Amalgamierung mit dem Christentum fortgedauert hatte, und hat von hier aus starke Wirkungen bis heute ausgeübt. Aber die Grundlage des modernen Individualismus ist doch nicht in erster Linie die Renaissance. Es ist vielmehr die christliche Idee selbst von der Bestimmung des Menschen zur vollendeten Persönlichkeit durch den Aufschwung zu Gott als der Quelle alles persönlichen Lebens und der Welt zugleich, welcher Aufschwung ebendamit ein Ergriffen- und Gebildetwerden durch den göttlichen Geist ist. Es ist die hierin enthaltene Metaphysik des absoluten Personalismus, die unsere ganze Welt mittelbar oder unmittelbar durchdringt, und die dem Gedanken der Freiheit, der Persönlichkeit, des autonomen Selbst einen metaphysischen Untergrund gibt, der auch da nachwirkt, wo er bestritten und geleugnet wird. Diese Seelenverfassung hat das Christentum und der israelitische Prophetismus begründet. Das Christentum hat dann den Platonismus und den Stoizismus in sich hineingezogen und mit sich verschmolzen. Es hat die absterbende Antike zusammengefaßt und erneuert, indem es als ihr letztes Erzeugnis den göttlichen Staat, die Kirche, das Weltreich der in Gott gegründeten und geeinigten Persönlichkeiten hervorbrachte. Die so erweiterte christliche Seelenverfassung hat der Katholizismus in steigendem Maße den die mittelalterliche Kultur schaffenden Barbaren anezogen, dabei unterstützt durch deren politisch-soziale Institutionen. Sie hat auch seit der franziskanischen Bewegung der Gefühlswelt der Renaissance vorgearbeitet und die stärkste Wurzel ihrer Individualisierung der Kultur gebildet. Der Protestantismus schließlich hat sie geradezu bewußt als Prinzip formuliert, von der Bindung an eine hierarchische Weltanstalt gelöst und zu freier Verschmelzung mit allen Interessen und Mächten des Lebens beweglich gemacht.

So zeigt sich im Gegensatz gegen Spätantike und Mittelalter die Eigentümlichkeit der modernen Kultur

hinreichend deutlich. Zugleich sieht man aber auch mit alledem klar die Wirkungen und die Beiträge der verschiedenen konkreten geschichtlichen Mächte zur Bildung der heutigen Welt. Damit ist ihre ganz außerordentliche Kompliziertheit erhellt. Man erkennt in ihr Antike und Katholizismus, die sozialen und politischen Eigentümlichkeiten der romanisch-germanischen Völker, die Entstehung der modernen Geldwirtschaft und des Kapitalismus, die spätmittelalterliche Differenzierung der Nationen, die koloniale und maritime Ausbreitung, die Renaissance, die modernen Wissenschaften, die moderne Kunst und Ästhetik, den Protestantismus. Hieraus stammen die Inhalte, an denen der moderne Individualismus und Rationalismus arbeitet. Dieser selbst aber stammt nicht bloß aus Kritik und Emanzipation, sondern hat seine tiefste Wurzel in einer Metaphysik und Ethik, die durch das Christentum — durch die Spätantike nur in ihrer Verschmelzung mit dem Christentum — in die Seele unserer ganzen Kultur eingesenkt ist. Man darf sich darüber nicht täuschen lassen durch alle Kirchen- und Christentumsfeindschaft der Gegenwart, durch allen naturalistischen oder ästhetischen Pantheismus. Die heutige Welt lebt so wenig wie irgendeine andere von der Konsequenz; geistige Mächte können herrschen, auch wenn man sie bestreitet. Ohne den religiösen Personalismus, welchen Prophetismus und Christentum uns eingepflicht haben, wäre die Autonomie, der Fortschrittsglaube, die allumfassende Geistesgemeinschaft, die Unzerstörbarkeit und Kraft unserer Lebenszuversicht und unseres Arbeitsdranges ganz unmöglich. Unsere Welt bejaht diese Gedanken in ihrer überwiegenden Masse wohl mit Bewußtsein als irgendwie christliche, und, auch wo sie sie leugnet oder ignoriert, trägt sie doch ihre Farbe.¹⁾

¹⁾ Ich habe diese Gedanken seit der ersten Auflage verschiedentlich neu zu formulieren versucht. S. „Das Wesen des modernen Geistes“, Preuß. Jahrb. 1907, „Autonomie und Rationalismus in der modernen Welt“, Internationale Wochenschrift 1907, „Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht“, Hist. Zeitschrift Bd. 106, 1911.

Damit gewinnen wir den allgemeinsten Gesichtspunkt für die Beantwortung unserer Frage.

Indem der Protestantismus gerade an der Herausbildung dieses religiösen Individualismus und an seiner Überleitung in die Breite des allgemeinen Lebens seine Bedeutung hat, ist von vornherein klar, daß er an der Hervorbringung der modernen Welt erheblich mitbeteiligt ist. Es ist auch tadelnd oder preisend stets anerkannt worden, abgesehen von denen, welche die ganze moderne Welt nur aus der Renaissance oder gar erst aus dem auf sie folgenden Zeitalter der positiven Wissenschaften ableiten wollen. Und es darf in der Tat die Bedeutung des Protestantismus nicht einseitig übertrieben werden. Ein großer Teil der Grundlagen der modernen Welt in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst ist völlig unabhängig vom Protestantismus entstanden, teils einfach Fortsetzung spätmittelalterlicher Entwicklungen, teils Wirkung der Renaissance und besonders auch der vom Protestantismus angelegneten Renaissance, teils in den katholischen Nationen wie Spanien, Österreich, Italien und besonders Frankreich nach Entstehung des Protestantismus und neben ihm erworben worden. Gleichwohl ist seine große Bedeutung für die Entstehung der modernen Welt ganz offenbar nicht zu bestreiten. Die große Frage ist nur, worin nun im einzelnen wirklich diese Bedeutung besteht. Hierüber herrschen in der Wissenschaft und noch mehr in der populären Literatur sehr bunte und sehr ungenaue Vorstellungen. Die katholische Literatur pflegt in ihm die Wurzel des revolutionären Geistes der modernen Welt zu sehen. Treitschkes berühmte Lutherrede von 1883 sieht in ihm geradezu den Grund alles Großen und Edlen in der modernen Welt. In der Hegelschen Schule pflegt er als Ethik und Religion der Immanenz gefeiert zu werden. In der Schule Ritschls erscheint er als Schöpfer von Familie, Staat, Gesellschaft und Berufsarbeit im modernen Sinne. Die alltägliche konfessionelle Apologetik und Polemik vollends arbeitet in beiden Lagern mit den

größten Verallgemeinerungen, wo die einen im Protestantismus nur die Auflösung, die anderen nur die Erneuerung und Begründung der wahren Lebensordnung sehen. So einfach liegen aber die Dinge durchaus nicht. Es ist ein höchst verwickeltes Problem, wo die Forschung überhaupt erst im Begriffe ist, die Einzelfragen richtig zu sehen und zu stellen, von einer eigentlichen Beantwortung aber häufig noch weit entfernt ist.

Die Übersicht, die über diese Probleme hier im folgenden gegeben werden soll, kann daher oft nicht mehr als Vermutungen und Anregungen geben. Nur durch Zusammenwirken von Forschern sehr verschiedener Gebiete können hier die erschöpfenden Antworten gefunden werden.

II.

Der „Protestantismus“ ist nun freilich wieder ein historischer Allgemeinbegriff, der sehr dringend einer genaueren Bestimmung bedarf. Es ist die herrschende Gewöhnung, darunter alle Erscheinungen des protestantischen Religionsgebietes bis zum heutigen Tage zu befassen und darauf dann einen Allgemeinbegriff zu begründen, der mehr sagt, was der Protestantismus sein oder werden sollte, als das was er wirklich ist. So pflegen in diesen Bestimmungen entweder die Begriffe einer erweichten und prinziplos gewordenen Orthodoxie oder die einer fort- und umbildenden philosophischen Auffassung zu überwiegen. In beiden Fällen aber handelt es sich nicht mehr um empirisch-historische Allgemeinbegriffe, die die wirklichen Tatbestände als Ganzes erscheinen lassen, sondern um Idealbegriffe, die, an das Wirkliche anknüpfend, das eine oder andere Element in ihm besonders betonen und damit ihrer Formel die Begründung als „Wesen“ oder „Grundtendenz“ zu geben suchen. Solche Idealbegriffe sind für das Handeln und Wollen der Gegenwart freilich unentbehrlich, aber sie sind keine histo-

rischen Allgemeinbegriffe in dem von uns gesuchten Sinne¹⁾. Sucht man lediglich einen solchen für den Protestantismus, so erkennt man leicht, daß er für den Gesamtprotestantismus überhaupt gar nicht ohne weiteres zu bilden ist. Denn der gesamte moderne Protestantismus ist auch da, wo er die orthodoxen Traditionen des Dogmas fortsetzt, tatsächlich ein völlig anderer geworden. Der alte, echte Protestantismus des Luthertums und des Calvinismus ist als Gesamterscheinung trotz seiner antikatholischen Heilslehre durchaus im Sinne des Mittelalters kirchliche Kultur, will Staat und Gesellschaft, Bildung und Wissenschaft, Wirtschaft und Recht nach den supranaturalen Maßstäben der Offenbarung ordnen und gliedert wie das Mittelalter überall die *Lex naturae* als ursprünglich mit dem Gottesgesetz identisch sich ein. Der moderne Protestantismus seit dem Ende des 17. Jahrhunderts ist dagegen überall auf den Boden des paritätischen oder gar religiös indifferenten Staates übergetreten und hat die religiöse Organisation und Gemeinschaftsbildung im Prinzip auf die Freiwilligkeit und persönliche Überzeugung übertragen unter grundsätzlicher Anerkennung der Mehrheit und Möglichkeit verschiedener religiöser Überzeugungen und Gemeinschaften nebeneinander. Er hat ferner grundsätzlich neben sich ein völlig emanzipiertes weltliches Leben anerkannt, das er weder direkt noch indirekt durch Vermittlung des Staates mehr beherrschen will. Im Zusammenhange damit hat er seine alte Lehre von der diese Beherrschung ermöglichenden und fördernden Identität der *Lex Dei* und *Lex naturae* bis zum völligen Unverständnis vergessen. Das sind fundamentale Unterschiede. Sie sind naturgemäß auch in dogmatischen Erschütterungen und Veränderungen zutage getreten, vor allem in Veränderungen des Kirchen- und Staatsbegriffes und in

¹⁾ Über das Wesen solcher „historischer Allgemeinbegriffe“ vgl. meinen Aufsatz: Was heißt „Wesen des Christentums“? Christliche Welt 1903. Jeder Kundige erkennt, daß meiner Begriffsbildung Rickerts Methodenlehre zugrunde liegt.

den Reduktionen der alten absoluten Autorität, der rein supranaturalen Bibelgeltung, die bis zur völligen Umwandlung des alten, das ganze System bestimmenden, Offenbarungs- und Erlösungsglaubens fortgeschritten sind. Wird aber das im Auge behalten, so ist für jede rein historische Betrachtung und insbesondere für unsere Fragestellung Alt- und Neuprotestantismus wohl zu unterscheiden. Der Altprotestantismus fällt trotz seines allgemeinen Priestertums und seiner prinzipiellen Gesinnungsinnerlichkeit unter den Begriff der streng kirchlich supranaturalen Kultur, die auf einer unmittelbaren und streng abgrenzbaren, vom Weltlichen zu unterscheidenden Autorität beruht. Er suchte geradezu mit seinen Methoden diese Tendenz der mittelalterlichen Kultur strenger, innerlicher, persönlicher durchzusetzen, als dies dem hierarchischen Institut des Mittelalters möglich war. An Stelle der Hierarchie und der in ihr fortgesetzten Menschwerdung Christi trat die alles hervorbringende Wunderkraft der Bibel: die protestantische Fortsetzung der Menschwerdung Gottes. Die Staatsgewalten aber sorgten dafür, daß wenigstens äußerlich dieser Gottesoffenbarung nicht widersprochen werde, und daß sie an jeden herankomme zur Entfaltung ihrer rein innerlich persönlichen Erlösungswirkung. Die Autorität und Heilskraft der reinen Bibel sollten durchsetzen, was den Bischöfen und dem Papste bei der Äußerlichkeit ihrer Mittel und bei der starken Verweltlichung der Institution nicht erreichbar war.

Wenn nun aber das deutlich erkannt ist, dann trennt sich der Altprotestantismus auch deutlich von denjenigen historischen Gebilden, die neben ihm hergehen und die erst der Neuprotestantismus mehr oder minder in sich aufgenommen hat, die aber von jenem innerlich tief unterschieden waren und ihre eigene historische Wirkung hatten, nämlich von der humanistischen, historisch-philologisch-philosophischen Theologie, dem freikirchlichen und sektenhaften Täufertum und dem ganz individualistisch-

subjektivistischen Spiritualismus. Der Altprotestantismus hat sich von allen dreien scharf und mit blutiger Gewalttätigkeit unterschieden, nicht aus kurzsichtiger Leidenschaft oder theologischer Rechthaberei, auch nicht aus Opportunismus oder aus epigonenhafter Engherzigkeit. Er hat in allen Führern wie Luther, Zwingli und Calvin von Anfang an einen innerlichen und wesentlichen Gegensatz ihnen gegenüber empfunden, und zwar deshalb, weil von jenen die Idee der kirchlichen Kultur, die absolute Gegebenheit der Offenbarungsgrundlage einer solchen Kultur oder auch der daraus von der Kirche stets gefolgerte Anspruch, das Gesamtleben mehr oder minder gewaltsam zu christianisieren, trotz aller prinzipiellen Christlichkeit geleugnet wurde. Gerade der Rückzug jener auf kleine, fromme Kreise, ihre Fernhaltung vom Staat und ihr Verzicht auf religiösen Zwang war gegen die Idee der Reformatoren, die wie der Katholizismus eine Offenbarung, die nicht alles Menschliche dem Göttlichen unterwirft, für keine wahre Offenbarung halten konnten. Luthers anfängliche und gelegentliche spiritualistische Neigungen wurden von der Konsequenz des Kirchengedankens rasch verschlungen und blieben für zwei Jahrhunderte unwirksam. Die Objektivität des Kircheninstituts, die Sicherheit der Bibel und die klare staatlich-kirchliche Leitung der Gesellschaft oder des einheitlichen *corpus Christianum*, das jede Kirche wenigstens auf dem ihr durch die Landesregierung erreichbaren Gebiete herstellte, wurde die Hauptsache, und gerade diese Hauptsache war durch jene Gegner von verschiedenen Seiten her bedroht. Erst als der Neuprotestantismus die Idee der kirchlichen Gesamtkultur aus den Augen verloren hatte, konnte er die Gewissensforderung der historisch-philologischen Kritik, die staatsfreie vereinskirchliche Gemeindebildung und die Offenbarungslehre der inneren persönlichen Überzeugung und Erleuchtung als genuin protestantische Prinzipien bezeichnen, während der alte Protestantismus das alles mit den Kategorien des „Naturalismus“ einerseits und des „Fanatismus“, „Enthusiasmus“,

„Sektiererei“ anderseits belegte und heute noch in seinen Resten — bei teilweiser Anerkennung dieser Häresien — um so leidenschaftlicher ihren Geist bekämpft. Diese Unterscheidung ist aber gerade für unser Thema außerordentlich wichtig. Gerade die mit dem Protestantismus verwandten und doch von ihm so scharf unterschiedenen Mächte der humanistisch-philologischen Theologie, die in Arminianismus und Sozinianismus Sonderorganisationen erlangten, die täuferisch-sektiererischen Gruppen, die in den Gemeinden unter dem katholischen und unter dem protestantischen Kreuz sich organisierten, die einsamen oder rein persönliche und literarische Anhängerschaften erzeugenden Mystiker und Spiritualisten, die den ganzen kirchlichen Offenbarungs- und Erlösungsbegriff auflösten: alle diese haben für die Entstehung der modernen Welt eine außerordentlich hohe Bedeutung, die jedenfalls nicht ohne weiteres dem Protestantismus überhaupt auf das Konto geschrieben werden darf. Sie haben gegen das Ende des 17. Jahrhunderts nach langer und grausamer Unterdrückung ihre welthistorische Stunde erlebt. Das Freikirchentum, die philologisch-kritische Theologie, die Zurückstellung der objektiven Offenbarung hinter dem praktischen religiös-ethischen Lebensgehalt, die alles Geschichtliche in bloße Anregungsmittel verwandelnde Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins, ein Kult, Zeremonien und Kirche geringschätzender Subjektivismus sind seitdem in das protestantische Kirchentum wie eine den ganzen alten Bestand auflösende Flut unaufhaltsam hereingebrochen. Von einer die gesamte Gesellschaft umfassenden kirchlich-konfessionellen Einheitskultur ist nicht mehr die Rede, und ihre ehemaligen dogmatischen Grundlagen sind sogar innerhalb der Kirchen und der konservativen Kreise selber in voller Zersetzung.¹⁾

¹⁾ Loofs hat vor allem meine Auffassung der Täufer und deren allzu nahe Zusammenstellung mit den Spiritualisten beanstandet. S. 15. Auch Walther Köhler hat mehrfach darin einen der bedenklichen Punkte meiner Auffassung gesehen. Teilweise mit Recht. Ich bin

Schließlich ist noch nachdrücklich hinzuweisen auf den Unterschied, den innerhalb des Altprotestantismus beide Konfessionen, das Luthertum und der Calvinismus, zeigen. Er liegt keineswegs bloß in dem verschiedenen Kulturboden, aus dem beide entstehen und auf den sie wirken, sondern er liegt trotz der im wesentlichen übereinstimmenden dogmatischen Basis in gewissen Feinheiten des religiösen und ethischen Gedankens, die dem Charakter und Wesen der führenden Persönlichkeiten entstammen und durch die Verschiedenheit der beiderseitigen Gesamtlage außerordentlich gesteigert worden sind. Sie erscheinen zunächst als Nebendinge, bringen aber doch so weit auseinandergehende Entwicklungen hervor, daß für beide ein gemeinsamer Begriff kaum mehr zu formulieren ist, daß nicht ein, sondern zwei Protestantismen für uns in Betracht kommen. Die Bedeutung des Calvinismus für unsere Fragestellung ist eine erheblich andere als die des Luthertums, und es erfordert eine sehr feine psychologische Einzelanalyse, um jedesmal den besonderen Zusammenhang herauszufühlen. Jedenfalls liegt die Bedeutung beider für die Bildung der modernen Welt in sehr verschiedener Richtung, und, wie die Entwicklung des Calvinismus diesen überhaupt weit über das stehengebliebene Luthertum hinaus zu einer großen Weltmacht geführt hat, so ist auch sachlich in allen ethischen, organisatorischen, politischen und sozialen Dingen dessen Bedeutung und Einfluß ein viel größerer.

Freilich, stellt man sich auf eine sehr hohe Warte, so kann man versuchen, alle diese Erscheinungen, also Luthertum, Calvinismus, humanistisches Christentum, täuferische Sekten und spiritualistischen Individualismus, unter einen gemeinsamen Begriff des Protestantismus zu bringen. Alle diese Gruppen hängen schließlich in ihrer Wurzel, der

daher dem Problem in meinen „Soziallehren“ ausführlich nachgegangen und glaube dort wirklich etwas wesentlich Neues und Besseres in dieser Frage erreicht zu haben. Die im Text der neuen Auflage vorgenommenen Änderungen beruhen hierauf; auf das einzelne kann ich hier freilich nicht eingehen.

Verpersönlichung der Religion und der Messung alles Glaubens an der Bibel, untereinander zusammen. Andererseits hat die geschichtliche Entwicklung die anfänglich sich scheidenden Ströme wieder in ein Bett geleitet. Sie werden also schließlich unter den höchsten Gesichtspunkten doch als eine zusammenhängende Gesamterscheinung zu betrachten sein. Aber eine solche Auffassung ist eben erst vom Standpunkt des Neuprottestantismus aus möglich, in dem sich die Ausgleichung und Verschmelzung vollzogen hat, und auch von diesem Standpunkt aus ist der Allgemeinbegriff des Ganzen nur sehr schwer zu bestimmen. Insbesondere für unsere Frage ist die Trennung jener verschiedenen Richtungen viel wichtiger als ihre Verwischung in einem schwer faßbaren Gesamtbegriff.¹⁾ Denn von einer Wirkung des Protestantismus zur Herbeiführung der modernen Kultur kann nur in bezug auf die verschiedenen Gruppen des Altprotestantismus die Rede sein, während der Neuprottestantismus selbst ein Bestandteil der modernen Kultur und von ihr tiefgreifend beeinflußt ist. Unsere Antwort wäre von Anfang an falsch orientiert, wollten wir von einem Begriff des Protestantismus ausgehen, der in den Altprotestantismus alle oder wesentliche Kultureigenschaften des Neuprottestantismus voraus-

¹⁾ Einen feinsinnigen Versuch dieser Art hat der Erlanger Philosoph Leser in seiner — übrigens sehr freundlichen — Kritik dieses Vortrages gemacht. Vgl. „Das protestantische Christentum als Kulturfaktor“, Jahrbuch für die evangelische Landeskirche Bayerns 1907: „Das ist ja, so erkannte die Reformation durch die Tat, das Große, Eigenartige an jeder Wahrheit, insbesondere an der höchsten, d. i. religiösen Wahrheit, in die uns das Christentum führt, daß unmittelbar im Innern der Persönlichkeit der Zugang zum Ganzen der göttlich-erlösenden Lebenszusammenhänge möglich ist, und daß sich nun entsprechend jenseits aller sichtbaren Ankettungen eine religiöse Gemeinschaft geistiger Art entfaltet, welche solcher sinnlich-autoritativer Art nicht bedarf.“ Ich würde das auch sagen können. Aber für unser Problem hilft das nichts; denn es paßt mehr auf den Neuprottestantismus als auf den Altprotestantismus und würde wohl auch auf Stoizismus und Platonismus des Renaissancezeitalters anwendbar sein.

datierte und nun von einem solchen Phantom aus die Übergänge zur modernen Kultur uns leicht und einfach finden lassen würde. Nicht minder wichtig ist die Scheidung der beiden Konfessionen, die uns überhaupt verhindert, den Begriff des Protestantismus wie ein allzu einfaches Abstraktum zu behandeln, und uns nötigt, die besonderen konkreten Eigentümlichkeiten innerhalb seines Bestandes in ihren ganz verschiedenartigen Wirkungen zu würdigen. Und ganz besonders bedeutsam ist die Sonderstellung der humanistischen Theologie, des Täuferturns und der spiritua- listischen Mystiker. Diese Gruppen haben trotz anfänglicher enger Berührungen dem Altprotestantismus ebenso ferne gestanden, als sie dem Neuprotestantismus nahe gerückt sind, und man würde durchaus irren, wollte man den von ihnen beeinflußten und umgestalteten, überdies von der ganzen Macht der modernen Lebensprobleme ergriffenen Protestantismus unserer Tage für den mehr oder weniger entscheidenden Ausgangspunkt der modernen Kulturentwicklung halten. Man würde sich das Verständnis versperren für die eigentlichen Wirkungen des genuinen Protestantismus, und man würde insbesondere diesen Wirkungen in der Begründung der modernen Welt zuschreiben, die das unbestreitbare Verdienst jener Vielgeplagten und Vielverlästerten sind. Man würde schließlich dem Protestantismus die Erzeugung von Dingen zuschreiben, die überhaupt nicht auf religiösem Boden gewachsen sind.

III.

Stehen aber die Dinge so, dann liegt auf der Hand, daß die in Frage stehende Bedeutung des Protestantismus überhaupt n i c h t s E i n f a c h e s ist. Aus der kirchlichen Kultur des Protestantismus kann kein direkter Weg in die kirchenfreie moderne Kultur führen. Seine im allgemeinen offenkundige Bedeutung hierfür muß vielfach eine indirekte oder gar eine ungewollte sein, und das Gemeinsame, das trotzdem beide verbindet, muß sehr tief in den verborgenen

und nicht unmittelbar bewußten Tiefen seines Gedankens liegen. Von einer Erzeugung der modernen Kultur durch den Protestantismus ohne weiteres kann natürlich überhaupt nicht die Rede sein. Nur um seinen Anteil hieran kann es sich handeln. Aber auch dieser Anteil ist nichts Einheitliches und Einfaches. Er ist auf den verschiedenen Kulturgebieten ein verschiedener und auf allen ein mehr oder minder verwickelter und undurchsichtiger. Darin liegt geradezu der eigentliche Reiz des Problems, und um diesen verständlich zu machen, muß zunächst der Gegensatz des Protestantismus gegen die moderne Kultur noch schärfer bezeichnet werden.

Das Wichtigste ist, daß religions- und dogmengeschichtlich angesehen der Protestantismus — und insbesondere sein Ausgangspunkt, die Kirchenreform Luthers — zunächst nur eine Umbildung des Katholizismus ist, eine Fortsetzung katholischer Fragestellungen, denen eine neue Antwort zuteil wird. Erst nach und nach haben sich aus dieser neuen Antwort die radikalen religionsgeschichtlichen Konsequenzen entwickelt, erst bei einem Bruch mit der ersten Gestalt des Protestantismus zeigte sich die weit über eine neue Beantwortung alter Fragen hinausgehende Konsequenz.¹⁾

¹⁾ Das Neue, das Luther mit dieser Antwort gebracht hat, habe ich inzwischen neu zu formulieren gesucht in dem Aufsatz „Luther und die moderne Welt“ in dem Bändchen 50 der Sammlung „Wissenschaft und Bildung“ (Quelle & Meyer) 1908. Das wichtigste davon ist in die zweite Auflage der Arbeit in der „Kultur der Gegenwart“ übergegangen. Daraus ist ersichtlich, daß ich Luthers Größe und Originalität keineswegs verkenne, wie ich denn in der Auffassung Luthers mit Loofs und auch mit einem so groben Polemiker wie H. Böhmer („Luther im Lichte der neueren Forschung“ 1906), wesentlich einverstanden bin. Der Gegensatz dreht sich immer nur um die Frage, wieweit dieses Lutherische Evangelium mit den geistigen und materiellen Wandelungen der Gegenwart zusammenbestehen könne. Ich halte hier den Gegensatz für sehr groß, und dadurch tritt dann natürlich das Luther und dem Mittelalter Gemeinsame viel stärker hervor. Dieses Gemeinsame ist mir nicht ein „noch unüberwundener Rest des Katholischen“, den die heutige Theologie schonend auflösen könnte, sondern es ist eine Zusammengehörigkeit in den

Davon aber kann erst später die Rede sein. Der Protestantismus beantwortet zunächst nur die alte Frage nach der Heilsgewißheit, die die Existenz Gottes und sein ethisch-persönliches Wesen, das biblische und mittelalterliche Weltbild überhaupt, voraussetzt und nur die Not zum Problem macht, wie angesichts der Verdammung aller zur Hölle durch die Erbsünde und angesichts der Schwäche oder Nichtigkeit aller menschlich-kreatürlichen Kräfte die Rettung aus dem Sündengericht, die ewige Seligkeit und ein gleichmäßiger, hoffnungssicherer Friede des Herzens auf Erden erlangt werden könne. Es ist durch und durch die alte Frage, die durch die Erziehung des Katholizismus immer tiefer und eindrucksvoller in die Herzen geschrieben worden war. Der Protestantismus beantwortet sie statt mit dem Hinweis auf die hierarchische Erlösungsanstalt der Priesterkirche und auf das vom Willen unterstützte *opus operatum* des Sakraments durch den Hinweis auf einen einfachen und radikalen, persönlichen Glaubensentschluß, der ein für allemal bei wirklichem Ernst aus der supranaturalen Gottesoffenbarung der Bibel der Sündenvergebung in Christo sich gewiß machen darf, und der aus dieser Gewißheit alle ethischen Folgen der Gottversöhnung und Gotteinigkeits im Gemüte hervorbringt. Der Glaubensentschluß empfängt die Rettung rein als objektive Heilsversicherung durch die Bibel und schließt insofern jedes menschliche Wirken aus, macht eben damit das Heil vom Menschen unabhängig und allein abhängig von Gott. Die alleinige Abhängigkeit des Heils aber von Gott macht das Heil eben damit absolut gewiß und entnimmt es den Schwankungen und Endlichkeiten alles menschlichen Tuns. Sofern aber in dem dies Heil empfangenden Glaubensentschluß doch noch irgendwie eine menschliche Tätigkeit und Mitbedingung enthalten zu sein scheint, wird auch dieser Entschluß auf ein unmittelbares

Grundzügen antiken und mittelalterlichen Denkens, die in der Gegenwart nur durch Gewalttätigkeit oder Gedankenlosigkeit festgehalten werden können, in ihr aber den festen Halt verloren haben.

göttliches Wirken zurückgeführt. Die Prädestinationslehre wird protestantische Zentrallehre im Interesse der Heilsgewißheit, bei Luther, Zwingli und Calvin gleich ursprünglich und gleich notwendig. Der Calvinismus hat dann allerdings diese Lehre zunehmend zum Angelpunkt seines Systems gemacht und in seinen großen Weltkämpfen daraus die feste Kraft des Erwählungsbewußtseins geschöpft, hat aber dafür freilich auch die Rationalität und universale Güte im Gottesbegriff geopfert, während das Luthertum zum Schutze der beiden letzteren Interessen zunehmend die Prädestinationslehre abgeschwächt, damit seinem Gedanken aber auch das Heroische und Eherne genommen hat. Der Prädestinierte fühlt sich als der berufene Herr der Welt, der in der Kraft Gottes zur Ehre Gottes in die Welt eingreifen und sie gestalten soll. Der bloß aus Gnaden Gerechtfertigte hat sein Heil freilich auch nur aus Gott, aber hütet sich in der Scheu vor prädestinationischen Konsequenzen überhaupt vor jeder strengen Abgrenzung und Beziehung von Gott und Welt und flüchtet sich lieber in die rein religiöse Sphäre aus der Welt, die, dazu in einem unklaren und Gott allein bekannten Verhältnis stehend, lieber nur geduldet und ertragen wird.

Steht derart das alte Interesse der Heilsgewißheit im Zentrum, und ist die Vergewisserung durch eine geistigere und persönlichere Fassung sowie eine innerlichere Aneignung der Offenbarung erreicht, dann ist ganz selbstverständlich auch die alte Grundidee einer durch und durch autoritativen rein göttlichen Heil9anstalt bewahrt. Mit dem die Sündenwelt aus Nacht und Ohnmacht errettenden Erlösungswunder bleibt auch sein Korrelat und seine Fortsetzung, das Wunder der Erlösungsanstalt oder der Kirche. Der Protestantismus wollte die Gesamtkirche reformieren und ist nur durch Zwang zur Aufrichtung eigener Kirchen gekommen. Sie sind Landeskirchen nur geworden, weil der Protestantismus sein Kirchenideal bloß mit Hilfe der Regierungen durchsetzen konnte

und daher jenseits der Landesgrenzen auf sein Ideal verzichten mußte. Den Gedanken der Kirche selbst aber als der erlösenden und erziehenden supranaturalen Heilanstalt hat er nirgends aufgegeben. Er verwirft nur das *jus divinum* der Hierarchie und die Überordnung der hierarchischen über die Staatsgewalt. Die göttliche Einsetzung von Predigtamt und Sakrament und die dem Wort einwohnende wunderbare Bekehrungskraft sind jetzt allein das Rückgrat der Anstalt, bei Luther freier organisatorischer Ausführung überlassen, bei Calvin an das Vorbild der Urkirche göttlich gebunden. Er verwirft ferner die Sakramente als dingliche, nur von der Kirche zu verwaltende heilende und erlösende Kräfte, die etwas anderes zur Heilsversicherung und Heilbewirkung enthielten, als auch das im Glauben erfaßte Bibelwort enthält. Er verwirft die Tradition, die die besonderen katholischen kirchlichen Institutionen mit ihrer Autorität deckte, und hält sich an die Bibel, die allein absolute Offenbarung ist und allein erlösende und heiligende Kraft hat. Aber er hält an der Idee der Kirche als der supranaturalen Heilanstalt fest und konstruiert sie nur rein aus der Bibel. Die Bibel enthält das Dogma, sie trägt in sich die Bekehrungs- und Heilskräfte, sie ist das Instrument und die Quelle des Kultus, ihre fachmäßige Kenntnis begründet das geistliche Amt. Die Bibel tritt an Stelle der Hierarchie und des wunderwirkenden Sakraments, und die zwei oder drei belassenen Hauptsakramente sind nur besondere Weisen, vom Bibelwort sich zu vergewissern, wobei freilich das Luthertum im Interesse der Objektivität der Kirche auf die Gegenwart besonderer supranaturaler Faktoren im Sakrament drang, denen aber dann doch sachlich keine andere Wirkung zukam als auch dem Bibelwort. Und auch Calvins Sakramentslehre drängt so nahe, als das bei der Prädestinationslehre und der Spiritualität aller Heilsvorgänge überhaupt möglich war, in die Nähe dieser sakramentalen Objektivität. Unter diesen Umständen besteht für den Protestantismus auch noch gar nicht das moderne Problem des Verhält-

nisses von Kirche und Staat. Er sieht darin so wenig wie der Katholizismus getrennte Organisationen, er sieht darin nur zwei verschiedene Funktionen innerhalb des untrennbar einen und selbigen gesellschaftlichen Körpers, des *Corpus Christianum*. Die Geltung der religiösen Maßstäbe für das ganze Corpus, die Ausschließung oder mindestens Entrechtung der Ungläubigen und Irrgläubigen, die Intoleranz und die Infallibilität sind daher auch für ihn selbstverständlich. Luther vertraute zwar anfangs darauf, daß die Wunderkraft des Geistes und Wortes allein und von selbst sich durchsetzen müsse, aber er hat diesen Glauben gegenüber dem Gang der Dinge nicht behaupten können. So ordnete man nur das Verhältnis der beiden Funktionen neu. Man kannte keine Überordnung der Hierarchie über die weltliche Obrigkeit mehr und keine prinzipielle Uniformität und verfassungsmäßige Einheit der verschiedenen Landeskirchen. Beide, weltliche und geistliche Gewalt, sind vielmehr gemeinsam der Bibel untertan. Aus christlicher Bruderliebe dient die Obrigkeit der Kirche, ordnet und überwacht ihre Verhältnisse zur Ehre Gottes, und aus der Kenntnis des Gotteswortes heraus unterrichtet der geistliche Stand die Obrigkeit über die Forderungen der Bibel. Ein einträchtiges freiwilliges Zusammenwirken beider Funktionen des *Corpus Christianum* und der Träger dieser Funktionen ist das Ideal. Zugleich handhabt die Obrigkeit kraft göttlichen Auftrags die Verwaltung der *Lex naturae*, der weltlichen und staatlichen Ordnung, und befolgt auch darin eine religiöse Pflicht, da diese *Lex naturae* ja nur ein Teil der im Dekalog zusammengefaßten und von Christus wiederholten vollkommenen *Lex naturae* ist. In diesem einträchtigen Zusammenwirken erstreckt sich die geistliche Ordnung über den Gesamtumfang des Lebens, auch über die ganz weltlichen Dinge, die von der Obrigkeit aus Geist und Gesetz des göttlichen Wortes unter dem Beistand der Theologen geordnet werden. Dabei ist auch in allen wesentlichen Dingen, die unmittelbar aus der Offenbarung folgen, Uniformität unerläßlich; nur die Adiaphora,

d. h. die nicht im Wort Gottes geordneten Dinge können verschieden sein, wobei jedoch die beiden Konfessionen über den Umfang dieser Adiaphora sehr abweichend dachten. Nur soweit es Adiaphora waren, hat daher auch jede Konfession die Verschiedenheiten ihrer Landeskirchen ertragen; was dagegen göttlich unmittelbar verordnet schien, bei den Lutheranern vor allem Dogma und Sakrament, bei den Calvinisten auch Kirchenzucht und Ältestenamt, das mußte überall gleich sein oder gleich gemacht werden.

Das bedeutet also durchaus, wie vorher im Katholizismus, die Idee der kirchlich geleiteten Kultur; ja sie ist hier, wo es keinen Unterschied höherer oder niedrigerer christlicher Moral gab, noch stärker angezogen. Es ist die Idee der Theokratie oder besser Bibliokratie. Aber freilich, die Ausübung der Theokratie ist jetzt eine ganz andere; es ist nicht mehr die Hierarchie, die der Obrigkeit befiehlt, sondern die Bibliokratie, die von geistlicher und weltlicher Obrigkeit zusammen in freier Eintracht ausgewirkt wird. In dieser Grundidee sind beide Konfessionen durchaus einig. In ihrer Ausführung gehen sie freilich bedeutungsvoll und folgenreich auseinander. Seelenvoller und idealistischer denkt das Luthertum an eine rein innerliche und geistliche Wirkung des Gotteswortes. Es verzichtet auf alle besondere eigene, ins einzelne gehende und selbständige Kirchenverfassung, die seine Betätigung sicherstelle, und auf alle Garantien, mit denen die Obrigkeit zur Befolgung des Gotteswortes angehalten würde. Es will nur das reine Gotteswort auf den Leuchter stellen und bedarf nichts als des Amtes der reinen Predigt und der reinen Sakramentsverwaltung, zu welchem Zweck es allerdings vor keiner Gewalttat zurückschreckt; alles übrige aber überläßt es dem automatisch wirkenden, vom Wort ausstrahlenden Geiste; und, wenn die weltliche Obrigkeit ihm sich nicht unterwerfen will, dann duldet es gottergeben die bösen Anläufe des Satans, der weltliche Amtleute und Politiker nur allzu gern zu Geiz und Hochmut oder zur Gleichgültigkeit verführt. Es ist ein

Idealismus, der Luther ganz persönlich charakterisiert und von ihm aus fortwirkt durch das ganze orthodoxe Zeitalter, der aber freilich auch mit Luthers konservativem Respekt vor aller Obrigkeit und mit der ganzen absolutistischen Entwicklung der deutschen Territorien zusammenhängt. Im Unterschiede davon ist der Calvinismus viel aktiver und aggressiver, aber auch viel planmäßiger und weltklüger. Er hat sich organisiert in einer neuentstandenen, ihr Dasein mit dem Calvinismus selbst begründenden Republik und ist geistig erfüllt von dem durchaus planmäßigen und rationalen Wesen des Juristen- und Humanistenzöglings Calvin, der niemals Mönch gewesen war wie Luther. Er gestaltete trotz aller Einbefassung der Kirche in das gemeinsame *Corpus Christianum* und trotz geflissentlicher bürgerlicher Unterordnung der Geistlichkeit unter die Obrigkeit doch eine biblische, von der Offenbarung geforderte Kirchenverfassung, die die Kirche sehr viel unabhängiger machte von der fürsorgenden christlichen Liebe der Obrigkeit, und stattete sie überdies aus mit der Sittenzucht, die im geordneten Zusammenwirken mit der Obrigkeit die Geltung der christlich-ethischen Maßstäbe bis ins kleinste ausarbeitete und unter Umständen auch gewaltsam erzwang. In einem Fall des Versagens der rechtmäßigen Obrigkeit hatten die *magistrats inférieurs*, d. h. die nächst untergeordneten Glieder des Gemeinwesens, die Aufgabe, von der irrenden Obrigkeit die Einhaltung der christlichen Maßstäbe zu erzwingen. Der Calvinismus, der im Dogma spiritualistischer ist als das Luthertum, war in der Praxis weniger spiritualistisch und idealistisch, sondern organisierte sich weltklug für die Kämpfe, wobei aber auch er alle Regeln aus der Bibel holte; freilich fand er für diese Bedürfnisse im Alten Testament oft besseren Rat als im Neuen. So hat er auch die genügende innere Festigkeit besessen, um beim Übergang in die moderne Welt, bei der Auflösung des *Corpus Christianum*, die Kirche zu behaupten und zuerst provisorisch dann definitiv zur Freikirche überzugehen, während das Luthertum

Calvinismus

11

12

zunächst einem ungeistlichen Territorialismus verfiel und sich dann vom modernen Staat eine in ihren Rechtsbeziehungen kunstreich komplizierte, zwischen Abhängigkeit und Selbständigkeit schwankende Kirche erbauen lassen mußte.

In alledem setzt sich die katholische Idee der supranatural geleiteten Kultur fort. Aber auch noch ein weiteres Hauptcharakteristikum dieser Kultur dauert fort, die Askese. Freilich pflegt man es als einen besonderen Vorzug des Protestantismus zu preisen, daß er der Askese ein Ende gemacht und das Weltleben wieder zu Ehren gebracht habe. Allein man braucht nur zu bedenken, daß der Protestantismus die jenseitige Abzweckung auf Himmel und Hölle aufs strengste beibehalten hat, daß er beide durch die Beseitigung des vermittelnden und aufschiebenden Fegfeuers nur noch eindrucksvoller gemacht hat, daß seine zentrale Frage nach der Heilsgewißheit gerade auf die ewige Rettung aus der Erbsünde sich bezieht; man braucht ferner nur zu beachten, daß der Protestantismus die augustinischen Dogmen von der absoluten Erbsündigkeit und der völligen natürlichen Verdorbenheit aller Kräfte noch gesteigert hat; und man wird sich sagen müssen, daß die unausbleibliche Konsequenz der asketischen Idee hier nicht verschwunden sein, sondern nur die Form und den Sinn gewechselt haben kann. So ist es auch in der Tat. Der Wechsel ist hier, wie bei den anderen Neuerungen des Protestantismus, ein gewaltiger und folgenreicher, aber es bleibt trotzdem ein für die heutige Welt — mindestens in dieser Form — fremdartiger Bestandteil, der dem Protestantismus mit der mittelalterlichen Religion des Jenseits gemeinsam ist.

Der Protestantismus hat die Unterscheidung der beiden Stufen der christlichen Sittlichkeit beseitigt, mit der schon die alte Kirche einen Kompromiß zwischen den Forderungen der Weltmoral und der jenseitigen weltindifferenten altchristlichen Moral geschlossen hatte. Er hat das Mönchtum und die Monachisierung des Klerus aufgehoben. Aber er hat es

nicht getan, weil er die innerweltlichen Werte und Güter als Selbstzwecke in irgendeinem Sinne anerkannt hätte, sondern weil er in der Absonderung von der Welt eine unerlaubte, weil selbstgewählte und äußerliche Erleichterung der Aufgabe sah. Er betrachtet die Welt und ihre Ordnungen als durch die Schöpfung gegeben und als natürlichen Boden und Voraussetzung des christlichen Handelns. Diesen natürlichen Voraussetzungen soll man sich nicht künstlich entziehen und durch selbstgemachte besondere Bedingungen sich die Aufgabe scheinbar erschweren und in Wahrheit erleichtern. Das fördert nur den Wahn von Verdiensten und menschlichem Mitwirken mit der Gnade und verbirgt das eigentliche Schwere der Aufgabe, die Welt zu haben, als hätte man sie nicht. Gewiß liegt darin eine stärkere instinktive Schätzung der Schöpfungsordnung, als sie der Katholizismus mit seinem Gedanken von der Überwelt und der Übernatur als angeblich wertvollerer höherer Stufe hatte, ein tieferes Ineinanderschieben der natürlichen und der Erlösungsordnung, als es der Katholizismus mit seinem Nebeneinander- und Übereinanderschieben konnte. Ja, man kann sagen, daß dahinter eine andersartige instinktive Fassung des Gottesgedankens liege, wo Natur und Gnade nicht als verschieden abgestufte Ausstrahlungen, sondern als wesentlich innerlich eins betrachtet werden. Der Unterschied der protestantischen und katholischen Urstandslehre ist dessen Zeuge. Allein es gilt eben nur für den Urstand. Für den Stand der großen Weltvergiftung, der mit dem Sündenfall eingetreten ist, gilt es nicht mehr. Seitdem liegt alles, die physische Welt, die untermenschliche und die menschliche Kreatur, in der Nacht der Ohnmacht und des Leidens. Eine Wertung der gegenwärtigen Welt um des Reichtums und der Schönheit der Welt willen, eine Schätzung der geschichtlichen Kulturgüter um eines in ihnen liegenden selbständigen sittlichen Wertes willen, ist dabei nicht möglich. Aber gerade eine solche Wertung ist das Charakteristische der modernen Welt- und Kulturempfindung; der Mythos vom

Urstand!

Sündenfall und der Weltverfluchung ist in ihr praktisch wirkungslos geworden. Und wenn natürlich auch hier die Sehnsucht über Welt und Kultur hinaus lebendig ist, so wird doch das Verhältnis zur Natur und zur geschichtlichen Kulturentwicklung ganz anders empfunden, wie man etwa an Goethes Altersweisheit sich klar machen kann. Davon aber steht die reformatorische Anerkennung von Welt und Kultur weit ab. Die Welt wird immer nur als der von Gott verordnete Boden unseres Tuns hingenommen, wie wir Wetter und Wind hinzunehmen haben. Wir sollen uns gehorsam in sie fügen und nicht über sie hinaus wollen, aber wir sollen nirgends unser Herz an sie hängen und sie nie um ihrer selbst willen wollen. Sie ist in keiner, wenn auch noch so beschränkten, Weise etwas Göttliches, sondern eine Willenssetzung Gottes, in die das göttliche Wesen selbst nicht eingeht. Nur um Gottes willen und aus Gehorsam sollen wir sie wollen. Kreuz und Leid ist der Welt Wesen, und in Tod und Krankheit, Unglück und Ohnmacht sind wir immer an den Fluch der Sünde erinnert. Wir sollen in ihr leben und sie bei sich selbst überwinden, alles Heil und alle Seligkeit nur in unsere Rechtfertigung und den stellvertretenden Tod Christi setzend; nirgends auf sie vertrauen und überall auf die Strafe der Sünde rechnen, aber uns ihr und ihrem Lauf demütig unterwerfen. Demut, Gehorsam und Gottvertrauen, das ist die Stellung zur Welt, die man mit allem Leid als Strafe unserer Sünde und als Gottes Ordnung hinnimmt und deren spärliche Freuden nur ein flüchtiger Nachglanz der ursprünglichen Güte der Schöpfung sind.

Es ist in der ganzen neueren Literatur, die gerade diesen Gegensatz besonders stark empfindet, gebräuchlich geworden, eine Ethik und Weltanschauung, die auf dem schroffen Gegensatz von Diesseits und Jenseits beruht und eben damit die gegebene Wirklichkeit zum irdischen Jammertal macht, als asketisch zu bezeichnen, obwohl das Wort „Askese“ ursprünglich nur eine mög-

liche, aber nicht immer eintretende Folge dieser Weltanschauung, die planmäßige Übung in der Weltentsagung und Weltüberwindung, bedeutete. In jenem weitsichtigen Sinne ist auch das reformatorische Evangelium asketisch trotz seiner Aufnahme weltfreundlicher Motive; die haben ja auch im Katholizismus nicht gefehlt. Es ist das eine Askese, die darum nicht minder Askese ist, weil sie sich nicht als Mönchtum äußert, weil sie innerlich und von innen heraus die Welt verneint, ohne sie äußerlich zu verlassen. Man kann sie im Unterschied von der katholischen Askese, die sich in einem Leben außer und neben der Welt äußert, als innerweltliche Askese¹⁾ bezeichnen, und man braucht sich nur die Geisteswelt der Renaissance oder die Weltverherrlichung der modernen Poesie oder auch der Technik vergegenwärtigen, um zu empfinden, daß auch diese innerweltliche Askese wahrhaft Askese ist, wie denn ja auch die Askese notwendig aus den Grundlagen des ganzen Erlösungssystems folgen muß; supranaturale Erlösung aus der verdorbenen und sich selbst überlassenen Natur ist auch der Grundgedanke des Protestantismus.

Darin sind denn auch beide Konfessionen einig, aber in der Ausgestaltung unterscheiden sich beide auch hier in

¹⁾ Der Ausdruck ist geprägt von Max Weber in seiner später noch genauer zu verwertenden großen Arbeit über „Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus“ (Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik XX u. XXI). Er hat die besondere Art der reformierten und sektenhaften Askese zuerst erschöpfend erkannt. Die Bedenken von Loofs und Leser gegen diesen Begriff kann ich nicht für durchschlagend halten. Es handelt sich in der protestantischen »Askese« doch um etwas anderes als um die bloße Bestreitung der reinen Diesseitigkeit und um die Anerkennung, daß im Leiden sich vornehmlich die Kraft der Religion bewährt, wie Loofs S. 21 f. meint, und vollends um etwas anderes als um den Gegensatz zwischen der Freiheitstat und dem Widerstand der bloßen Naturgegebenheit, wie Leser meint. Rachfahl weist auf Unterschiede in Webers und meinem Begriff der Askese hin. Aber ich habe schon hier den lutherischen und den reformierten Gedanken der Askese deutlich unterschieden; Weber hat es eben nur mit dem letzteren zu tun. Näheres in meinen Soziallehren. Der Begriff ist gewiß widerspruchsvoll, aber der Widerspruch liegt in der Sache, die er ausdrückt.

der bedeutsamsten Weise. Die Askese des Luthertums ist auch ihrerseits getragen von dem idealistischen Geiste Luthers; ohne Regel und Zwang, ohne Plan und Gesetz bleibt sie dem Gewissen des einzelnen überlassen. Sie wird nicht rationalisiert und diszipliniert, sondern bleibt eine freie Kraft der Stimmung, weshalb sie auch individuell so viel Adiaphora anerkennt. So bleibt sie freier und innerlicher. Andererseits bleibt sie bei der Abneigung des Luthertums, aktiv in die Welt einzugreifen, und bei seinem Zutrauen zum automatischen Wirken des Geistes mehr ein bloßes Leiden und Dulden der Welt, das gelegentliche dankbare und gehorsame Freude nicht ausschließt; aber sie ist doch wesentlich ein Sichfügen und Ergeben, eine Abstellung aller Hoffnung auf das selige Jenseits und eine Martyriumsfreudigkeit in der Welt. Es ist die Askese in dem weitschichtigeren modernen Sinne des Wortes als metaphysische Lebensstimmung, im übrigen echt lutherisch — und menschlich sehr sympathisch — prinziplos durchwoben mit herzlichen Anerkennungen der guten Gottesgaben. Ganz anders ist die reformierte Askese. Sie ist wie der ganze Calvinismus aktiv und aggressiv, sie will die Welt gestalten zur Ehre Gottes und die Verworfenen beugen unter die Anerkennung des göttlichen Gesetzes, sie will ein christliches Gemeinwesen mit aller Sorgfalt erschaffen und erhalten. Zu diesem Zweck rationalisiert und diszipliniert sie in ethischer Theorie und kirchenzuchtlicher Anweisung das ganze Handeln. Sie grenzt die Sphäre der von Calvin noch als Erholungsmittel belassenen Adiaphora immer enger ein, verfolgt jede Schätzung weltlicher Dinge als Selbstzweck mit dem Anathem der Kreaturvergötterung, verlangt aber doch die systematische Ausnutzung aller Handlungsmöglichkeiten, die zum Fortschritt und Gedeihen des christlichen Gemeinwesens beitragen können. Sie schmährt jede bloße Gefühligkeit und Stimmung als Trägheit und Mangel an Ernst, erfüllt aber mit der Grundgesinnung der Arbeit zu Gottes und seiner Gemeinde Ehre. So wird neben der

rührigen Aktivität und der harten Strenge eine planmäßige Vollständigkeit und christlich-soziale Abzweckung der Geist der calvinistischen Ethik. Es ist die Askese mehr im älteren technischen Sinne des Wortes als planmäßige Disziplin des natürlichen Menschen für den jenseitigen Lebenszweck, in mancher Hinsicht sich berührend mit der jesuitischen Askese, wie oft hervorgehoben worden ist. Das Luthertum duldet die Welt in Kreuz, Leid und Martyrium, der Calvinist meistert sie zur Ehre Gottes in rastloser Arbeit um der in der Arbeit liegenden Selbstdisziplin und des mit ihr erreichten Gedeihens der christlichen Gemeinde willen. Beide aber betätigen damit doch im Grunde nur auf verschiedene Weise die Askese des strengen Erlösungsglaubens; der Lutheraner meidet den „Naturalismus“ und das Vertrauen zu natürlichen Kräften und Regungen, der Calvinist meidet die „Kreaturvergötterung“, die in jeder Gestalt der Liebe zur Welt um der Welt willen liegt. Beide ergeben sich in den rein und unmittelbar göttlichen und jenseitigen Zweck der Welt, der eine leidend, der andere handelnd.

Faßt man all das zusammen, so liegt es auf der Hand, daß der Protestantismus nicht unmittelbar die Anbahnung der modernen Welt bedeuten kann. Im Gegenteil, er erscheint zunächst trotz all seiner großen neuen Gedanken als Erneuerung und Verstärkung des Ideals der kirchlichen Zwangskultur, als volle Reaktion mittelalterlichen Denkens, die die bereits errungenen Ansätze einer freien und weltlichen Kultur wieder verschlingt. Goethe verglich ihn mit der französischen Revolution: „er drängte ruhige Bildung zurück“. Er hat zudem auch den Katholizismus zu einer Neubelebung seiner Idee veranlaßt, und so erlebte Europa trotz gleichzeitiger Verbreitung der Ideen und Lebensformen der Renaissance wieder zwei Jahrhunderte mittelalterlichen Geistes. Wer freilich von der Geschichte des Staatslebens oder der Wirtschaft herkommt, wird diesen Eindruck nicht haben, da hier die Ansätze des Spätmittelalters sich ungebrochen weiterentwickeln, ja den Protestantismus

Sow. 2.
als
auch

2 77

zum guten Teil in ihren Dienst nehmen. Aber wer von der Geschichte der Religion, des Ethos und der Wissenschaft herkommt, wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß erst der große Befreiungskampf des endenden 17. und 18. Jahrhunderts das Mittelalter grundsätzlich beendet.

Nur um so dringlicher wird aber dann die Frage, inwiefern trotzallem der Protestantismus hervorragend mitbeteiligt sein kann an der Hervorbringung der modernen Welt. An der Tatsache selbst kann ja kein Zweifel sein. Die Paradoxie löst sich auf, wenn wir dem mit dieser Problemstellung gegebenen Fingerzeig folgen und die Bedeutung zunächst nicht in einer allgemeinen Wiedergeburt oder Neubildung des Gesamtlebens, sondern größtenteils in indirekten und in unbewußt hervorgebrachten Folgen, ja geradezu in zufälligen Nebenwirkungen oder auch in wider Willen hervorgebrachten Einflüssen suchen, wenn wir insbesondere auch neben dem eigentlichen Protestantismus auf die mit ihm sich verschlingenden Auswirkungen der humanistischen Kritik, des täuferischen Sektenideals und des mystischen Subjektivismus achten. Um so klarer wird sich dann auch die Stelle zeigen, an der ein wirklich direkter und unmittelbarer Zusammenhang besteht. Ich versuche, diese Folgen auf den einzelnen Kulturgebieten kurz zu skizzieren und zersplittere sie absichtlich unter diese verschiedenen Gesichtspunkte. Nur wenn man auf eine einheitliche Konstruktion aus einer leitenden, angeblich alles aus sich erzeugenden und gestaltenden Idee verzichtet und die Fülle verschiedener paralleler und unabhängiger, ja etwa auch sich kreuzender Wirkungen erwägt, kommt man zu einem Verständnis des wirklichen Kausalzusammenhanges. Der Zufall, d. h. die Verbindung mehrerer voneinander unabhängiger Kausalreihen darf in solchen Dingen nie unterschätzt werden. Die große Hauptlinie der direkten Ideenentwicklung wird dadurch ja nicht aufgehoben und geleugnet, sondern nur vor Unklarheiten und Unordnungen

> wegen vorher nachgewiesener
"Katholizität"

geschützt. Sie wird sich dann erst recht geltend machen, wenn anders sie überhaupt vorhanden ist.

Wodurch kann Prot. trotzdem + beteiligt sein an der
IV. mod. Welt

Der erste und am meisten in die Augen fallende Umstand ist der, daß der Protestantismus durch die Zerschlagung der Alleinherrschaft der katholischen Kirche die Kraft der kirchlichen Kultur trotz vorübergehender Wiederbelebung überhaupt gebrochen hat. Drei einander ausschließende und verdammende infallible Kirchentümer diskreditieren das Kirchtum überhaupt, von dem es keinen Plural gibt. Das 16. und 17. Jahrhundert sind nicht mehr Mittelalter, aber sie sind auch nicht Neuzeit; sie sind das konfessionelle Zeitalter der europäischen Geschichte, und erst aus der gegenseitigen, freilich nur relativen Zerreibung dieser drei Übernatürlichkeiten ist die moderne Welt entstanden, die zwar wohl das Übersinnliche, aber nicht mehr das mittelalterlich Übernatürliche kennt. So zersetzt der Protestantismus das christliche Kirchenwesen und seine supranaturalen Grundlagen überhaupt, ganz gegen seinen Willen, aber mit tatsächlicher, immer deutlicher hervortretender Wirkung. Die Vielheit der Kirchen und ihr erbitterter Kampf hat mehr als alles andere die „Libertinisten und Neutralisten“ großgezogen, wie in Frankreich die Politik des Kanzlers L'Hôpital und in den Niederlanden die der Oranier und der Genter Pazifikation. Diese Wirkung und Bedeutung hat mit vollem Recht Richard Rothe vor allem hervorgehoben. Dazu kommt weiter, daß die innere kirchliche Struktur der protestantischen Kirche, vor allem des Luthertums, doch bedeutend schwächer ist als die des Katholizismus und daher gegenüber der modernen Ideenwelt weniger dauernde Widerstandskraft besaß als der Katholizismus. Es ist das der Punkt, auf den Paul de Lagarde mit grimmiger Einseitigkeit immer wieder hingewiesen hat. Hat man schon überhaupt das supranaturale Wunder der Menschwerdung Gottes

in Jesus und in der Bibel, so ist die Fortsetzung dieser Menschwerdung in Hierarchie und Sakrament die logische Folge; die volle Vergöttlichung des Kircheninstituts allein kann einer Vermenschlichung der Lehren und Wahrheiten wirklich widerstehen. Daher hat auch von den protestantischen Kirchen der einen Rest des *ius divinum* in seiner Kirchenverfassung festhaltende Calvinismus bis heute in Amerika und Großbritannien der modernen Wissenschaft stärker widerstanden als das idealistische Kirchtum Luthers. Als der Überdruß an den konfessionellen Wirren und die Reifung der Renaissancewissenschaft ihre Angriffe gegen das Kirchtum richteten, hat der Protestantismus seinen bisherigen Bestand nicht zu behaupten vermocht, ja sogar selbst innere Fühlung mit den neuen Mächten gesucht und damit sein inneres religiöses Wesen vielfach und tiefgreifend verändert¹⁾.

Freilich ist das nur die äußerlichste und nur eine vorläufige Betrachtungsweise. Die geringere Widerstandskraft allein hat es nicht getan. Der Protestantismus besaß vielmehr allerhand der modernen Welt entgegenkommende Strebungen, die ihn befähigten, im Konflikt nicht bloß zu unterliegen, sondern sich mit dem neuen zu amalgamieren, und zwar viel stärker zu amalgamieren, als das auf seine Weise auch der Katholizismus in der Kultur der Gegenreformation und in seiner modernen Entwicklung gekonnt hat. Ich zeige das zunächst an den verschiedenen einzelnen Kulturgebieten und gehe dabei auf das Wichtigste, auf die Frage, wie weit die in ihm vollzogene Neubildung des religiösen Gedankens die Schaffung einer der neu aufstrebenden Welt wesensverwandten Religiosität bedeutet, erst zuletzt ein.²⁾ Der Grund für dieses Verfahren ist nach allem Bisherigen klar. Wollte man mit dem

¹⁾ Vgl. Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte. Herausgegeben von Weingarten. Bd. 2. Heidelberg 1875.

²⁾ Vgl. die außerordentlich anregenden Untersuchungen von Dilthey im Archiv für Geschichte der Philosophie IV, 1891; V, 1892; VI, 1893.

letzten beginnen, so würde man gleich in die gefährlichsten Allgemeinheiten und in alle Streitfragen des modernen religiösen Denkens hineingerissen.

3 | An erster Stelle steht das Grundelement aller Gesittung, die Familie. Hier hat der Protestantismus die mönchische und klerikale Betrachtung des Geschlechtslebens aufgehoben, die dem entstehenden modernen Staat so wichtige Population gesteigert, im Pfarrstande einen neuen Stand und einen Typus des Familienlebens geschaffen, wie er es verstand. Durch die Aufhebung des Sakramentscharakters der ehelichen Begegnung hat er die Ehe mehr in das moralisch-persönliche Verhältnis verlegt, die Scheidung und Wiederverheiratung ermöglicht und damit eine freiere Bewegung des Individuums angebahnt. Das Ideal der Virginität scheidet ganz aus der Religion und Ethik aus. Ehe und Familie sind vielmehr die höchste und spezialisierteste Form der Nächstenliebe, die Keimzelle alles Berufswesens, das Urbild aller menschlichen soziologischen Verhältnisse, die Urform der Kirche, der allgemeinste von Gott im Paradies gestiftete Orden, in den zu treten eines jeden Pflicht ist. Sie ist mit Staatsordnung und Eigentum zusammen die vom Naturgesetz gestiftete Form, in der die christliche Liebe betätigt werden soll. Im übrigen aber ist bezüglich des Familienideals selbst der Unterschied vom Katholizismus, die Annäherung des Protestantismus an moderne Denkweise, geringer als man oft meint. Er hat durchaus den alten Patriarchalismus mit der völligen Unterordnung der Frau und der Kinder festgehalten, und seine Erbsündenlehre hat das Geschlechtsleben mit dem Makel der Sündenstrafe in der Konkupiszenz und die Zeugung mit dem der Fortpflanzung der Erbsünde belastet, genau wie die alte Lehre. Die Ehe bleibt auch ihm wesentlich ein Gegenmittel gegen sündige Ausartung der Lust und ein von Gott nun einmal verordneter Beruf und Stand, den der christliche Gehorsam auf sich nimmt. Der Calvinismus hat seinem rationellen Geiste entsprechend den Zweck der Erzeugung und Aufzucht der Kinder in den Vordergrund

das
Nun
a

b)
na. 200

gestellt, ebendamit aber das erotische Gefühlsleben lediglich zu einem Mittel zum Zweck gemacht, wenn nicht überhaupt ausgeschaltet. So oder so aber besteht ein starker Gegensatz gegen die moderne Entwicklung des Familienideals und der Sexualethik. Der moderne Individualismus, die Humanität und Freiheit der Erziehung, die Selbständigkeit der Frau fehlen ihm; ja die unverheiratete Frau wird durch Beseitigung des Klosters unter die Verheiratete noch weiter herabgedrückt. Demgegenüber steht eine geistige und soziale Selbständigkeit der Frau bei den Humanisten und der Renaissance, die religiöse Emanzipation der Frau bei Wiedertäufern, Independenten, Quäkern und Pietisten; in der Kindererziehung haben erst Rousseau und Pestalozzi neue Bahnen eingeschlagen. Vollends die gefühlsmäßige Verfeinerung des Geschlechtslebens, die Lösung der Geschlechtslust von allen Erbsündegedanken hat erst die moderne Kunst und Poesie gebracht, vor allem die Poesie der Empfindsamkeit, die nichts anderes ist als die Säkularisation des religiösen Gefühlsüberschwanges und seine Richtung auf das Natürliche¹⁾. Andererseits liegen die Gefahren der Übervölkerung, die Erschwerung des Familienlebens durch die Wirtschaftsverfassung, das Problem der durch soziale Verhältnisse erzwungenen Ehelosigkeit, das Sexualproblem der großen städtischen Menschenanhäufungen und vieles andere dem alten Protestantismus noch ferne. Er brauchte auf viele Fragen noch keine Antwort zu geben, die heute eine Antwort heischen. Er empfahl frühzeitige Ehe und betrachtete fröhliches Kinderzeugen als Beweis des Vorsehungsglaubens, eine zahlreiche Kinderschar als einen Segen Gottes. Es ist eine gesunde und mutige Auffassung der Sache, übrigens mit jüdischer und katholischer Ethik über-

¹⁾ Vgl. meine Soziallehren. Über die spätmittelalterliche Familien- und Sozialethik sei hier nachgetragen: R. Köbner, „Die Eheanschauung des ausgehenden Mittelalters“, Archiv für Kulturgeschichte IX, 1911. Über die Wandelung des religiösen Gefühlslebens zur empfindsamen Erotik s. die höchst interessanten Aufklärungen bei v. Waldberg, „Der empfindsame Roman in Frankreich“. 1906.

einstimmend. Aber jedermann weiß, daß diese Dinge in der modernen Lebensverfassung viel verwickelter liegen.

4) Ein anderes wichtiges Grundelement ist das Rechtsleben der Gesellschaft. Auch hier ist der Protestantismus nicht ohne Einwirkung. Freilich auf dem Gebiete des Strafrechts hat er die alte barbarische Justiz fortgeführt und sie auch seinerseits mit den Gedanken der Erbsünde und der Stellvertretung der vergeltenden Gottheit durch die Obrigkeit begründet. Rache und Vergeltung im Namen Gottes durch die hierzu berufene obrigkeitliche Gewalt, deren Wesen im Sündenstande gerade das Schwert ist, das ist der Sinn dieser Justiz¹⁾. So wie man das Naturrecht verstand, d. h. als Bildung der irdischen Gewalten durch den natürlichen Lauf der Dinge unter Leitung von Gottes Vorsehung und als seine besondere Gestalt durch die Repressionspflicht gegenüber der Erbsünde empfangend, konnte man dieses Strafrecht zugleich als Ausfluß des Naturrechts betrachten und mit den biblisch-alttestamentlichen Exempeln des ja auch im Alten Testament bezeugten Naturrechts belegen. Daß dabei auch der Hexen- und Zauberprozeß fort dauerte, ist bekannt. Die Humanisierung des Strafrechts und die Aufhebung des Hexenprozesses sind bekanntlich erst das Werk der Aufklärung. Den letzteren haben nur einzelne Mystiker und Spiritualisten bestritten.

Ebensowenig kann man bei dem Zivilrecht von irgendwelchen prinzipiellen Neuerungen sprechen. Luther selbst hatte unter dem Eindruck der Bergpredigt überhaupt Bedenken gegen die Christlichkeit alles Rechtswesens und hat das Recht nur als ein Zugeständnis an die Ordnungen des Sündenstandes verstanden; hier hat er dann mit schlichtem Bauernsinn wenigstens ein populäres und billiges Recht gefordert. Calvin, von Haus aus Jurist und weltkundig, hat aus der Bergpredigt nie Bedenken geschöpft, vielmehr ein gut ausgebildetes Recht als Hauptmittel einer guten, auch den

¹⁾ Gierke. Genossenschaftsrecht III. 713 ff. u. 799 ff.

christlichen Lebenszwecken dienenden Ordnung der Gesellschaft betrachtet. Nur mittelbar kommt hier der Reformation eine Bedeutung zu, indem sie auch von sich aus beitrug zur Rezeption des römischen Rechtes. Freilich ist das mehr eine Wirkung der protestantischen Humanisten als des protestantischen Geistes, der mit dem römischen Recht an sich nichts zu tun hat. Jene konstruierten die *Lex naturae* als die Grundlage des ganzen natürlichen Lebens, als die unter Gottes Leitung aus der Vernunft und dem Gang der Dinge hervorgehende Ordnung, und identifizierten wiederum diese mit dem Dekalog. Indem sie aber mit echt humanistischer Schätzung des Altertums und den Winken römischer Juristen folgend, das römische Recht als Vernunftrecht und *ratio scripta* betrachteten, wurde ihnen dieses zu einem Ausfluß des Naturrechtes und damit zu einer Form der Auswirkung des Dekaloges. Melanchthon hat das römische Recht geradezu mit dem Dekalog identifiziert, ebenso die Genfer Theologie, deren Hauptanliegen war, neben der theologischen Fakultät eine juristische aus den Zöglingen der großen französischen Rechtsschule zu gewinnen. In Deutschland haben dann die Bedürfnisse des Territorialstaates und des Absolutismus, in den calvinistischen Ländern die wirtschaftlichen Verhältnisse diese humanistisch-theologische Theorie unterstützt. Das gelehrte Berufsrichtertum hat sich dieser Formeln zur Steigerung seines Einflusses und seiner Stellung gerne bedient. Von den angelsächsischen Ländern, wo die Rezeption überhaupt nicht stattfand, gilt das natürlich nicht¹⁾.

Wenn eine Gesamtumwälzung der Kultur in Veränderungen des Rechtsbewußtseins und in neuen rechtlichen Fassungen der praktischen Lebensbeziehungen zum Ausdruck kommt, so war der Protestantismus keine neue Kultur. Er setzte im wesentlichen die mittelalterlichen Bestände fort und, wo er den aus allgemeinen Verhältnissen stam-

¹⁾ Vgl. Troeltsch, Melanchthon und Joh. Gerhard 1891; im übrigen meine Soziallehren.

menden Wandlungen Einfluß auf sich verstattete, da war es eine gelehrte Anpassung, aber keine Tat seines Geistes. Umgekehrt hat sowohl die mittelalterliche als die moderne Welt ein eigenes Rechtssystem und Rechtsempfinden erzeugt, ein deutliches Zeichen dafür, daß der konfessionelle Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts kein neues und eigenes Kulturprinzip bedeutete. Die naturrechtliche Bewegung aber, mit der die moderne Rechtsbildung einsetzt, ist gerade auf straf- und zivilrechtlichem Gebiete kein Kind seines Geistes.

Ernstliche Neuerungen hat er dagegen selbstverständlich gebracht auf dem Gebiete des Kirchenrechtes. Luther hat nicht bloß das kanonische Recht verbrannt, sondern der Geist der Reformation ist dem Gedanken eines göttlich-kirchlichen Rechtsinstitutes von weltbeherrschender und weltumfassender Organisation geradezu entgegengesetzt. Aber auch hier liegen die Dinge eigentümlich verwickelt. Eine neue Rechtsform für die neu verstandene religiöse Gemeinschaft ist in Wahrheit vom Luthertum nicht gefunden worden. Es hat nach allerhand Wirren schließlich doch wieder das kanonische Recht hervorgeholt und es unter Streichung des spezifisch Katholischen den protestantischen Verhältnissen angepaßt, eine Lösung der Aufgabe, die nach der Interkonfessionalisierung der Staaten nicht mehr haltbar war, aber sich in lauter Prinziplosigkeiten und Haltlosigkeiten fortsetzt bis zum heutigen Tage. Der Calvinismus hat sich in seiner Gemeinde-, Klassikal- und Synodalverfassung eine selbständige, aus seinem Geiste geschöpfte Organisation geschaffen und ihr durch Berufung auf die göttliche Einsetzung in der Bibel eine siegreiche Festigkeit gegeben. Allein auch diese Verfassung hing einerseits an der konfessionellen Einheitlichkeit des Staates und der unlöslichen Verschmelzung der beiderseitigen Interessen. Andererseits beruhte sie auf der Ausschließung jeder historisch-menschlichen Auffassung der Bibel und widersprach sie mit ihrem *ius divinum* dem eigentlich protestantischen Geiste.

So ist auch dieses Kirchenrecht seit der Aufklärung und der Sprengung des Konfessionsstaates gefallen. Es ist nach außen großenteils zum Freikirchentum geworden und hat nach innen das *ius divinum* meistens aufgegeben. Vor allem aber haben beide Konfessionen das große organisatorische Problem des Protestantismus, die freie gewissenmäßige Innerlichkeit der individuellen religiösen Überzeugung mit den Forderungen einer Kult- und Verwaltungsgemeinschaft zu vereinigen, nicht lösen können. Sie sind hier zur vollen Analogie des Katholizismus, der zwangsmäßigen Aufrechterhaltung einer orthodoxen Kirchenlehre zurückgekehrt und haben auch den Ketzerprozeß wieder aufgenommen. Ja, da hier der Glaube und nicht der Kult im Mittelpunkt stand, wurde hier der Lehrzwang härter, allgemeiner und doktrinärer als im Katholizismus. Wenn der moderne Protestantismus in seiner Gesamttendenz auf ein vom Staat gelöstes Freikirchentum hinsteuert, und wenn er innerhalb der Kirchen der freien Bewegung und unmittelbar fortzeugenden Macht des Geistes Raum schaffen will, so stammen diese Ziele nicht aus den großen Hauptkonfessionen, sondern teils aus dem Täuferium, das schon auf die Wendung des Calvinismus zum Freikirchentum nicht ohne Einfluß war, teils aus dem mystischen Spiritualismus, der die Freiheit und Unmittelbarkeit des Geistes vertrat. Aber diese Aufgaben einer neuen Organisation des protestantisch-religiösen Lebens sind bis heute kaum erst erkannt und gestellt und sind unendlich schwer zu lösen; schwer zu lösen vor allem deshalb, weil hier überall mit den Resten des katholisierenden Kirchenrechtes zu kämpfen ist, das seinerseits seinen Grund in sehr bekannten und wirksamen Durchschnittsbeschaffenheiten des Menschen hat. Wäre aber der Protestantismus wirklich so klar und durchgreifend ein neues Prinzip des Geistes und der Kultur, wie man es oft ausspricht, so hätte er dies schwierigste Kulturproblem, die Abgrenzung der religiösen und weltlichen Gemeinschaft sowie die Abgrenzung der religiösen Gemeinschaft gegen die indi-

viduelle Glaubensfreiheit längst viel energischer und vermutlich erfolgreicher in Angriff genommen.

6
 Natürlich ist mit dieser Veränderung des Kirchenrechtes auch eine solche des Staatslebens und des öffentlichen Rechtes verbunden gewesen, und es ist diese Veränderung für die Entwicklung des modernen Staates in der Tat von hoher Bedeutung geworden. Aber auch hier muß man sich vor gangbaren Übertreibungen hüten; den weltlichen Staat und die moderne Staatsidee, eine selbständige Ethik der Politik, hat der Protestantismus nicht geschaffen. Aber das ist richtig: er hat den Staat befreit von aller und jeder rechtlichen Überordnung der Hierarchie; er hat die staatlichen Berufe als unmittelbaren Gottesdienst betrachten gelehrt, die nicht erst auf dem Umweg des Dienstes für die Kirche Gott dienen. Das bedeutet die endgültige, auch formelle und prinzipielle, Verselbständigung des Staates. Aber es bedeutet durchaus noch nicht die moderne Staatsidee. Er hat vielmehr den Staat durchaus doch als eine religiöse Institution betrachtet und seinen Zweck in der Pflege des christlichen Gemeinwesens und Sittengesetzes gesehen. Da der eigentliche Zweck des Lebens in der Erlösung und der religiösen Sittlichkeit liegt, bleibt dem Staat nur der Charakter des Pflegers der *externa disciplina* und der *justitia civilis* samt der utilitarischen Sorge für die materielle Existenz der Untertanen, womit er ja nur die Funktionen der dem Dekalog eingeordneten *Lex naturae* ausübt. Über diese äußeren Vorbedingungen christlichen Lebens hinaus ist sein höchster Dienst der Liebesdienst für die Kirche, wozu die Obrigkeit als Schützerin des das Naturrecht inkarnierenden Dekalogs naturrechtlich und als wichtigster Bruder in der christlichen Gemeinde christlich verpflichtet ist. Für die protestantische Staatslehre beider Konfessionen gilt eben das christliche Naturrecht, das schon im Mittelalter Stoa, Aristoteles und Bibel gemischt hatte, und das auch die Protestanten für ihren biblisch-rationellen Staatsbegriff sorgfältig ausbauten. Nur tut die Obrigkeit das jetzt alles aus selbst-

ständiger Einsicht in die biblisch-rationelle Forderung, aus eigenem gottverordneten Beruf und in bloßem freien Zusammenwirken mit den fachmäßigen Kennern der Bibel, den Geistlichen. Immerhin bedeutet das eine Steigerung der Souveränität und Autarkie der Staatsidee und einen Schritt zur Verdisseitigung des Staats, zur Anerkennung eines natürlich ihm eignenden und keiner kirchlichen Weihe bedürftigen ethischen Wertes. Was Macchiavelli und Bodin im Gegensatz gegen das christliche Bewußtsein entwickelten, das wird hier mit ihm vereinbar und von ihm gestärkt. Der Protestantismus griff in die zur Souveränität aufsteigende Entwicklung des Staates mit ein und hat sie mächtig gefördert; er hat insbesondere das sich ausbildende staatliche Beamtenamt mit dem Charakter eines gottverordneten Berufes bekleidet, der teil hat an der Ausübung des göttlichen Willens, und hat damit der neuen zentralisierten Verwaltung eine ethische Kräftigung zuteil werden lassen. Auch hat er durch die direkte Heranziehung des Staates zu geistlichen und kulturellen Leistungen für das christliche Gemeinwesen den Staatszweck mit der breitesten kulturellen Zwecksetzung erfüllt, hat ihm die Sorge für Unterricht, Sittenordnung, Nahrungsschutz und geistig-ethisches Gedeihen übertragen. Es ist noch nicht der moderne Begriff des Kulturstaates; denn all das tut der Staat als Mitinhaber der geistlichen Gewalt und aus christlicher Pflicht. Aber daraus wird bei der Ablösung der Kultur von der Kirche und Beibehaltung der kulturellen Funktionen durch den Staat der moderne Kulturstaat. Der aufgeklärte bevormundende Absolutismus preußischen Stiles wächst aus dem protestantischen Patriarchalismus heraus. Das letztere ist freilich mehr auf dem Boden des Luthertums der Fall gewesen, der die kirchlichen Funktionen geradezu dem Staate zuwies; der Calvinismus hat die kirchliche Geistes- und Wohlfahrtspflege von der staatlichen schärfer unterschieden und schon in Genf die Akademie unter kirchlicher Oberaufsicht behalten; immerhin hat doch auch er

— wenigstens im Sinne des Genfer Ideals — überall den Staat an der geistig-ethischen Hebung und dem Kulturzwecke direkt und ausgiebig beteiligt. Sobald freilich der Staat sich dem geistlichen Sinn dieser Pflichten versagte, hat der Calvinismus sie an die Kirche zurückgenommen und dem Staat wesentlich nur die Rolle des Wächters über Sicherheit und Disziplin gelassen, wodurch er der Staatsidee des älteren Liberalismus vorgearbeitet hat; in Amerika vertreten noch heute gerade die Kirchen diese rein utilitaristische Staatsidee, und der holländische theologische Minister Kuyper hat daraus geradezu eine reformierte Grundtheorie gemacht.

7 (In alledem verstärkt der Protestantismus nur schon vorhandene Triebkräfte. Stärker ist seine Einwirkung auf die Staatsform und Verfassung. Aber das betrifft im wesentlichen nur den Calvinismus. Gerade hier unterscheiden sich die beiden Konfessionen grundlegend. Alles liegt hier an der jeweiligen Gestaltung des kirchlich akzeptierten Naturrechts, wie das ja schon im katholischen System der entscheidende Faktor gewesen ist. Das Naturrecht des Luthertums ist von Hause aus konservativ, betrachtet in seinem ergebungsvollen Vertrauen zu Gottes Vorsehung die vom natürlichen Prozeß hervorgebrachten Gewalten als von Gott eben dadurch eingesetzt und zu Hütern der *iustitia civilis* berufen. Zugleich bestätigt das Alte Testament diese Lehre, das Saul und David als von Gott eingesetzt werden läßt. Gott ist die *causa remota* dieser Hervorbringungen, und so schuldet man ihnen als direkt oder indirekt von Gott in die Gewalt gesetzten Mächten unbedingten Gehorsam. Durch diese Auffassung wird das Luthertum ein Helfer in der Umbildung des ständischen Staates zum territorialen Absolutismus, und, indem es ihm vollends noch die Kirchengewalt in die Hand gibt, steigert es die Machtmittel dieses Absolutismus im höchsten Grade. Immerhin konserviert es dabei auch den ständischen Geist, indem es zwar den Ständen die Unterord-

nung unter die Zentralgewalt zumutet, dafür aber auch den privilegierten Ständen in ihrem Herrschaftsbezirk die gleiche Geltung als gottverordnete Obrigkeit zuweist und ihnen den Anspruch auf leidenden Gehorsam zuerkennt. Das Luthertum ist dem Absolutismus politisch förderlich, im übrigen aber wesentlich konservativ und politisch apathisch; die ständischen Rechte bricht es nach oben, aber konserviert es nach unten. Die Lehre Stahls und der preussische Konservatismus drücken heute noch seinen Geist aus, wobei nur nicht zu vergessen ist, daß das von „Gottes Gnaden“ im alten Luthertum wie von den Fürsten so auch von den reichsstädtischen Magistraten galt und nur eine religiöse Deutung natürlicher Vorgänge ohne alle feudale Romantik war¹⁾.

Ganz anders entwickelte sich der politische Geist des Calvinismus. Im allgemeinen, in der Grundtheorie, ist auch sein staatliches Naturrecht konservativ; nur wo er die Möglichkeit freier Wahl und Konstituierung neuer Obrigkeiten hat, bevorzugt er eine gemäßigte Aristokratie, wie das bei der Herkunft aus der Genfer Republik und bei der Herrschaft des aristokratischen Prädestinationsgedankens nicht verwundern kann. In den großen Kämpfen gegen die katholischen, das reine Gotteswort nicht zulassenden Obrigkeiten, d. h. in den hugenottischen, niederländischen, schottischen und englischen Kämpfen, hat jedoch der Calvinismus sein Naturrecht sehr viel radikaler entwickelt. Es setzte sich der Satz von dem Widerstandsrecht durch, das um des Wortes Gottes willen gegenüber gottlosen Obrigkeiten ausgeübt werden muß, und dessen Ausübung dann den *magistrats inférieurs* als den Nächstberufenen zufällt und im Falle des Mangels solcher auch vom einzelnen betätigt werden kann; ja bei besonderer individueller Berufung

¹⁾ Vgl. P. Drews, Einfluß der gesellschaftlichen Zustände auf das kirchliche Leben, Tübingen 1906; derselbe, Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit, Jena 1906; (Gebhardt) Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre, Gotha 1895.

ist auch der Tyrannenmord erlaubt, wie der Jael im Alten Testament. Das gibt dem calvinistischen Naturrecht einen Zug zum Fortschrittlichen, eine Neigung zur Neuordnung gottwidriger Staatsverhältnisse. Aber auch in dieser Neuordnung selbst tritt ein spezifisch reformiertes Staatsideal zutage. Bei allen solchen Neuordnungen war nämlich die Keimzelle die reformierte presbyteriale und synodale Kirchenverfassung mit ihrem Repräsentativsystem. So färbte naturgemäß dieses System auf die Theorie vom neu zu ordnenden Staate ab, auch der Staat mußte repräsentativ aufgebaut und kollegial durch die Vereinigung der in den Wahlen emporgehobenen Besten regiert werden. Unter dem Eindruck dieser Ideen nahm, worauf insbesondere Gierke hingewiesen hat, das calvinistische Naturrecht die Idee vom Staatsvertrage auf. Danach führt die *Lex naturae* durch die Logik der Dinge zur vertragsmäßigen Konstituierung und Wahl der Obrigkeiten, die dann als von der *causa remota*, von Gott, herstammend durchaus religiös als Beauftragte Gottes betrachtet werden können und Anspruch auf absoluten Gehorsam haben, solange sie nicht gegen das Wort Gottes sich versündigen. Die alttestamentliche Bestätigung dieser Naturrechtslehre, die der Calvinismus an charakteristisch anderer Stelle sucht als das Luthertum, findet er in den Bundschließungen Israels, aus denen seine Könige und seine Ordnungen hervorgehen. Daher stammen die *covenants*. Es ist immer noch eine wesentlich religiöse und aristokratische Idee, die sich von dem reinen Rationalismus des Naturrechts der Aufklärung und von dem Demokratismus der Rousseauschen Lehre stark unterscheidet. Überall, wo die Theorie zu praktischer Wirkung gekommen ist, hat sie zu einer auf beschränktem Wahlrecht erbauten Aristokratie geführt. Die eigentliche Demokratie ist überall dem calvinistischen Geiste fremd und hat sich aus ihm nur da entwickeln können, wo, wie in den Neuenglandstaaten, die alten ständischen Elemente Europas fehlten und die politischen Institutionen aus den kirchlichen hervorstammten.

Aber auch dort ist sie zur strengsten Theokratie geworden, beschränkt sich die Wählbarkeit auf die nach der Taufe noch besonders zu erklärende und an sittliche Würdigkeit gebundene Kirchengenossenschaft und betrachten die gewählten Herrscher sich patriarchalisch als zur eingehendsten religiös-ethischen Erziehung berechtigt. So darf die Demokratisierung der modernen politischen Welt nicht einseitig und nicht direkt auf den Calvinismus zurückgeführt werden. Der reine naturrechtliche, von religiösen Rücksichten befreite Rationalismus hat hierfür eine viel stärkere Bedeutung, aber allerdings hat der Calvinismus einen hervorragenden Anteil in der Herbeiführung der Disposition für den demokratischen Geist¹⁾.

Eine andere Grundidee des modernen politischen Lebens ist die Idee der Menschenrechte und Gewissensfreiheit, d. h. der prinzipiellen Unantastbarkeit von Leben, Freiheit, Besitz des Individuums außer auf dem Wege ordentlichen Rechtes und der Respektierung des individuellen Religionsbekenntnisses und der individuellen Überzeugungsäußerung. Diese Rechte sind durch die französische Verfassung in alle modernen Verfassungen übergegangen und sind hierbei überall mit demokratischen und repräsentativen Ideen verbunden. Aber für das Verständnis dieser Menschenrechte ist es nun wichtig und für unser Thema insbesondere ist es von Bedeutung, daß beide, die Menschenrechte und die Demokratie, nicht zusammenfallen und daher auch nicht sich historisch auseinander erklären. Jene sind an sich auch ohne Demokratie bei jeder sie anerkennenden und schützenden Staatsgewalt sehr wohl möglich, wie es umgekehrt eine terroristische und gleichheitsfanatische oder dogmatisch gebundene Demokratie ohne Gewissensfreiheit geben kann. Das englische parlamentarische Königtum der glorreichen Revolution kannte prak-

¹⁾ Vgl. hierzu Gierke, Althusius², Breslau 1902; Cardauns, Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes im Luthertum und Calvinismus, Bonn 1903; Doyle, The English in America, London 1887.

tisch Menschenrechte und Gewissensfreiheit ohne Demokratie, und die kalvinistischen Neu-Englandstaaten oder auch Rousseaus Majoritätsstaat kannten Demokratie ohne Gewissensfreiheit. Beides ist zu trennen und fließt nur da zusammen, wo man die demokratische Gestaltung des Staatswillens selbst für ein unveräußerliches Menschenrecht hält, was aber keineswegs logisch notwendig war und ist. Es ist der alte und wohlbekannte Gegensatz der Freiheit und der Gleichheit, der auch den Unterschied der angelsächsischen und der lateinischen Gesellschaftsauffassung bestimmt. Hier hat nun Jellinek auf diese Verschiedenheit hingewiesen und insbesondere diese beiden Elemente in der französischen Verfassung getrennt und als streng verschieden aufgezeigt. Dann aber ist die Frage, woher die Idee der Menschenrechte stammt. Dieser Frage nachgehend hat Jellinek sie als aus den Verfassungen der nordamerikanischen Staaten herrührend und teilweise wörtlich aus ihnen übernommen erwiesen. In den nordamerikanischen Staaten selbst aber leitete er diese Deklarationen aus deren puritanisch-religiösen Prinzipien ab, die sich nicht bloß mit der alten praktischen Geltung der englischen Freiheiten begnügten, sondern die Freiheit der Person und vor allem der religiösen Überzeugung als ein von Gott und Natur prinzipiell verliehenes Recht betrachteten, das seinem Wesen nach keine Staatsgewalt antasten darf. Erst mit dieser religiösen Fundamentierung sind jene Forderungen absolut und dadurch einer prinzipiellen juristischen Erklärung fähig und bedürftig geworden. Erst so gelangten sie in das Staatsrecht als Grundlehre und nahmen ihren Weg aus den nordamerikanischen Staatsverfassungen in die französische und aus dieser in fast alle modernen Verfassungen überhaupt. Was dem bloßen positiven englischen Recht, der utilitarischen und skeptischen Toleranz und den abstrakten literarischen Erörterungen nicht Bedürfnis war oder nicht gelang, das gelang der Energie der prinzipiellen religiösen Überzeugung. Dabei lag es an den Verhältnissen, daß der Durchbruch

11. und 12. Jahrh.
 Rechts
 S. 111.
 b.

dieser religiösen Freiheitsforderung in die juristische Formel auch die demokratisch-verfassungsrechtlichen Garantien mit hindurchriß, die zur Sicherstellung der Grundforderungen und in der Eigenart des amerikanisch-englischen Lebens sich ausgebildet hatten, so daß die offizielle Liste der Menschenrechte auch eine Reihe grundlegender demokratisch-politischer Forderungen mitenthält. In den letzteren ist übrigens der Einfluß der europäischen Aufklärungsliteratur unverkennbar. Damit stünden wir allerdings vor einer überaus wichtigen Wirkung des Protestantismus, der damit ein Grundgesetz und ein Grundideal modernen Wesens in die staatliche Wirklichkeit und allgemeine rechtliche Geltung geführt hätte. In der Tat ist im allgemeinen Jellineks Darlegung eine wirkliche erleuchtende Entdeckung. Nur in einem Punkte bedarf sie einer näheren Bestimmung, die für unser Thema freilich entscheidend ist, nämlich in bezug auf den Puritanismus, der der Vater dieses Gedankens und der Schöpfer dieser Rechtsformeln gewesen sein soll. Dieser „Puritanismus“ nämlich ist nicht calvinistisch, sondern ein mit der alten calvinistischen Idee von der Unantastbarkeit der göttlichen Majestätsrechte verschmolzener Inbegriff täuferisch-freikirchlicher und spiritualistisch-subjektivistischer Ideen, welche letzteren von Hause aus der Übergang zu rationalistischen Begründungen nahelag. Die calvinistischen nordamerikanischen Puritanerstaaten sind zwar demokratisch gewesen, aber sie wußten nicht bloß nichts von Gewissensfreiheit, sondern haben sie geradezu als eine gottlose Skepsis verworfen. Gewissensfreiheit gab es nur in Rhode-Island, aber dieser Staat war baptistisch und war darum bei allen Nachbarstaaten als Sitz der Anarchie verhaßt; sein großer Organisator Roger Williams ist geradezu zum Baptismus übergetreten und von hier aus zum konfessionslosen Spiritualisten geworden. Und ebenso ist der zweite Herd der Gewissensfreiheit in Nordamerika, der Quäkerstaat Pennsylvaniens, täuferischer und spiritualistischer Herkunft. Wo sonst die Forderung der Toleranz

und Gewissensfreiheit sich findet, ist sie politisch und utilitarisch motiviert, wie ja schließlich auch die Kaufleute der Massachusetts-Theocracy diesem Indifferentismus erlagen. Der Vater der Menschenrechte ist also nicht der eigentliche kirchliche Protestantismus, sondern das von ihm ge-
 haßte und in die Neue Welt vertriebene Sektentum und der Spiritualismus, worüber sich auch niemand wundern kann, der die innere Struktur des protestantisch-kirchlichen und des täuferischen und spiritualistischen Gedankens verstanden hat¹⁾.

Aber indem wir so an diesem Punkte auf diese Gruppen gewiesen werden, tut sich uns eine noch viel weitere Perspektive auf. Das nordamerikanische Täufer- und Quäkertum entstammt der großen religiösen Bewegung der englischen Revolution, dem Independentismus. Dieser Independentismus selbst aber war aufs stärkste mit Einflüssen des Täuferiums durchsetzt, die von den Resten des alten englischen Täuferiums, von Holland, dem kontinentalen Zufluchtsort der Täufer, und von den amerikanischen Flüchtlingen her auf England wirkten. Nicht minder hat hier der mystische Spiritualismus seine die Kirchen auflösende und Gewissensfreiheit heischende Wirkung geübt. Hier haben diese Stiefkinder der Reformation überhaupt endlich ihre große weltgeschichtliche Stunde erlebt. Täuferisches Freikirchentum, demokratische und kommunistische Ideen, spiritualistische Independenz, pietistisch-radikalierter Calvinismus, altcalvinistische Ideen vom Revolutionsrecht, von der Volkssuveränität und vom christlichen Staate: all das verband sich mit Folgen der politischen Katastrophen und den

gal

¹⁾ Vgl. Jellinek, System der subjektiven öffentlichen Rechte ² 1905 und Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte ², Leipzig 1904; Doyle, The English in America; L. W. Bacon, A history of American Christianity, New York 1897. Hinweise auf die Bedeutung der rationalistischen Literatur bei Wahl, Zur Geschichte der Menschenrechte, Hist. Zeitschrift 103 und Hägermann, Die Erklärungen der Menschenrechte, Eberings historische Studien 1910; der letztere kennt freilich die religiöse Ideenwelt sehr wenig.

Forderungen altenglischen Rechtes. Aus dieser Mischung erhob sich, von der Armee der Heiligen getragen, die Forderung des christlichen Staates, der die Form der christlichen Gottesverehrung den independenten Gemeinden freigibt, die christliche Sittlichkeit durch strenge Kontrollen verwirklicht und die Staatsmacht im Dienste der christlichen Sache verwendet. Der Staat Cromwells, der ausdrücklich ein christlicher sein wollte, hat diese Idee auf kurze Zeit verwirklicht, und, so kurze Zeit dieses grandiose Gebilde dauerte, seine weltgeschichtlichen Wirkungen sind außerordentlich. Denn aus dieser gewaltigen Episode verblieben die großen Ideen der Trennung von Kirche und Staat, der Duldung verschiedener Kirchengemeinschaften nebeneinander, des Freiwilligkeitsprinzips in der Bildung der Kirchenkörper, der (zunächst freilich relativen) Überzeugungs- und Meinungsfreiheit in allen Dingen der Weltanschauung und der Religion. Hier wurzelt die altliberale Theorie von der Unantastbarkeit des persönlich-inneren Lebens durch den Staat, welche dann nur weiter auch auf mehr äußerliche Dinge ausgedehnt wurde; hier ist das Ende der mittelalterlichen Kulturidee bewirkt, ist an Stelle der staatlich-kirchlichen Zwangskultur der Anfang der modernen kirchenfreien individuellen Kultur getreten. Es ist zunächst ein rein religiöser Gedanke. Er ist dann säkularisiert und von der rationalistischen, skeptischen und utilitarischen Toleranzidee überwuchert worden. Er hat auf dem Kontinent einen rein rationalistisch-aufklärerischen Unterbau erhalten. Aber seine Wurzeln liegen in der englischen Revolution. Sie hat mit ihrer religiösen Wucht der modernen Freiheit die Bahn bereitet. Doch ist das nicht eigentlich das Werk des Protestantismus, sondern ein Werk des neubelebten und mit dem radikalisierten Calvinismus verschmolzenen Täuferiums und des Spiritualismus, die damit eine verspätete Genugtuung erhielten für die maßlosen Leiden, die diese Religion der Duldung und der Gewissensüberzeugung

von allen Konfessionen im 16. Jahrhundert hatte erfahren müssen¹⁾).

Weitere politische Folgen wird man dem Protestantismus schwerlich zurechnen dürfen. Die Sprengung des katholisch-römisch-deutschen Imperiums und die Verwandlung der abendländischen Christenheit in ein Gleichgewichtssystem verschiedener Großmächte ist von ihm natürlich befördert und befestigt, aber war schon vor ihm im Gange. Vollends mit dem Nationalitätsprinzip hat sein Landeskirchentum keinerlei Zusammenhang. Dieses hat nur der Festigung und Zentralisierung der Zentralgewalten gedient, während jenes ein Erzeugnis völlig moderner, wenn auch gegensätzlicher Mächte, der demokratischen Aufweckung der Massen und der romantischen Idee vom Volksgeist, ist.

Dagegen zeigt sich uns wieder eine mächtige Wirkung, wenn wir uns zu der Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens und Denkens wenden. Hier hat schon Laveleye auf eine grundlegende Bedeutung des Protestantismus hingewiesen, und in der heute häufigen Rede von der „Inferiorität der Katholiken“ kommt der gleiche Gedanke zum Ausdruck. Aber auch hier liegen die Dinge nichts weniger als einfach, und auch hier sind viele Irrtümer im Schwange. So preist man gerne Luthers Berufssittlichkeit und sieht in ihr die christliche Rechtfertigung des Erwerbslebens, das mit dieser Rechtfertigung einen mächtigen Aufschwung genommen habe. Allein dabei vergißt man, daß diese Berufslehre als Lehre von dem geordneten Beitrage jedes Arbeitenden zu dem *de lege naturae* gesetzten Gesellschaftszweck schon lange katholische Lehre war, und daß für Luther nur die mönchisch-asketischen Einschränkungen wegfielen und die Säkularisationen das fürstliche Vermögen, damit auch die rationelle Wirtschaftspolitik der Regierungen, stärkten.

¹⁾ Hierüber s. Weingarten, *Revolutionskirchen Englands 1868*, Gooch, *History of english democratic ideas 1898* und meine *Soziallehren*. Die Einwände von Loofs, S. 15, enthalten Richtiges; ich war früher Weingarten zu sehr gefolgt.

Man vergißt dabei vor allem, daß die protestantische Berufsidee im lutherischen Sinne eng mit der konservativen, ständisch-gegliederten Gesellschaft zusammenhing, jeden in seinem Stande konservierte und nur Auskömmlichkeit der Existenz und Nahrungsschutz durch die Obrigkeit, im übrigen Dulden und Leiden der Ungerechtigkeiten der Welt forderte. Es ist dieselbe traditionalistische Lebenshaltung, wie sie der Katholizismus vorschrieb, und nichts weniger als ein Stachel zum Eintritt in die gewaltige Aufwärtsbewegung des modernen wirtschaftlichen Lebens. Ganz übereinstimmend damit ist Luthers ökonomisches Ideal vom agrarischen und handwerklichen Standpunkt aus orientiert und setzt er das kanonische Zinsverbot fort. Ja, er bekämpft das Geld- und Kreditwesen, insbesondere den Großhandel so leidenschaftlich wie nur je ein mittelalterlicher Autor. Freilich war das in der Praxis nicht durchzusetzen und hat die theologische Ethik seiner Nachfolger schon seine Sätze stark ermäßigt. Aber einen Impuls zu starker wirtschaftlicher Entwicklung hat die lutherische Frömmigkeit nie enthalten und bei der Verengung der deutschen Verhältnisse erst recht nicht entwickelt. Die ökonomischen Wirkungen des Lutheriums erstrecken sich daher nur auf die Stärkung der Landesgewalt und damit indirekt des Merkantilismus, sowie auf die Erziehung einer demütigen und geduldigen Arbeiterschaft, die dem Rittergut sich passend einfügte und noch am Anfang des 19. Jahrhunderts dem eindringenden Industrialismus und Kapitalismus ein widerstandsloses Arbeitermaterial lieferte. Die tatsächlich vorliegende stärkere wirtschaftliche Entwicklung des protestantischen Bevölkerungsteils in Deutschland muß in erster Linie andere Gründe gehabt haben als religiöse und kann durch die aus der lutherischen Ethik folgenden Eigenschaften der Arbeitsamkeit, des Fleißes und der Sparsamkeit, wie durch den bewußteren Individualismus, den größeren Eifer zur Volksbildung nur unterstützt worden sein.

Eine sehr viel größere Bedeutung hat dagegen in dieser Sache der Calvinismus. Er ist hier wie in der Politik die dem modernen Leben näherstehende Macht. Es ist denn auch stets betont worden, daß Calvin und seine Nachfolger das kanonische Zinsverbot und die umständlichen Erschwerungen des Rentenwesens verwarfen, daß Genf unter Beistand der *Vénérable Compagnie* eine Bank einrichtete und Industrien einführt, daß die calvinistischen Länder und Ansiedelungen überall die Entfaltung des Industrialismus und Kapitalismus zeigen. Allein damit ist der Sachverhalt noch nicht erschöpft, die eigentliche Bedeutung des Calvinismus für die moderne wirtschaftliche Entwicklung, die in dem großen, uns heute alle umfassenden System des Kapitalismus gipfelt, liegt viel tiefer. Sie ist neuerdings von Max Weber aufgezeigt worden, der, dem großen Hauptproblem der heutigen Wirtschaftsgeschichte, dem Problem des Wesens und der Entstehung des Kapitalismus nachgehend, die Frage nach den geistigen, ethischen, weltanschauungsmäßigen Voraussetzungen dieses Systems aufwarf. Ohne einen bestimmten geistigen Untergrund kann ein solches System nicht zur Herrschaft gelangen, oder, wie es der mit dem gleichen Problem beschäftigte Sombart ausdrückt: es muß ihm in der Hauptmasse seiner Träger, jedenfalls seiner Begründer, außer den äußeren Anlässen, Nötigungen und Antrieben eine bestimmte Wirtschaftsgesinnung zugrunde liegen. Von dem kapitalistischen System ist der „kapitalistische Geist“ zu unterscheiden, ohne den jenes nie zu seiner Macht über die Gemüter gekommen wäre. Denn dieser Geist zeigt eine dem natürlichen Trieb zum Genuß und zur Ruhe, zur Erwerbung der bloßen Existenzmittel ganz entgegengesetzte Rastlosigkeit und Grenzenlosigkeit, macht Arbeit und Erwerb zum Selbstzweck und den Menschen zum Sklaven der Arbeit um ihrer selbst willen, er bringt das ganze Leben und Handeln unter eine absolut rationalistisch-systematische Berechnung, kombiniert alle Mittel, nutzt jede Minute aus, verwertet jede

Kraft, verleiht im Bunde mit der wissenschaftlichen Technik und dem alles verknüpfenden Kalkül dem Leben eine durchsichtige Rechenhaftigkeit und abstrakte Genauigkeit. Dieser Geist, sagte sich Weber, kam nicht von selbst mit den industriellen Erfindungen, den Entdeckungen und den Handelsgewinnen; er hat sich auch in der spätmittelalterlichen Geldwirtschaft, in dem Kapitalismus der Renaissance und in der spanischen Kolonisation nicht entwickelt, sondern hier hatte er gerade mit einem entgegengesetzten Geist, dem katholisch erzogenen Gewissen, zu kämpfen und Kompromisse zu schließen. So kam er auf die Vermutung, aus der Tatsache der Blüte des Kapitalismus gerade auf calvinistischem Boden den Schluß auf eine besondere Bedeutung des calvinistischen religiös-ethischen Geistes für die Entstehung dieses kapitalistischen Geistes zu ziehen. In eingehender Untersuchung zeigte er, wie es die spezifisch calvinistische Askese ist, die nicht sowohl den Kapitalismus selbst als den Geist des Kapitalismus, dessen Voraussetzung, großgezogen und damit die seelische Verfassung geschaffen hat, auf deren Boden die gewaltige und im Grunde so naturwidrige Entfaltung des Kapitalismus erst stattfinden und sich festsetzen konnte, was natürlich nicht hindert, daß diese Macht sich auch über Menschen ausbreitet, die mit dem Calvinismus gar nichts zu tun haben. Auch andere geistige Einflüsse sind dadurch natürlich nicht ausgeschlossen, unter denen schon Weber das Judentum vor allem genannt hat; Sombart hat dann eine nahe geistige Verwandtschaft der jüdischen und der calvinistischen Wirtschaftsgesinnung behauptet und aus der bekannten Verwertung der jüdischen Ethik durch den Calvinismus erklärt, das letztere m. E. nicht ohne allen Grund, aber ohne Anschauung von der Bedingtheit und Verwickeltheit dieser Zusammenhänge. Der Calvinismus bleibt doch für den bürgerlich-gewerblichen Kapitalismus der Mittelklassen der eigentliche Nährvater. Die Selbstentäußerung an die Arbeit und an den Erwerb, die die unfreiwillige und unbewußte Askese des

modernen Menschen ist, ist ein Kind der bewußten und religiös begründeten innerweltlichen Arbeits- und Berufsaskese. Die nicht über die Welt hinausgreifende, sondern in der Welt ohne Kreaturvergötterung, d. h. ohne Liebe zur Welt, arbeitende Berufsgesinnung erzieht eine rastlose, systematisch disziplinierte Arbeitsamkeit, in der die Arbeit um der Arbeit willen, um der Mortifikation des Fleisches willen gesucht wird, und in der der Arbeitsertrag nicht zu Genuß und Konsumtion sondern zur beständigen Ausweitung der Arbeit, zum immer neuen Umschlag des Kapitals, dient. Indem die aggressiv tätige Ethik der Prädestinationslehre den Erwählten zur vollen Entfaltung seiner gottverliehenen Kräfte nötigt und ihm an diesen Erkennungszeichen seine Erwählung gewiß macht, wird die Arbeit rationell und systematisch; indem die Askese den Trieb zu Ruhe und Genuß bricht, wird die Herrschaft der Arbeit über den Menschen begründet; und indem der Ertrag dieser Arbeit in keiner Form ein Selbstzweck ist, dem Gemeinwohl zugute kommt und aller über ein gediegenes Existenzminimum hinausgehender Erwerb nur als Aufforderung zu weiteren Verwertung und Verarbeitung empfunden wird, ergibt sich die prinzipielle Unbegrenztheit und Unendlichkeit der Arbeit. Auf dem Boden dieser Wirtschaftsgesinnung ist denn auch der hugenottische, holländische, englische und amerikanische Frühkapitalismus entstanden, und mit ihm hängt heute noch in Amerika und Schottland sowie bei den englischen Dissenters der Hochkapitalismus ersichtlich zusammen. Eine gleiche Entwicklung haben aber auch die dem Calvinismus in diesem religiös-asketischen Gedanken vielfach verwandten und von ihm beeinflussten pietistischen Gruppen und die vom Kommunismus zur protestantischen Berufsethik sich wendenden täuferischen Gemeinden erfahren, die sämtlich bei dem Ausschluß vom öffentlichen Leben sich der wirtschaftlichen Tätigkeit zuwandten und bei der Verpönung des Genußzweckes die Produktion um der Produktion willen für ein religiöses Gebot erklärten.

Der Nachweis ist Weber m. E. vollständig gelungen, wenn man vielleicht auch stärker betonen darf, daß diese besondere Art der reformierten Arbeitsaskese doch auch durch die besonderen Bedingungen der westlichen Geschäftslage und besonders durch die Zurückdrängung des Dissent vom Staat und der staatlichen Kultur mitbestimmt wurde, wie anderseits das Luthertum seine traditionalistische Haltung in dem wirtschaftlichen Niedergang Deutschlands noch verschärft hat. Wie weit im einzelnen aus diesem kapitalistischen Geiste des Calvinismus auch die Ausbildung des kapitalistischen Systems erwachsen ist, welche anderen Kräfte an dessen Erzeugung und Festsetzung mitbeteiligt gewesen sind, braucht hier nicht weiter untersucht zu werden. Ist ja ohnedies deutlich, daß der Beitrag des Protestantismus zu der modernen wirtschaftlichen Entwicklung und damit zu einem der Hauptmerkmale unserer Welt überhaupt nicht dem Gesamtprotestantismus, sondern vorzüglich dem Calvinismus, dem Pietismus und den Sekten zukommt, und daß auch bei ihnen dieser Beitrag ein nur mittelbarer und so nicht gewollter ist. Vollends die heutige großartige, aber auch furchtbare Entfaltung des Kapitalismus mit seiner Rechenhaftigkeit und Seelenlosigkeit, seiner Ausbeutung und Mitleidslosigkeit, mit seiner Wendung zum Erwerb um des Erwerbes willen, mit seinem harten und brutalen Konkurrenzkampf, seinem agonalen Siegesbedürfnis und seiner weltlich triumphierenden Freude an des Kaufmanns Herrschgewalt hat sich von dem alten ethischen Boden völlig gelöst und ist zu einer dem echten Calvinismus und Protestantismus geradezu entgegengesetzten Macht geworden. Wo er nicht mehr für die Askese zur Ehre Gottes, sondern für den Machtgewinn zur Ehre des Menschen arbeitet, hat er mit dem Protestantismus nichts mehr gemein als den stark individualistischen Geist ohne das Gegengewicht des altcalvinistischen, sozialen und religiösen Geistes. Es ist eben das Los der innerweltlichen protestantischen Askese, daß sie Arbeit und Leben in der Welt an-

erkennt, ihnen aber doch einen innerlich wesentlichen ethischen Wert nicht zuschreibt und dann die Geister nicht mehr los werden kann, die aus der so zugleich anerkannten und zugleich ignorierten Welt heraus ihr über den Kopf wachsen. In der innerweltlichen Askese lag ein Widerspruch zwischen Welt und Himmel, und in diesem Widerspruch ist die Welt das Stärkere geworden. So sind denn auch die ethischen Theorien, die heute die kapitalistische Lebensordnung unterbauen, vielfach in die Hand eines religiös-indifferenten Utilitarismus gefallen. Für den Protestantismus selber aber ist in allen seinen Lagen die ethische Stellung zu den durch den Kapitalismus geschaffenen Verhältnissen ein schweres Problem geworden, zu dessen Lösung ihm die wirtschafts-ethischen Lehren der Reformation wenig mehr helfen können. Selbst auf angelsächsisch-calvinistischem Boden beginnt gegenüber der Übermacht des völlig verweltlichten Kapitalismus das Problem empfunden zu werden. Ja gerade hier, wo die Entwicklung am weitesten fortgeschritten war, begann auch zuerst der Gegenschlag des christlichen Sozialismus¹⁾.

¹⁾ Vgl. die schon genannte Abhandlung Webers, die aber auch über dieses Thema hinaus noch viel Wertvolles für den Theologen und Kulturhistoriker enthält. Gegen sie sind die schon erwähnten Abhandlungen Rachfahls gerichtet. Ihnen hat Weber gleichfalls im Archiv für Sozialwissenschaft geantwortet: „Antikritisches zum ‚Geist‘ des Kapitalismus“ XXX und „Antikritisches Schlußwort zum Geist des Kapitalismus“ XXXI. Rachfahl versteht unter Kapitalismus wesentlich reiche Leute und solche, die es gerne werden wollen. Dabei findet er nichts Schwieriges und zum Verständnis solchen weitverbreiteten Strebens bedarf es für ihn keines Geistes, auch keines kapitalistischen. Mit der Religion vollends, deren Einfluß auf außerreligiöse Dinge er sehr gering einschätzt, und deren Unterscheidung von diesen für ihn gleichfalls nichts Schwieriges ist, hat das natürlich nichts zu tun; höchstens negativ, indem die Toleranz als Niederlegung der religiösen Scheidewände den freien Austausch ermöglicht und die religiösen Hindernisse beseitigt. Dabei bedenkt Rachfahl nicht, daß dabei alles darauf ankommt, wem die Toleranz zugute kommt. Es sind gerade wesentlich Calvinisten, Sekten und Juden. Bedeutsam auch für unseren Gegenstand ist dagegen Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben 1911. Hier ist Webers Methode auf das Judentum

Damit ist bereits ein weiteres wichtiges Gebiet des Kulturlebens berührt, das soziale Leben und die soziale Schichtung. Jedermann weiß, daß die ungeheure Bevölkerungssteigerung, die moderne Wirtschaft, die Demokratisierung und die Bildung der militärisch-bureaukratischen Riesenstaaten gerade hier den Charakter der modernen Welt ganz hervorragend bestimmen. Hat der Protestantismus für diese Wandelungen eine erhebliche Bedeutung? Man wird darauf einfach antworten können: unmittelbar nein. Was er hier gewirkt hat, hat er mittelbar und ungewollt gewirkt durch Beseitigung aller Hemmungen und durch Begünstigung der einzelnen bereits charakterisierten Entwicklungen. Er war von Haus aus keine soziale, sondern eine religiöse Bewegung, wenn er natürlich auch in Festsetzung und Ausbildung durch die sozialen und politischen Kämpfe und Bestrebungen der Zeit sehr erheblich mit bestimmt worden ist. So hat er bewußt und gewollt auch keine sozialen Wirkungen hervorgebracht. Ernsthafte soziale Neubildungen wollten nur die kleinen täuferischen Gruppen, aber gerade um deswillen wurden sie von den Vertretern der bisherigen christlichen Gesellschaft blutig vernichtet; es erschien schon ihr Freikirchentum als eine Sprengung der notwendigen gesellschaftlichen Einheit. Der Protestantismus der großen Konfessionen aber war in sozialer Hinsicht wesentlich konservativ und hat soziale Probleme als solche überhaupt kaum gekannt. Auch der Genfer

lehrreich angewandt. Ich glaube jedoch, daß die tatsächliche Bedeutung des Judentums stark überschätzt ist, daß die Sonderart des auf Handel und Geldleihe vorwiegend gerichteten jüdischen Kapitalismus gegen den bürgerlich-gewerblichen nicht genügend hervorgehoben, und daß die Beziehungen zwischen jüdischer Religion und Wirtschaftsethik nicht tief genug erfaßt sind. Sicherlich falsch ist die einfache Vereinerleung der puritanischen und jüdischen Religion und Wirtschaftsethik. Hier sind Ursachen und Wirkungen beidemale andere, und die Berührung ist eine sehr verwickelte; vgl. meine Soziallehren. Über die heutige Lage der protestantischen Wirtschaftsethik in Amerika s. Rauschenbusch, Christianity and the social crisis 1909.

„christliche Sozialismus“ ist nur Fürsorge innerhalb des gegebenen sozialen Rahmens und mit bisher üblichen Mitteln. Im übrigen hat der Protestantismus den Dingen in der Hauptsache nur ihren Lauf gelassen, nachdem er die Formen zerbrochen, in welche die mittelalterliche Kirche sie — übrigens immer noch vorsichtig und elastisch genug — zu bannen versucht hatte. In seinen Wirkungen auf Familie und Recht, auf Staat und Wirtschaft, in seiner Anerkennung des neuen selbständigen Staates, der Berufsbeamtenschaft und des Kriegswesens, das namentlich der Calvinismus in seiner großen internationalen Politik bejahte und mit seinem Geiste des Heroismus zur Ehre Gottes erfüllte, liegt auch seine Anerkennung der neu sich bildenden sozialen Welt. Aber all das ist nur indirekt und mittelbar. Unmittelbare Veränderung in der sozialen Schichtung bedeutet nur die Beseitigung des Ordens- und Mönchswesens mit all seinen sozialen und wirtschaftlichen Funktionen und Wirkungen. Auch die Ersetzung des ehelosen hierarchischen Priestertums durch das bürgerlich-protestantische Pfarrhaus mit seinem sehr erheblichen Einflusse bedeutet eine nicht unwesentliche Verschiebung. Wie weit die protestantische Sexualethik auf die Steigerung der Bevölkerungsziffer gewirkt hat, ist m. W. noch nicht untersucht.

Eine bedeutend wichtigere Beeinflussung der sozialen Schichtung würde es bedeuten, wenn es richtig wäre, die Heraushebung einer Klasse von Gebildeten aus der Gesamtmasse des Volkes, dieses wichtige Merkmal moderner Sozialgeschichte, mit dem Protestantismus in Verbindung zu bringen. Hier sind durch ein gemeinsames intellektuelles Niveau, gemeinsame Schulbildung und gemeinsame Bildungssprache die verschiedensten, aus alter Klassenteilung stammenden Unterschiede überbrückt und ist in der Begründung einer ganzen Gruppe auf die Gemeinsamkeit des intellektuellen Vermögens in der Tat eine neue soziale Erscheinung geschaffen; da das aus vielen Gründen nur für einen begrenzten Kreis möglich ist, so ist eben damit die

dem Mittelalter unbekannte Kluft zwischen Gebildeten und Ungebildeten aufgerissen. In der Tat spricht manches für jene Verbindung. Eine Glaubensreligion, die nicht im phantasiereichen Kultus, sondern in klaren Glaubensgedanken ihren Kern hat, muß Wissen und Bildung zu einer allgemeinen Menschheitsangelegenheit machen und durch Gemeinsamkeit in diesem Hauptinteresse andere Unterschiede überwinden. In diesem Sinne hat in der Tat der Protestantismus sein Bündnis mit einem kirchlich gewordenen Humanismus geschlossen und eine großartige Tätigkeit der Schulgründung entfaltet, hat seine Erziehung den Völkern eine größere und individuellere Regsamkeit des Geistes verliehen. Allein im wesentlichen kam dies doch nur den gelehrten Berufsständen zugute, die schon sowieso sozial abgegrenzt waren, und die ganze Bildung hatte wesentlich nur die religiöse Instruktion und formale Literaturfähigkeit zum Zweck. Sie ist auch überwiegend lateinisch und unpopulär. So darf auch nach dieser Seite hin seine Wirkung nicht übertrieben werden. Die Verlegung des Menschheitsideals in den aufgeklärten, mündigen, wissenden Menschen, die Überbrückung aller Unterschiede durch die Gemeinsamkeit des Wissens, die Emporhebung des Volkes durch Wissen zum Anteil an der Gesamtkultur, ist doch erst ein Werk der Aufklärung, die gerade in dieser Ersetzung der bloß religiösen Gemeinsamkeit durch die intellektuelle von Bildungsmitteln und Bildungsbesitz ihre charakteristische Eigentümlichkeit hat. Freilich, daß dann diese Aufklärung gerade den schulmäßigen und klassenbildenden Charakter empfing, wird insbesondere in Deutschland mit der schul- und gedankenmäßigen Ausbildung des Protestantismus zusammenhängen, während auf den katholischen Gebieten Aufklärung und Bildung mehr auf Vermittlung durch freie Literatur und persönliche Überlieferung angewiesen bleiben¹⁾.

¹⁾ Vgl. Wittich, Deutsche und französische Kultur im Elsaß, Straßburg 1900; hier finden sich sehr feine Bemerkungen über katholische und protestantische Kultur.

Eine Frage für sich ist, welche Bedeutung die Sekten des Protestantismus, das Täuferium und der spätere Baptismus, Quäkertum, Methodismus, Pietismus bis herab auf die modernen Sekten und Gemeinschaften, für die Hebung der Mittel- und Unterschicht, ihre Erfüllung mit demokratischen Ideen, mit moderner Wirtschaftsgesinnung, für die Ausbildung des Vereins- und Assoziationswesens, die ganze Beweglichkeit der Gesellschaft, für den Aufstieg der Massen und für die Zusammenballung wirksamer Freiwilligkeitsverbände gehabt haben. Ihr ursprünglicher Radikalismus ist mit der Ausdehnung zu großen Gemeinschaften, mit der staatlichen Anerkennung und Duldung verbürgerlicht; ihr starker Anteil an der Schaffung der bürgerlichen Mittelklassen in England und Amerika ist unzweifelhaft. Auch auf dem Kontinent ist das Sektenwesen in dieser Richtung bis heute von erheblichem Einfluß. Aber Maß und Wesen dieses Einflusses festzustellen, ist noch ganz unmöglich, Hier sind erst die Fragen gestellt und können die Antworten sich nur in den allgemeinsten Umrissen bewegen¹⁾.

*mittelbar
u. unbew.*

Der Einfluß des Protestantismus auf die soziale Schichtung und Klassenbildung ist also, soweit er überhaupt besteht, in der Hauptsache ein mittelbarer und unbewußter. Das kann bei einer wesentlich religiösen Bewegung nicht überraschen und gilt vom ganzen Christentum überhaupt. Etwas anderes aber ist die prinzipielle ethische und metaphysische Auffassung der Gesellschaft, insbesondere des Verhältnisses von Gemeinschaft und Individuum, Organisation und Freiheit. Hier hat eine religiöse Bewegung den eigentlichen Bereich ihrer sozialen Bedeutung, und hier liegen auch bedeutsame Wirkungen des Protestantismus vor. Man hat ihn geradezu als den Vater des die moderne Welt charakterisierenden Individualismus bezeichnet, sei es im Ton der Anklage, sei es in dem der Bewunderung. Allein

12

*Vater des
Individualismus*

¹⁾ Andeutungen hierüber s. in den angeführten Abhandlungen Webers und dem Aufsatz desselben „Kirchen und Sekten in Nordamerika“. Christl. Welt 1906.

auch hier liegen die Dinge sehr verwickelt. Es ist fraglos, daß sein mächtiger, übrigens in dieser Hinsicht die Mystik und die spätmittelalterliche Laienreligion nur fortsetzender religiöser Individualismus eine ganz außerordentliche Bedeutung für die Entstehung des modernen Individualismus gehabt hat, und daß die Zertrümmerung der weltumspannenden organisierenden Autorität des römischen Kircheninstituts sowie seine eigenen Schwierigkeiten in der Organisation einer kirchlichen Autorität das Prototyp autoritativer Lebensanschauung zerstört haben. Allein in seiner grundlegenden Anschauung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft ist er doch nichts weniger als rein individualistisch und autoritätslos. Vielmehr ist er in all seinen Hauptzweigen überraschend konservativ. Er kennt nirgends — außer in radikalen täuferischen Gruppen — die Idee der Gleichheit und predigt nirgends die beliebig freie Gesellschaftsgestaltung durch die Individuen. Wenn die Gleichheit überhaupt je bestanden hat, so hat sie für ihn nur im Urstand des Paradieses bestanden. In der Sündenwelt jedenfalls ist von ihr keine Rede. Freilich sind vor Gott alle gleich, aber nur als Sünder und Begnadigte, und dieses Gleichheitsgefühl erstreckt sich nur auf die religiöse Grundempfindung. Im übrigen sind die im natürlichen sozialen Prozeß entstandenen Ungleichheiten von Gott gewollt und mit der Aufforderungen zu gegenseitigen Diensten des Vertrauens und der Fürsorge geradezu die Springpunkte der eigentlich christlichen Ethik. Ebenso sind die natürlich gewordenen Autoritäts- und Machtbildungen von Gott gewollt und die wesentlichen Mittel zur Bekämpfung der sündigen Eigenwilligkeit und Selbstsucht. Der revolutionäre Geist ist streng verpönt. Nur wo es sich um Gottes Ehre handelt, ist der Unwahrheit und Bosheit zu widerstehen. Von hier aus hat freilich der Calvinismus den Weg zum Widerstandsrecht, zum Revolutionsrecht und zur Volkssouveränität, schließlich überhaupt zu dem Grundsatz einer rationellen Staats- und Gesellschaftsbildung gefunden. Aber

dabei hat er doch nur gegen gottlose und unsittliche Gewalten den Krieg erklärt und jede an deren Stelle neu aufgerichtete Ordnung mit den höchsten Garantien der Heiligkeit umgeben. Die Achtung vor dem Gesetz, die Behauptung der Ordnung, die Unterordnung unter die Organisation sind ihm die Bedingungen der Freiheit. Die auf seinem Boden stehenden Demokratien sind konservativ. Das Luthertum vollends hat das Widerstandsrecht nur als passives, als Pflicht des Leidens und Duldens anerkannt und geradezu den passivsten Autoritätssinn erzeugt. Der Individualismus bleibt überall ein wesentlich religiöser, die Unantastbarkeit der persönlichen Überzeugung und Gewißheit durch Menschenautorität und die Pflicht, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Nur in den täuferischen Kreisen regte sich mit dem Gleichheitsgedanken auch ein revolutionärer Trieb zum Neubau der Gesellschaft von den Interessen des Individuums her, aber in so utopistisch-schwärmerischer Form, daß eine durchschlagende Bedeutung ihm nicht zuteil werden konnte; in den radikalen Parteien der englischen Revolution ging er in weltliche Formen über. Andererseits hat die spiritualistische Mystik einen unbegrenzten, Geschichte und Gemeinschaft zu bloßen Anregungsmitteln eigener Erkenntnisse benutzenden Subjektivismus herbeigeführt, aber dieser blieb in der religiösen Sphäre und schlug nur an wenigen Stellen durch Gleichsetzung des Geistes mit dem Naturgesetz der Vernunft in einen individualistischen Rationalismus um; auch das vor allem in der englischen Revolution.

Der individualistische Rationalismus mit seiner Erzeugung der Gesellschaft von den Interessen der Individuen her ist kein Geschöpf des Protestantismus, wenn auch von ihm, d. h. vom Calvinismus und dem Spiritualismus mancherlei Fäden zu ihm hinübergehen. Er ist ein Erzeugnis der Aufklärung und des rationellen Geistes, der von der Gleichheit aller im vernünftigen Vermögen und von der Möglichkeit der zweckmäßigen Konstruktion der Gesell-

schaft durch Wissenschaft ausgeht; in der freien wissenschaftlichen Einsicht vermögen sich dann auch alle zu einigen. In diesem Sinne haben vielmehr die lateinischen und katholischen Völker als die protestantischen und germanischen die Gesellschaftsidee empfunden und konstruiert aus Gründen und mit Mitteln, die hier nicht weiter aufzusuchen sind. Im Laufe der Zeit haben sich dann freilich beide Gedankenkreise vermischt und sind aus dieser Vermischung dann die modernen, den abstrakten Individualismus wieder korrigierenden Sozialtheorien hervorgegangen. In ihnen wirkt gewiß die protestantische Individualisierung des Gewissens und der Persönlichkeit fort. Aber eine beherrschende Bedeutung haben in diesen Theorien die religiösen Ideen überhaupt nicht mehr, da jene viel zu verwickelt geworden sind, um von reiner Ideologie her entschieden werden zu können¹⁾.

Damit ist bereits auch schon das Verhältnis des Protestantismus zur Wissenschaft berührt. Auf diesem Gebiet fast mehr noch als auf jedem anderen pflegt man ihn als Bahnbrecher der modernen Welt zu betrachten. Allein auch hier kommt alles an auf das richtige Verständnis dessen, worin dieses Bahnbrechen bestanden hat. Denn davon kann keine Rede sein, daß er dem modernen Gedanken der Freiheit der Wissenschaft, des Denkens, der Presse offenen Weg bereitet hätte; und auch davon nicht, daß er die unter seiner Kontrolle und Zensur stehende Wissenschaft wenigstens mit neuen einheitlichen Antrieben erfüllt und zu ursprünglichen neuen Entdeckungen geführt hätte. Das Wichtigste ist vielmehr, daß er die bisherige kirchliche Wissenschaft gestürzt und die Bildungsanstalten sämtlich, wenigstens rechtlich, säkularisiert hat, auch die Zensur staatlichen Behörden überwiesen hat, in denen die Theologen nur mitvertreten waren. Dadurch ist es dem Staate möglich geworden, die Wissenschaft von seinem

¹⁾ Vgl. meine Soziallehren und meine Schrift „Politische Ethik und Christentum“ 1903.

Interesse aus zu pflegen und selbständig vorzugehen, sobald seine Einschätzung und Auffassung der Wissenschaft sich nicht mehr im Geiste des konfessionellen Zeitalters mit der kirchlichen deckte. Weiter hat der Protestantismus einen gewissen Geist der historischen Kritik großgezogen, der die katholische Kirchentradition und das übliche Bild der Kirchengeschichte einer strengen und mißtrauischen Prüfung unterzog; damit hat er sowohl den Geist individueller Prüfung überhaupt gestärkt, als einen großen Teil des Geschehens der Legende und dem Dogma entzogen und eben damit natürlich-psychologischen Methoden unterwerfen gelernt. Schließlich hat er in dem Bedürfnis nach Hilfsmitteln für diese Kritik und nach wissenschaftlichen Kräften für seine neue antischolastische, biblische Theologie den Humanismus übernommen und damit wenigstens die Keime philologischer Kritik und Ehrlichkeit. Vor allem aber hat er die Religion zweifellos intellektualisiert trotz aller Betonung von Willen und Vertrauen und das schulmäßige Erkennen und Lernen überall befördert. Damit ist er ein Prinzip gedankenmäßiger Klarheit und bewußter Reflektiertheit, und das hat sich vom religiösen Mittelpunkt aus auch auf die übrigen Stoffe ausgedehnt. Allein damit ist auch seine direkte Wirkung erschöpft, und weitere indirekte Wirkungen waren zunächst durch den harten, ja gesteigerten Supernaturalismus seiner Autoritätslehre, sowie durch die streng traditionalistische und formalistische Ausbildung seines humanistischen Elementes verhindert. Diese letztere Seite darf durchaus nicht übersehen werden. Der Protestantismus erst hat die Bibel völlig aus jeder Tradition und damit aus jeder Analogie zu menschlichen Produktionen herausgehoben; erst er hat den Kanon abgeschlossen und scharf gegen die bloß menschliche Literatur abgegrenzt; er hat in seiner Bibel lehre das Infallibilitätsproblem früher und schroffer gelöst als der Katholizismus; er hat den Humanismus auf Eleganz, Stilistik, Poetik und auf formalistische Logik und Denkkunst eingeschränkt und in aller Realwissenschaft einen

ebenso sklavischen Anschluß an die profanen Autoritäten des Altertums verlangt wie in der Theologie an die sakrosankte Autorität der Bibel. Die große Leydener Philologenschule hat mit ihm in mancherlei Spannung gelebt; die Ideen eines Scaliger haben bei ihm wohl Luft, aber keinen Boden gefunden. Ein Hugo Grotius stammt aus erasmischen, prinzipiell interkonfessionell gesinnten Kreisen, und ein Baco schöpfte lediglich aus der Unterströmung der Renaissancebildung, die neben dem Kirchentum hervorging. Die Wissenschaft des Protestantismus war humanistisch aufgefrischte Scholastik; seine historische Kritik war Polemik der absoluten Wahrheit gegen teuflischen Betrug; sein Wissensinhalt war eine aus der Antike und allerhand Merkwürdigkeiten zusammengestellte Polyhistorie und Enzyklopädie; seine Rechts- und Staatslehre war ein Umbau der alten katholischen Lehre von der *Lex naturae* und ihren Beziehungen auf die *Lex Mosis*, die ihm ihrerseits identisch war mit der *Lex Christi*. Zwar haben auch hier die reformierten Schulen einen größeren und weiteren Geist gezeigt, aber das liegt an der westlichen Kultur und an dem stärkeren Herüberwirken der französischen und italienischen Renaissance. Der Protestantismus unterscheidet gerade bei der Wissenschaft sich im Grundsatz nirgends vom gleichzeitigen Katholizismus, der vielmehr bei stärkeren Renaissance-traditionen wissenschaftlich teilweise feiner und erfolgreicher arbeitet. Die großen wissenschaftlichen Entdeckungen des Zeitalters aber, die neue Mathematik und Physik, gehen aus der Renaissance hervor, deren Platonismus auch einen Kepler in Konflikt mit der kirchlichen Behörde brachte; die Grundlinien der neuen anti-aristotelischen Philosophie sind von dem Katholiken Descartes gezogen worden, die Neubildung der politischen und sozialen Wissenschaft knüpft an Machiavelli, Bodin und Hobbes an, alles lauter konfessionslose Geister.

Wenn der Protestantismus freilich auf seinen Gebieten und Schulen, vor allem in den (übrigens kon-

fessionell gemischten) Niederlanden und in dem von kirchlichen Kämpfen ermüdeten England, diese neue Wissenschaft langsam sich akklimatisierte und schließlich seit Locke und Leibniz seine innerste Ideenwelt mit ihr verbinden und amalgamieren lernte, so ist das freilich ein Vorgang von höchster Bedeutung, der dauernd den protestantischen Völkern ein wissenschaftliches Übergewicht gewährte und auch von sich aus erst der kritischen Entwicklung des französischen Geistes die starken Impulse gab. Allein es ist auch ein nichts weniger als einfacher Vorgang, der unter dem heftigstem Einspruch des eigentlichen alten Protestantismus erfolgte, und der nur durch das Hervortreten neuer religiöser Elemente im Protestantismus möglich war, soweit er nicht umgekehrt auf dem Erlahmen des religiösen Geistes und dem Überdruß an dem konfessionellen Zeitalter beruhte. Von diesem verwickelten Vorgang, der heute vielen die Verinerleung wissenschaftlich-kritischen und protestantisch-religiösen Geistes wie selbstverständlich erscheinen läßt, der aber selbst eine entscheidende Neubildung und Umformung des ganzen Begriffes vom Protestantismus ist, kann daher erst später die Rede sein, wo die religiöse Entwicklung im eigentlichen Sinne zu schildern ist. Der protestantisch-religiöse Individualismus der persönlichen Überzeugung ist mit dem wissenschaftlichen Gewissen und der Freiheit des Gedankens zusammengefloßen. Aber das hat auch den Protestantismus selbst gegenüber seinen Anfängen gründlich verändert. Es lag dazu von Hause aus die Möglichkeit in ihm. Aber damit sie eintreten konnte, mußte die moderne autonome Wissenschaft erst selbst geboren sein. Sie ist aus dem Protestantismus nicht geboren, sondern nur mit ihm verschmolzen und hat ihn vom ersten Augenblick dieser Verschmelzung ab in schwere Kämpfe hineingerissen, die bis heute nichts weniger als erledigt sind.

So treten insbesondere in der aus dieser Mischung entsprungenen Philosophie freilich heute vielfach protestantisch-religiöse Elemente mit zutage. Insbesondere ist

auch der Unterschied der Konfessionen in dem Unterschied der angelsächsischen und der deutschen wissenschaftlich-philosophischen Entwicklung wohl zu empfinden. Die Angelsachsen nämlich sind von Natur so wenig als andere Menschen reine Empiristen und haben in ihrer Renaissancepoesie und ihrem theologischen Platonismus das deutlich genug gezeigt. Sie sind dazu erst geworden durch Geschäft, Politik und Calvinismus, die ja wiederum untereinander eng zusammenhängen. Der Calvinismus mit seiner Aufhebung der absoluten Güte und Vernünftigkeit Gottes, mit seiner Zerlegung des göttlichen Tuns in lauter einzelne Willensakte, die keine innere Notwendigkeit und keine metaphysische Substanzeinheit verbindet, ist von Hause das Prinzip der Betonung des Einzelnen und Tatsächlichen, der Verzicht auf absolute Kausalitäts- und Einheitsbegriffe, der praktisch-freien und utilitarisch-spontanen Beurteilung aller Dinge. Die Einwirkung dieses Geistes aber ist ganz unverkennbar die wichtigste Ursache der empiristischen und positivistischen Neigungen des angelsächsischen Geistes, die sich bei ihm mit starker Religiosität, ethischer Disziplinierung und scharfer Intellektualität heute noch so gut vertragen wie einst im Calvinismus selbst. Andererseits ist in der Entwicklung der deutschen Metaphysik von Leibniz und Kant bis Fichte, Schelling, Hegel und Fechner der lutherische Untergrund erkennbar, der die Spekulation auf Einheit und Zusammenhang der Dinge, auf innere Rationalität und Geschlossenheit des Gottesbegriffes, auf allgemeine Prinzipien, auf ideelle Gesinnungsrichtungen und auf gefühlsmäßige Präsenz des Göttlichen im Gemüte hinlenkt. Ja bis in die den ganz unprotestantischen Neuhumanismus aufnehmende Gedankenwelt Goethes und auch Schillers hinein wirkt deutlich erkennbar dieser Untergrund, der hier dann freilich in ganz besonders widerspruchsvolle Verbindungen eingegangen ist und in diesen Spannungen und Verschmelzungen noch der Gegenwart die schwersten Probleme des inneren Lebens

darbietet. Schiller hat in seiner ästhetischen Ethik nicht mit Unrecht einen Kerngedanken der lutherischen Rechtfertigungslehre zu behaupten gemeint, und Goethe hat in der Religion seiner drei Ehrfurchten der Metaphysik des Leidens, des Sündengefühls, des Erlösungstrostes und der gotterfüllten Persönlichkeit den Raum neben Naturpoesie und neben rationeller Humanitätsethik zu geben gesucht, ein Beweis, wie tief die deutsche Metaphysik im Luthertum wurzelt, aber auch wie schwer dieses Luthertum mit der modernen Welt sich zusammenfügt¹⁾.

So ergibt sich aus der Frage nach der Wissenschaft des Protestantismus nun auch die andere nach seiner Bedeutung für die Entstehung der modernen Kunst. Da scheint nun allerdings zunächst der Protestantismus lediglich im Gegensatz zu stehen. Romantiker und Klassiker haben gleicherweise den Bildersturm des Calvinismus verdammt und auch am Luthertum empfunden, daß es die Kunst nur zur Erholung, zur Unterhaltung, zur Belehrung, zur Repräsentation und zum Kultus braucht, aber kaum einen Wert der Kunst um ihrer selbst willen kennt. Und allerdings ist zweifellos der Katholizismus leichter für die Kunst veranlagt, da seine Askese dem Sinnlichen neben dem Übersinnlichen Raum läßt, und da sein Kultus weniger an den Gedanken als an das Gefühl und das Auge sich wendet, während die protestantische Askese das Sinnliche überall unmittelbar in den Dienst des ewigen Heils nimmt und der protestantische Kult ein Kult der Predigt und der Lehre ist. Der Katholizismus findet sich mit der Sinnlichkeit im weitesten Sinne des Wortes leichter ab als der Protestantismus. So hat sich auch der Katholizismus viel tiefer und energischer mit der Renaissancekunst verschmolzen als der Protestantismus. Dieser hat die Legende und das Wunder

¹⁾ Vgl. die Charakteristik des angelsächsischen Praktizismus und Antirationalismus bei James, *Varieties of religious experience*; F. J. Schmidt. Kapitalismus und Protestantismus (Preuß. Jahrb. 1905); zum Ganzen s. meine Darstellung in der Kultur der Gegenwart.

außerhalb des Neuen Testaments getötet und einen Geist nüchterner Sachlichkeit gepflegt. Insbesondere gilt das vom Calvinismus, auf dessen Rechnung weder die holländische, gänzlich unpuritanische Malerei, noch die poetischen Elemente in der Renaissancedichtung Miltons, noch insbesondere Rembrandt gesetzt werden darf, der vielmehr den mystisch-spiritualistischen Kreisen näher stand. Auch Shakespeare darf trotz unzweifelhafter starker religiöser Akzente nicht für eine protestantische Kunst einseitig in Anspruch genommen werden; hier spricht sein Haß gegen die Puritaner deutlich genug. Aber die Sache hat doch noch eine andere Seite; insbesondere die lutherischen und die mystisch-spiritualistischen Kreise haben auch in diesem Zusammenhang eine wesentliche schöpferische Bedeutung. Der Protestantismus hat durch den Bruch mit dem Gnadenbild und dem katholischen Kultus das Stoffgebiet der Kunst total verwandelt und ihr die Aufgabe gestellt, neue Gebiete zu erobern. Er hat auch der Kunst einen neuen Geist eingeflößt, der sich schließlich gegen die große öffentliche pathetische Kunst der Renaissance wenden und das Traulich-Persönlich-Individuelle oder das Charaktervoll-Großartige suchen mußte. So ist er an der großen Wandlung der nordischen Kunst zum realistischen Ausdruck des Lebens, zum Charakteristischen und zum Intimen mitbeteiligt. Und mehr als das. Aus seinem Mittelpunkte selbst, aus seiner kultischen Erbauung, ist vor allem im Luthertum ein großartiger künstlerischer Ausdruck persönlicher Überzeugungs- und Gesinnungsreligion hervorgegangen, wenn auch gerade in den unsinnlichen Künsten, in der religiösen Lyrik und der Musik. Und höchst bedeutsam ist insbesondere bei Rembrandt der Gegensatz einer Kunst der Charakteristik und der reinen Lichtwirkung, aus der ein völlig neues inneres Leben spricht, gegen die reine und gegen die katholisierende Renaissance, so daß K. Neumann es geradezu unternehmen konnte, in der Schilderung Rembrandts das Prinzip einer neuen spezifisch modernen Kunst zu entwerfen. Ebenso pflegen die

Musiker in Bach einen Sammel- und Ausgangspunkt moderner Kunst zu sehen, an dessen Bildung der Protestantismus jedenfalls keinen geringen Anteil hat. Hier hat eine aus der Geschichte geschöpfte und doch zugleich ganz persönliche Religiosität den höchsten Ausdruck gefunden.

Nur Eines hat der alte, lediglich seiner eigenen Ursprungsidee folgende Protestantismus nicht getan und nicht tun können, und dieses Eine ist für das ganze Verständnis seines Verhältnisses zur modernen Welt von höchster Wichtigkeit: er hat das künstlerische Empfinden nicht zu einem Motiv der Weltanschauung, der Metaphysik und der Ethik erhoben. Er konnte das nicht, weil seine Askese und sein absoluter metaphysischer Dualismus das unmöglich machten; er konnte die mit diesem Prinzip notwendig irgendwie verbundene Erklärung der Kunst zu einem Selbstzweck, zu einem eigenen Weg der Gottes- und Welterkenntnis, und die nicht minder eng damit zusammenhängende Verklärung des Sinnlichen und die Empfindung der Welt als Harmonie nicht ertragen. Daher hat er die Renaissance abgestoßen. Daher ist auch überall die moderne Kunst das Ende der protestantischen Askese und damit ein seinem Wesen entgegengesetztes Prinzip. Ein Lessing, der für die künstlerische Weltanschauung und Lebensführung zum ersten Male einstand in Deutschland, hat den Befreiungskampf gegen die Theologie führen müssen, und ein Albrecht von Haller hat sein Leben zwischen beiden Motiven schmerzlich geteilt. Deshalb sind Klassizismus und Romantik, soweit sie rein künstlerische Absichten haben, dem Protestantismus im ganzen fremd und vermögen kein inneres Verhältnis zu ihm zu gewinnen; deshalb sind Shelley und Byron ausgestoßen aus dem englischen Leben, und deshalb bedeutet erst Ruskin und die Ästhetisierung des modernen England das Ende des Puritanismus. Der Augustinismus des abendländischen Systems, zu dem der alte Protestantismus wesentlich gehört, weicht damit einer neuen Geistesmacht, die für immer die moderne Welt vom Altprotestantismus scheidet.

An diesem Punkt ist die Scheidung am deutlichsten. Gewiß tauchen auch in der modernen Welt die Ideen des Erlösungsbedürfnisses, der Jenseitigkeit und des Übersinnlichen wieder auf, und wird weder Immanenz noch Optimismus ihre ewige Losung sein. Gewiß wird auch sie das künstlerische Element wieder anderen Deutungen unterziehen. Aber ein Rest der poetischen Weltverherrlichung wird ihr immer verbleiben und zu den protestantischen Dogmen wird sie sicherlich niemals zurückkehren. Hier liegen große, völlig neue Aufgaben der modernen Welt, die das künstlerische Motiv verarbeiten und ihm zugleich einen religiösen Geist von hinreichender Kraft und Überlegenheit muß einhauchen können, wenn sie wirklich ein eigenes und echtes Wesen überhaupt hat¹⁾.

V.

Familie und Recht, dann Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, schließlich Wissenschaft und Kunst waren die Gebiete, auf denen wir bisher die Wirkungen des Protestantismus verfolgt haben. Überall ergab sich unserer Untersuchung das Doppelergebnis, daß er die Entstehung der modernen Welt oft großartig und entscheidend gefördert hat, daß er aber auf keinem dieser Gebiete einfach ihr Schöpfer ist. Er hat ihr nur — auf den verschiedenen Gebieten übrigens in sehr verschiedener Weise, überdies je nach Konfession und Gruppe mit verschiedener Kraft und in verschiedener Richtung — größere Freiheit der Entwicklung gewährt. Er hat sie überall nur befördert, befestigt, gefärbt, im Laufe ihrer Richtung mitbedingt, sofern er nicht gegen sie die Motive des älteren mittelalterlichen Lebensstiles geltend gemacht und neu belebt hat. Der moderne Staat

¹⁾ Jakob Burkhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen 1905, S. 153 f.; Karl Neumann, Rembrandt, 1905; Wolfrum, J. S. Bach (Musik, herausgeg. von R. Strauß, XIII u. XIV); Wittich, Deutsche und französische Kultur im Elsaß, Straßburg 1900 (S. 76—81); J. Goldstein, Ästhetische Weltanschauung (Deutsche Rundschau 1906).

und seine Freiheit und Verfassung, sein Beamtenwesen und sein Militärwesen, die moderne Wirtschaft und Ständeschichtung, die moderne Wissenschaft und Kunst sind überall in ihrem Laufe bald mehr, bald weniger schon vor ihm und ohne ihn; sie wurzeln in der spätmittelalterlichen Entwicklung, vor allem des Städtewesens und des Territorialstaates, in den eigentümlichen Neubildungen der Ideen und Kräfte während der fruchtbaren Jahrhunderte vom 15. bis zum 17. Die eigentliche Kultur großmacht des konfessionellen Zeitalters ist der zentralisierte französische Staat, in dem Renaissance, Katholizismus und moderne Politik sich vereinigen. Der Protestantismus hat im Grunde auf seinem Gebiete nur die Hemmungen beseitigt, die das katholische System trotz allen Glanzes doch wesensnotwendig dem Werden der Neuen Welt entgegengesetzt hat, und hat der neuen freien weltlichen Ideenfülle vor allem den gesunden Boden eines guten Gewissens und einer aufstrebenden Kraft gegeben. Aber auch auf seinen Gebieten ist die Neue Welt nicht ohne vielfache Kämpfe und Widerstände geworden. Die englische Revolution und die amerikanische Unabhängigkeit, auch die deutsche Aufklärung sind Revolutionen gewesen. Doch waren allerdings seine Revolutionen überall anders geartet als die große [französische; sie brauchten die Kontinuität nicht völlig zu zerstören und die Religion nicht zu entthronen, weil die protestantische Kultur die prinzipielle Revolution schon mit der religiösen Umwälzung von innen heraus erledigt hatte; das ist die Hauptsache und das Wesentliche. Im übrigen aber sind die grandiosen politischen und wirtschaftlichen Wirkungen des Calvinismus im Grunde doch nur Wirkungen wider Willen. Die religiöse Toleranz und Gewissensfreiheit ist überwiegend ein Werk des Spiritualismus, das Vereinskirchentum und die Verselbständigung der religiösen Gemeinschaft neben dem Staat ein solches des Täuferiums und des ihm sich nähernden Calvinismus. Das philologisch historische Verständnis des Christentums

und seiner Urkunden aber dankt man der humanistischen Theologie.

Wo aber liegen nun selbständige, zentrale, völlig eigene und unmittelbare Wirkungen des Protestantismus zur Hervorbringung des modernen Geistes? Hierauf kann nach der bisherigen Untersuchung mit Bestimmtheit eines geantwortet werden: wenn es solche gibt, so müssen sie auf dem eigentlichen Zentralgebiet des Protestantismus, auf dem des religiösen Denkens und Fühlens selber liegen, denn auf den mehr peripherischen Kulturgebieten liegen sie sicherlich nicht. Und alles erwogen, ist es doch bloß natürlich und wahrscheinlich, daß sie nur hier in Wirklichkeit liegen. Der Protestantismus ist doch in erster Linie eine religiöse Potenz und erst in zweiter und dritter eine Kulturpotenz im engeren Sinne des Wortes. So kann es gar nicht verwundern, wenn seine eigentlich umwälzenden Wirkungen auch wesentlich auf dem religiösen Gebiete liegen sollten. Es gilt nur die Binsenwahrheit zu begreifen, daß religiöse Kräfte nur aus religiösen Motiven wirklich hervorgehen, und daß ebenso alle eigentlichen und unmittelbaren Wirkungen religiöser Neubildungen auch auf religiösem Gebiete liegen. Das kann nur eine Apologetik vergessen, die sich keinen rechten Mut zum religiösen Gedanken selbst fassen kann und daher erst um seiner kulturlichen Wirkungen willen ihn recht zu feiern wagt, oder eine religionslose Geschichtsphilosophie, die nun einmal an Spontaneität und Originalität solcher Ideen nicht glauben will und sie erst dann verstanden zu haben meint, wenn sie die hinter ihrer Maske eigentlich agierenden profanen Kräfte, am liebsten politische und wirtschaftliche, aus der Verkleidung hervorgezogen hat. Aber für jede unbefangene Betrachtung liegen die Dinge wirklich so, wie sie immer selbst es von sich aussagen: die Religion kommt wirklich von Religion und ihre Wirkungen sind wirklich in erster Linie religiöse. Die Religion wird zu einer Lebensmacht nur, wenn sie das Kulturleben in sich hineinzieht und eigentüm-

lich bestimmt. Aber sie bleibt von diesem selbst doch immer unterschieden. Sie ist immer mehr gestaltende als erzeugende Kraft. Ihre Kulturleistungen können unlogisch, zersplittert, vermittelnd sein. Sie selbst aber ist bei sich selber einheitlich und bestimmt und hat gerade dadurch die Fähigkeit jene zu gestalten, ohne mit ihnen identisch zu werden, ihrem Wandel sich anzupassen, ohne sich selbst zu verlieren. Das Verhältnis eines religiösen Systems zu der Kultur ist immer ein sehr verwickeltes. Auch die mittelalterliche Kultur war doch in ihrer Eigentümlichkeit sehr stark durch die profanen Verhältnisse bestimmt, und, wenn sie durch den geistigen Einfluß der Kirche zu einer spezifisch kirchlichen geworden ist, so lag das eben an der einzigartig geschlossenen Ausbildung absoluter erlösender Wahrheiten zu einer allumfassenden hierarchischen Macht. Indem der Protestantismus auf das letztere verzichtet hat, mußte sein Verhältnis zur Kultur ein sehr viel loseres werden und mußte sein Schwerpunkt in einer Religiosität liegen, die weder organisatorisch noch gedanklich ein unmittelbares Verhältnis zur Kultur hatte.

Die eigentliche und letzte Frage, wenn es sich um die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt handelt, ist daher die, in welcher Beziehung gerade seine religiöse Kraft und Grundidee zu dem religiösen Wesen des modernen Geistes steht, ob dieses, wie es auch in der Gegenwart seine relative Unabhängigkeit von den einzelnen Kulturgestaltungen besitzt, in ihm wesentlich wurzelt und von ihm bestimmt ist. Die Frage nach seiner Bedeutung für die Entstehung der modernen Welt fällt nicht zusammen mit der nach seiner Bedeutung für die der modernen Kultur. Denn diese ist nicht identisch mit dem in ihr sich aufringenden religiösen Leben. Es bleibt die letzte Frage die nach dem Verhältnis der protestantischen Religiosität zur modernen Religion, zu der mit der modernen Kulturwelt zusammenhängenden, aber in ihr nicht erschöpften Religion.

Da es sich um die Gegenwart, also um einen in seinen Ergebnissen und seinem Gesamtverlauf unbekanntem Zusammenhang handelt, hat die Frage einen doppelten Sinn. Sie kann den Sinn einer reinen Tatsachenfrage haben, ob das im Zusammenhang der heutigen Welt lebendige und mit ihm innerlich verbundene religiöse Leben tatsächlich seine Züge trägt. Sie kann aber auch den Sinn der Geltungsfrage haben, ob im Gegensatz zu allen Verworrenheiten und Verkehrtheiten der tatsächlichen Lage nicht eine Sammlung der Gegenwart um eine wesentlich protestantische Christlichkeit das innerlich Geforderte, Mögliche und Nötige wäre, wenn die Gegenwart überhaupt eine religiöse Sammlung und Festigung sucht. Nur im ersten Sinne gehört die Frage rein geschichtlichem Denken an. Im zweiten entspringt sie aus ihm, aber geht sie über es hinaus und mündet sie ein in das ethisch-religionsphilosophische Problem der Gegenwart.

Hier kann es sich nur um den Versuch handeln, die Frage in dem ersten Sinne zu beantworten. Aber gerade in diesem ersten Sinne ist die Frage außerordentlich schwer zu fassen. Hier hört die Möglichkeit der genauen Forschung auf und tritt an ihre Stelle der auf tausend Wahrnehmungen begründete Eindruck, der richtig sein, aber nie eigentlich bewiesen werden kann. Vor allem setzt die Beantwortung voraus, daß es einen der modernen Welt eigentümlichen religiösen Geist überhaupt gebe, nach dessen Verhältnis zum Protestantismus gefragt werden könne. Und eben das wird der erste und allgemeinste Eindruck zu verneinen bereit sein.

Welches ist das Bild, das sich uns hier bietet?

Soweit die moderne Welt lediglich in ihren politischen, sozialen, wirtschaftlichen und technischen Eigentümlichkeiten erfaßt wird, verträgt sie sich vor allem bei den angelsächsischen, calvinistischen und calvinisierenden Völkern ohne viel Mühe mit einer etwas erweichten protestantischen Orthodoxie, während die katholische Orthodoxie ihr immer

wieder von neuem einen Syllabus entgegensetzt und die vollzogenen Anpassungen immer von neuem rückgängig macht und auch das gläubige Luthertum zur Reaktion neigt. Ja, jenes calvinistische, auf das Gottvertrauen begründete und von ihm gestärkte Berufs-, Fach- und Geschäftsmenschentum, das sich für das Privatleben zugleich eine zarte Innerlichkeit und freigebige Nächstenliebe vorbehält, ist vielleicht — rein zahlenmäßig angesehen — sowohl die Hauptmasse des heutigen Protestantismus wie der Hauptträger der mehr äußerlich technisch-sozialen und politischen Mächte der modernen Kultur. Auf der anderen Seite ist freilich eben dieses selbe moderne Wesen auch wirksam ohne jede religiöse Unterlage und statt dessen unterbaut mit einer utilitaristisch-individualistischen Weltansicht, die nur mit dem Glauben an die Harmonie der Interessen noch an die religiöse Gläubigkeit erinnert, aber auch diesen Glauben lieber einem allgemeinen Naturgesetz als der religiösen Überzeugung anvertraut. Wo dann weiterhin das Naturgesetz der Interessenharmonie durch das des Kampfes ums Dasein ersetzt ist, werden die gleichen Anschauungen auf die Grundlage der Ideen von Auslese und Anpassung gesetzt, in denen gleichfalls bloß der Optimismus des Entwicklungsgedankens ein letzter schwacher Rest des religiösen Glaubens an den Sinn der Welt ist. Im übrigen herrscht oft genug die moderne Lebensverfassung lediglich als ein dumpfes, alle Arbeitskraft verzehrendes und keine Zeit zur Besinnung übrig lassendes Schicksal, das man ohne jedes Denken über seine Gründe und Ziele als selbstverständlich hinnimmt und von dem man sich mit allem erholt, was irgendeiner Erholung dienen kann. Wo dagegen die geistigen Elemente der modernen Welt, das in ihrer ganzen Naturwissenschaft und Technik, ihrer Staats- und Gesellschaftsgestaltung enthaltene gedankliche Prinzip tiefer in sein Wesen verfolgt wird, da treten natürlich starke Abwandlungen der alten Gläubigkeit oder völlig neue ethisch-religiöse Gedanken auf. Die Abwandlungen kommen vor allem in der idealistischen Philosophie

und Literatur zutage und haben ihren stärksten Ausdruck gefunden in demjenigen, was man als deutschen Idealismus zu bezeichnen pflegt, was aber weder im Ursprung noch in der Wirkung auf Deutschland beschränkt ist. In ihnen kündeten sich tiefe innere Wandlungen der religiösen Empfindung an, die in der Literatur nur ihre sichtbare Spitzen und Selbstverständigungen haben, die aber in Wahrheit in der dunklen und unerforschlichen Breite der Völkerseelen sich vollziehen. Was damit gemeint ist, ist am deutlichsten durch die Namen Kant, Fichte, Carlyle, Emerson bezeichnet, zu denen man Goethes reife Weisheit gesellen kann, die gerne als der Ausdruck modernen Menschentums überhaupt bezeichnet wird. Hier ist nun aber der wesentlich protestantische Untergrund dieser Bewegung offenkundig, die Umformung der Freiheits- und Gnadenidee zu den Ideen der autonomen Persönlichkeit und der in der Geschichte wurzelnden Geistesgemeinschaft, alles auf dem Hintergrund eines die Immanenz in sich aufnehmenden Theismus. Auch ist diese religiöse Empfindungsweise in tausend verschiedenen Mischungen derartig auf große Bestandteile des heutigen Protestantismus übergegangen, daß dieser von jener oft kaum mehr zu scheiden ist. Aber ebenso unverkennbar ist freilich, daß das moderne religiöse Gefühl bei anderen wiederum unbefriedigt ist von diesem doch letztlich personalistischen Gedanken und unter dem Eindruck der allgesetzlichen Natureinheit, der alles Menschentum verschlingenden Weltgröße, oder auch ästhetischer Weltverherrlichung und Lebensdifferenzierung zu radikal pantheistischen, pessimistischen oder überhaupt revolutionären, schlechthin Neues erstrebenden Gedanken und Gefühlen neigt; dabei werden dann die Beziehungen auf die andere, die praktisch-politisch-wirtschaftlich-technische Seite unserer Kultur oft ganz vergessen. Zu alledem kommen schließlich die unzähligen eklektischen Mischungen, der in solcher Lage sich erzeugende Zug zur Skepsis und zur Müdigkeit, das ganze unklare Suchen und Drängen, das von dem religiösen Lebensgehalt

der Zeit unbefriedigt einen neuen wünscht, ohne ihn ernstlich zu suchen und zu erarbeiten.

Das ist nun freilich ein Bild sehr verworrener Zustände. Die Antwort auf unsere Frage in einem reinen Tatsachensinne scheint unmöglich. Trotzdem aber glaube ich, daß eine solche gewagt werden kann, wenn man nur überhaupt es für einen geschichtlichen Erfahrungssatz hält, daß ohne religiöse Grundlage, ohne Metaphysik und Ethik, ein einheitlicher und starker Kulturgeist unmöglich ist. Hält man sich an das religiöse Leben der modernen Welt und nicht an ihre religiös abgestorbenen Teile, so ist doch unverkennbar, daß auch rein tatsächlich einerseits ein wesentlich praktischer, dogmatisch konservativer aber nicht stark interessierter Protestantismus das Rückgrat des großen angelsächsischen Teiles unserer modernen Lebenswelt ist, daß andererseits neben ihm die mit dem Protestantismus eng zusammenhängenden Kräfte des deutschen Idealismus die führenden Mächte sind. Alles übrige religiöse Suchen und Phantasieren ist mehr eine Flucht aus der modernen Welt als eine innerlich religiöse Bewältigung, es ist die Flucht aus dem Praktischen und Wirklichen überhaupt.

So wird man auch rein tatsächlich sagen dürfen, daß die Religion der modernen Welt wesentlich vom Protestantismus bestimmt ist und daß hierin seine stärkste historische Bedeutung liegt. Freilich ist es kein einheitlicher Protestantismus. Es ist ein tief und innerlich gewandelter, zugleich ein in die verschiedensten Formen auseinandergehender. Es ist auf der einen Seite der mit Demokratie und Kapitalismus ausgesöhnte und verständigte Calvinismus, es ist auf der anderen Seite das von der modernen Spekulation ergriffene und gewandelte Luthertum, und zwischen beiden zahllose Vermittlungen und Ausgleichungen. Aber an eine Einheitlichkeit der Religion in der modernen Welt ist überhaupt nicht zu denken, und gerade eine solche Fülle von Sonderbildungen verträgt der Protestantismus. Ebenso ist unverkennbar, daß dieses religiöse Leben die

der modernen Welt entsprechenden Gemeinschaftsorganisationen noch nicht gefunden hat. Aber die Ansätze zu einer völlig neuen, den Altprotestantismus ganz hinter sich lassenden Organisation sind vorhanden. Sie sind auf dem Boden der angelsächsischen Welt bereits geschaffen, und, wenn sie auch nicht einfach von dort her übertragen werden können, der Anstoß zu einer Umbildung und Neubildung des Gemeinschaftswesens — sowohl im Verhältnis zum Staat als nach innen — ist von dort aus unaufhaltsam gegeben und wird durch unsere kontinentale Entwicklung fortwährend verstärkt.

Die Aufhellung dieser Entwicklung des Protestantismus und die Heraushebung der aus ihr sich ergebenden Probleme ist die Aufgabe der Kirchen- und Dogmengeschichte, die die eigentliche innere, religiöse und organisatorische Entwicklung des Protestantismus darzustellen haben. Freilich muß sie dabei immer mit der der Literatur, der Philosophie und der Gesellschaft verbunden oder doch wenigstens in Fühlung gehalten werden, wie umgekehrt auch diese ihrerseits der religiösen Kräfte in der modernen Entwicklung zu gedenken haben. Leider ist nun aber die Kirchen- und Dogmengeschichte des neueren Protestantismus bis jetzt noch in einer ziemlich dürftigen Verfassung, ohne klare Herausstellung fester Forschungsziele, ohne deutliche Sonderung der in ihr sich verflechtenden Linien, ohne Gefühl für das Neue, das sich hier bilden will, ohne Anschauung von dem Bruch, der sich in der Entwicklung des Protestantismus vollzogen hat. Meist werden nur die aus dem Altprotestantismus stammenden Richtlinien fortgeführt und in einem bunten Allerlei kulturgeschichtlicher Notizen verwischt. So ist dieses Forschungsgebiet in Wahrheit auch wenig gepflegt. Erst in neuester Zeit empfindet man das Bedürfnis, nicht bloß die alte Kirche und das Reformationszeitalter, sondern auch die Gegenwart zu begreifen¹⁾.

¹⁾ Das beste in dieser Hinsicht sind die freilich nur andeutenden „Grundlinien der Kirchengeschichte“² von Loofs 1910; auch in

Trotzdem heben sich doch gewisse Grundzüge bereits deutlich heraus. Seit Hundeshagen kennt man die Sonderzüge der calvinistisch-angelsächsischen Entwicklung, die hier vollzogene Ausgleichung des Protestantismus mit den politischen und wirtschaftlichen Grundlagen des modernen Lebens. Die zunehmende praktische Anschauung von amerikanischen und englischen Verhältnissen, die Ausweitung unseres Blickes über das deutsche Luthertum hinaus wird diese Tatsache und ihre Bedeutung immer klarer machen. Auch fühlt man die Rückwirkungen jenes Lebensstils auf unsere Verhältnisse und begegnet ihnen vielfach mit ähnlichen soziaethischen Theorien und Organisationen, wie sie dort ausgebildet worden sind. Es ist das eine der wichtigsten Tatsachen der modernen Religions- und Sittengeschichte überhaupt. Wie es zu ihr hat kommen können, das ist oben in den Grundzügen dargestellt worden. Welche praktische Wirkung der so gewandelte und dem modernen Leben angepaßte Calvinismus, Baptismus, Methodismus u. a. tatsächlich ausüben, das bedarf freilich eingehender genauer Untersuchungen, die noch ausstehen¹⁾.

Die hiermit vollzogene Ausgleichung ist nun freilich eine einigermaßen äußerliche. Die in den technischen und politischen Lebensgrundlagen schlummernden Ideen sind hier nicht innerlich aufgenommen und überwunden. Erst an einzelnen Punkten tut sich der eigentlich innerliche Gegensatz auf. Um-

Wernles „Einführung in die Theologie“ steckt allerhand; s. auch „Handbuch der Kirchengeschichte“ herausg. von Krüger IV, Die Neuzeit von Stephan 1909; außerdem die Studie von Stephan „Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus 1911“ und die feinen Skizzen von Sell, Die wissenschaftliche Aufgabe einer Geschichte der christlichen Religion, Preuß. Jahrb. 1899; Die allgemeinen Tendenzen und religiösen Triebkräfte in der Kirchengeschichte des 19. Jahrh., Z. f. Theologie und Kirche 1906; Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation 1910.

¹⁾ S. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik 1864; außerdem die obengenannten Schriften; auch v. Schulze-Gävernitz, Britischer Imperialismus und englischer Freihandel 1906 und meine Soziallehren.

gekehrt wird gerade dieser innere Gegensatz in der anderen Hauptentwicklung, dem unter dem Einfluß des deutschen Idealismus stehenden Protestantismus, deutlich gefühlt und zu innerer Auseinandersetzung genötigt. Hierin hat sich das gebildet, was man den Hauptstock der eigentümlich modernen Religiosität nennen kann. Auch diese Entwicklung wird von der Kirchengeschichte nicht gerne in ihrem vollen Ernst ins Auge gefaßt. Es ist dem Philosophen Dilthey vorbehalten geblieben, hier die leitenden Grundgedanken der Forschung zu entwickeln. Es ist zugleich der Punkt, der noch auseinandergesetzt werden muß.¹⁾

Um das zu verdeutlichen, knüpfe ich an die im Anfang gegebene Charakteristik der religiösen Idee Luthers wieder an. Dasjenige, worauf es für ihn wesentlich ankam, war die Sicherung des alten stets erstrebten Zieles, die Heilsgewißheit, die völlige Gewißheit über die Rettung aus der Verdammung der Erbsünde durch die in Christus offenbare und von Christus bewirkte Gnade. Das war sein Hauptinteresse, aber dieses Hauptinteresse war kein neues, sonder nur die kräftig vereinfachende und leidenschaftlich plastische Herausarbeitung des alten. Was er neu brachte, war ein neues Mittel zur Erreichung dieses Zieles, ein Mittel, das von den Unsicherheiten menschlicher mitwirkender Verdienste, fremder unverstandener Autoritäten und bloß dinglicher, sakramentaler Einflößungen frei war, das den ganzen inneren Menschen absolut sicher und fest bis ins Zentrum hinein ergriff und ihn in innerlichste Berührung mit dem göttlich-geistigen Wirken selber bringen sollte. Wenn dem Katholiken gerade die äußere Autorität und die Dinglichkeit der Gnade das Heil zu verbürgen schien, so war für Luthers Gefühl jene Autorität unsicher und fremd, und diese Dinglichkeit unverständlich und unergreifbar.

¹⁾ S. die oben angeführten Abhandlungen, seine Lessingbiographie in „Dichtung und Erlebnis“, sowie seine Schleiermacherbiographie; außerdem s. meine verschiedenen Untersuchungen zu diesem Thema; auch Arnold Bergers „Luther“.

Er brauchte für das persönliche Leben etwas rein Persönliches. Das Mittel war daher der Glaube, die *sola fides*, die Bejahung eines Gedankens durch völlige Hingabe der Seele an diesen uns in Christo verständlich und klar undgemachten Gedanken Gottes. Die Heilsgewißheit mußte auf einem Wunder beruhen, um sicher zu sein; aber dieses Wunder mußte ein im innersten Zentrum der Person sich ereignendes und in seiner gedanklichen Bedeutung durchsichtiges sein, wenn es ein völlige Sicherheit gewährendes Wunder sein sollte. Die ganze Religion ist aus der Sphäre der dinglichen sakramentalen Gnadeneinflößung und der priesterlich-kirchlichen Autorität in die psychologisch durchsichtige Sphäre der Bejahung eines Gedankens von Gott und Gottes Gnade gezogen, und alle ethisch-religiösen Wirkungen ergeben sich psychologisch klar und durchsichtig aus diesem bejahten Zentralgedanken. Das sinnlich-sakramentale Wunder ist beseitigt, und an seine Stelle tritt das Wunder des Gedankens, daß der Mensch in seiner Sünde und Schwachheit einen solchen Gedanken fassen und vertrauensvoll bejahen könne. Damit fällt das Priestertum und die Hierarchie, das Sakrament der Einflößung religiös-ethischer Kräfte wie einer sinnlichen Substanz, die außerweltliche Askese mit ihren besonderen Verdiensten.

Alles das hat Luther nur getan, um der Gnade völlig sicher zu werden, die ihm auf dem Wege der Verdienste und des Mönchtums, der Sakramente und der Priesterautorität immer fremder und äußerlicher, immer menschlicher und bedingter und damit immer unsicherer zu werden drohte. Das Ziel war das alte, aber der Weg war ein radikal neuer. Mit diesem Gedankengefüge ist es nun aber gegangen, wie es oft zu gehen pflegt: der neue Weg zum alten Ziel wird wichtiger als dieses Ziel selbst; aus dem, was ein neues Mittel war, entwickelt sich selbst ein neues Ziel und ein neuer Gehalt. In dem Maße, als der konfessionelle Hader den Druck des Dogmatismus unerträglich und damit das Dogma überhaupt verdächtig machte, rückte der Schwer-

punkt von dem mit allen trinitarisch-christologischen Hauptdogmen eng verbundenen Heils- und Rechtfertigungsdogma auf die persönliche subjektive Überzeugung, auf das stimmungs- und gefühlsmäßige Erleben von Sündenangst und Seelenfrieden. Damit aber wurde der Blick frei für die rein subjektiv innerliche Begründung der Glaubensgedanken und damit weiter für ihre individuell verschiedene, an kein offizielles Dogma gebundene Gestaltungsmöglichkeit. Die Bibel wurde aus dem infallibeln Glaubensgesetz zu einer flüssig-geistigen Substanz und Kraft, zu einem Zeugnis von geschichtlichen Tatsachen, von denen psychologisch vermittelt die religiösen Kräfte ausströmten; man berief sich auf die lebendige Bibelauffassung, die Luthers religiöser Instinkt neben der gesetzlichen immer geltend gemacht hatte. Man näherte sich wieder den Spiritualisten, die diese Konsequenz von Anfang an gezogen hatten, die sich aber, von allen Seiten abgestoßen und an der mystischen Tradition hängend, in einen gestaltungsunkräftigen Individualismus eingesponnen hatten. Jetzt vollzieht sich jene Verschmelzung des Protestantismus mit den subjektivistisch-individualistischen, dogmatisch nicht autoritativ gebundenen Trägern einer Gefühls- und Überzeugungsreligion, die den ganzen Protestantismus nunmehr als die Religion des Gewissens und der Überzeugung ohne dogmatischen Zwang, mit freier, vom Staat unabhängiger Kirchenbildung und mit einer von allen rationellen Beweisen unabhängigen inneren Gefühlsgewißheit erscheinen läßt. Wenn Lessing Luther, „den großen verkannten Mann“, zum Schutz dieses echten Protestantismus aufruft, so hat er damit in einer für zahllose Nachfolger typischen Weise den Protestantismus mit der alten Sektenlehre vom inneren Licht verschmolzen, wie Dilthey mit Recht sagt, und hat er doch zugleich einen wesentlich protestantischen Gedanken behauptet, wie er selber überzeugt war. Er hat nur den Weg Luthers für wichtiger gehalten als das Ziel.

Ja die Konsequenz der Entwicklung geht noch weiter. Für Luther war das Dasein Gottes, der Sündenfluch und die Hölle selbstverständlich. Was ihm fraglich war, das war nur die Anwendung der Gnade und Rettung auf die eigene Person, die *fiducia specialis*. Für die moderne Welt wurde angesichts des neuen naturwissenschaftlichen Weltbildes und der neuen, anti-anthropomorphen Metaphysik gerade das Dasein Gottes der fragliche Punkt und wurde es umgekehrt selbstverständlich, daß, wenn man nur erst jenes Daseins Gottes gewiß wäre, man überhaupt Sinn und Ziel des Lebens, Rettung und Gnade gewonnen habe. Damit wurde nun aber das allgemeine Prinzip des neuen von Luther entdeckten Weges unendlich viel wichtiger als sein besonderer dogmatischer Zweck. Dieser Weg enthielt in sich selbst schon das eigentliche Ziel, die Vergewisserung vom Göttlichen überhaupt, den Weg aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit und das Übermenschliche überhaupt; den Weg haben hieß das Ziel haben, bei dessen Besitz einem alles Übrige von selbst zufällt. Alles Gewicht fiel nunmehr auf die gefühlsmäßige Glaubensgewißheit, auf den inneren Zug und Drang, auf die innerlich notwendige Erzeugung des Gedankens von Gott überhaupt, auf die Erringung einer reinen persönlichen Überzeugung von seiner wahrhaftigen Existenz, wo dann alles Weitere ihm und seiner verborgenen Weisheit überlassen bleiben mochte, wenn nur diese entscheidende Hauptsache gewonnen war. So wurde der Protestantismus zu der Religion des Gott-Suchens im eigenen Fühlen, Erleben, Denken und Wollen, zu einer Sicherung der allgemeinsten Haupterkenntnis durch Zusammenfassung aller persönlichsten Überzeugungen und zu einem vertrauenden Offenlassen aller weiteren dunklen Probleme, über die die Dogmatik des Altprotestantismus so viel zu sagen gewußt hatte. Auch hier ist es Lessing, der in seinem berühmten Worte von dem Vorzug des Suchens nach der Wahrheit vor dem Besitz der fertigen Wahrheit die moderne Religiosität typisch charakterisiert und der damit aus dem

Gewebe des Protestantismus denjenigen Faden hervorzieht, an dem die moderne Welt bis heute eifrig weiter spinnt. Eigenes persönliches Suchen in selbsterlebter Gewissens- und Zweifelsnot, Ergreifen der in den geschichtlichen Offenbarungen sich bietenden Hand Gottes, um dann doch immer weiter aus eigener persönlicher Verantwortung und Entscheidung die endgültige Überzeugung zu gewinnen, und ruhiges Ertragen all der Rätsel, die auf diesem Wege ungelöst bleiben: das charakterisiert die moderne Religiosität und hängt in seiner festen Überzeugung, daß das nicht schwächliche Skepsis, sondern männlich-mutiger, das Leben zu tragen vermögender Glaube sei, mit Luthers Lehre vom Glauben eng zusammen. Es ist damit die *fides qua creditur*, als in welcher ja Gott jedenfalls im allgemeinen erreicht und persönlich ergriffen wird, der *fides quae creditur* übergeordnet, als welche Unerkennbares erkennen will und den Lebens- und Erkenntnisdrang in allzu enge Fesseln bindet. Überall ist es der Glaubensbegriff, der über den Glaubensinhalt triumphiert hat, und der nur darum nicht Schwächlichkeit und Sentimentalität ist, weil in ihm das Metall des protestantischen Glaubensbegriffes letztlich durchklingt.

Und dazu kommt noch ein Letztes. Der Protestantismus, der diese Veränderungen durchgemacht hat, gewinnt ein neues Verhältnis zur Wissenschaft. Der wichtige und verwickelte historische Vorgang, von dem ich oben gesprochen habe, die innere Verschmelzung der individuellen Überzeugungsreligion mit wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit und Kritik, die Konstituierung des Protestantismus als einer mit der Wissenschaft und Philosophie verbündeten Bildungsreligion, erklärt sich von diesen Entwicklungen aus. Es ist nicht bloß ein Überwältigtwerden der kirchlich schwächeren Religion durch eine fremde Macht, nicht bloß eine Selbstvergessenheit und Selbsttäuschung, wenn der Protestantismus nunmehr sich als ein Prinzip religiöser und wissenschaftlich-philosophischer Wahrhaftigkeit zugleich fühlt. Luther freilich hat von alledem nichts gewußt und nichts

mod
Religiosität

wissen wollen, alle Spekulation von der religiösen Wahrheit ferngehalten und im übrigen im einzelnen seine gesunde Vernunft gebraucht. Aber nachdem der Punkt in der Entwicklung des Protestantismus erreicht war, wo der Weg der persönlichen Überzeugung wichtiger wurde als das Ziel der übernatürlichen Rettung, da konnte die religiöse Überzeugung nicht neutral bleiben gegen die wissenschaftliche, da mußte die erstere den Prüfungscharakter der letzteren und die letztere den heiligen religiösen Pflichtcharakter der ersteren annehmen. Wie der Protestantismus an diesem Punkte seine schroff abgestoßenen Kinder, den täuferischen und mystischen Enthusiasmus wieder an sich zog, so holte er nun auch wieder seinen zweiten alten Feind und anfänglichen Genossen, die humanistische und philologisch-philosophische Theologie, zu sich heran und öffnete ihr die Tore zum Commercium und Connubium. Semler, der Vater und Bahnbrecher eines historisch-kritisch denkenden und empfindenden Protestantismus, konnte es als eine selbstverständliche Wahrheit aussprechen, daß alles, was die neue Theologie erobert habe, schon bei dem großen und bewunderungswürdigen Erasmus sich finde. Die Dogmatik der Aufklärung wurde ununterscheidbar von Sozinianismus und Arminianismus. Kant, Fichte und Hegel konnten der Meinung sein, daß sie nur die Grundidee der Reformation philosophisch formulierten, und ein Goethe konnte beim Reformationsjubiläum mit Luther gegen alles finstere und pfäffische Wesen zu protestieren meinen. Freilich hat diese Meinung heute vielfach zu Konsequenzen geführt, die jeden Zusammenhang der wissenschaftlichen Religion mit dem Christentum aufgelöst haben, aber die Amalgamierung von religiösem und wissenschaftlichem Geist in den religiösen Kreisen der modernen Welt — und nur um diese handelt es sich hier — ist darum doch etwas aus der Entwicklung des Protestantismus hervorgewachsenes. So unsäglich schwere Probleme diese Amalgamierung für die heutige Menschheit heraufgeführt haben mag, so fern eine Lösung

dieser Aufgabe auch vielen erscheinen mag, die die religiöse Zerrissenheit und Mattigkeit der Gegenwart beklagen; so dringend man einer festeren Erfassung des in der religiösen Subjektivität gesuchten objektiven Ruhepunktes bedürfen mag; so bedenklich in vieler Hinsicht diese Vermischung des religiösen und wissenschaftlichen Zuges ist: lediglich in Rücksicht auf den bewirkenden Kausalzusammenhang ist doch der Protestantismus eine wesentliche Ursache in dieser Gestaltung der modernen, so kampf- und schmerzenreichen Religiosität.

Alles in allem wird man sagen dürfen: die auf die Geschichte sich stützende, aber sie nicht dogmatisch verhärtende Überzeugungs- und Gewissensreligion des protestantischen Personalismus ist die der modernen individualistischen Kultur gleichartige und entsprechende Religiosität, ohne im einzelnen mit ihren Schöpfungen einen allzu engen Zusammenhang zu besitzen. Freilich in dem Maße, als diese Gleichartigkeit erkannt und durchgeführt wird, wird er selbst verwandelt und in die schwierigsten Aufgaben verwickelt, deren Lösung heute noch nicht entfernt absehbar ist.

Freilich könnte man einwerfen, eine solche Auffassung der religiösen Lage der modernen Welt sei schon kein Tatsachenurteil mehr. Das sei eine Auffassung im Lichte derjenigen Entwicklungsrichtungen, die man für die stärkeren und für die richtigen hält. Oder man kann sagen, die tatsächliche Lage sei überhaupt gleichgültig; nicht auf Majorität und Abstimmung komme es an; solche Fragen könnten überhaupt nur mit Geltungsurteilen beantwortet werden, die aus der Gegenwart diejenige Kraft herausgreifen, die sie als die tiefste und innerlichst begründete ansehen, und die sie dem handelnden Willen zur Gestaltung der Lage von diesem Mittelpunkt aus übergeben. Das kann sein. Aber dann gehört es nicht mehr in den Rahmen dieser Untersuchung.

Ihr kam es nur auf die Darlegung des Kausalzusammenhanges zwischen Protestantismus und moderner Welt an,

soweit ein solcher überhaupt besteht. Sie wollte kein Werturteil begründen weder über die moderne Kultur noch über den Protestantismus. Es handelte sich nur um die tatsächliche Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Kultur, ihre religiösen Elemente einbegriffen; nicht um seine normative für deren heutige Existenz, Behauptung oder Fortbildung. Ich möchte ein solches Urteil auch nicht jetzt am Schlusse nachholen. Das wäre eine sehr weit ausgreifende Sache und gehörte nicht vor diese Versammlung. Nur das möchte ich hervorheben, was sich in dieser Hinsicht mir allerdings unmittelbar aus unserer Untersuchung zu ergeben scheint. Die moderne Kultur ist jedenfalls durch eine ungeheure Ausbreitung und Intensität des Freiheits- und Persönlichkeitsgedankens charakterisiert, und wir erblicken darin ihren besten Gehalt. Dieser Gedanke ist von allen Lebensgebieten her unter der besonderen Konstellation der Umstände spontan entwickelt worden und hat vom Protestantismus nur ein überaus mächtiges, übrigens für sich selbst unabhängiges religiös-metaphysisches Fundament erhalten. Es ist die Frage, ob jene Konstellation der Umstände und damit der von ihnen gegebene fruchtbare Boden des Freiheitsgedankens dauernd sich behaupten wird. Das ist schwerlich der Fall. Unsere wirtschaftliche Entwicklung steuert eher einer neuen Hörigkeit zu, und unsere großen Militär- und Verwaltungsstaaten sind trotz aller Parlamente dem Geist der Freiheit nicht lediglich günstig. Ob unsere dem Spezialistentum verfallende Wissenschaft, unsere von einer fieberhaften Durchprobung aller Standpunkte erschöpfte Philosophie und unsere die Überempfindlichkeit züchtende Kunst dem günstiger sind, darf man billig bezweifeln. Es bleibt in kommenden Zeiten des Druckes und des Rückganges der Freiheit vor allem dasjenige, was dem ganzen Bau von sich aus einen guten Teil seiner Kraft gegeben hat, die religiöse Metaphysik der Freiheit und der persönlichen Glaubensüberzeugung, die die Freiheit aufbaut auf das,

was keine allzu menschliche Menschlichkeit verderben kann, auf den Glauben an Gott als die Kraft, von der uns Freiheit und Persönlichkeit zukommt: der Protestantismus. Ich darf daher — wenigstens nach meiner persönlichen Auffassung der Lage — mit dem Ergebnis schließen: Bewahren wir uns das religiös-metaphysische Prinzip der Freiheit, sonst möchte es um Freiheit und Persönlichkeit in dem Augenblick geschehen sein, wo wir uns ihrer und des Fortschritts zu ihr am lautesten rühmen.

