



Staats- und  
Universitätsbibliothek  
Bremen

# **Staats- und Universitätsbibliothek Bremen**

**DFG Projekt Die Grenzboten**

## **Die Grenzboten**

**Berlin u.a., 1841 - 1922**

Jacoby, H.: Die Reformation und die Mystik.

**urn:nbn:de:gbv:46:1-908**

## Die Reformation und die Kunst.

Das Verständniß der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums ist an die richtige Auffassung der Beziehungen geknüpft, in welchen die allgemeinen formalen Faktoren desselben, der religiöse, der moralische und der soziale Faktor, im Verlauf der Zeiten, sowie in den einzelnen in sich abgeschlossenen Perioden gestanden haben und stehen. Denn wie zweifellos es auch ist, daß ihrer wesentlichen Anlage nach diese drei Faktoren zusammengehören und keiner ohne den andern sich ausbilden und erhalten kann, so ist es doch eine ebenso unbestreitbare Thatsache, daß dieselben eine relative Selbständigkeit gegen einander behaupten, in dem Grade, daß sie sogar in eine Spannung des gegenseitigen Verhältnisses treten können. Bald sehen wir das religiöse Element sich so einseitig entfalten, daß die Pflege des Moralischen dahinter zurückbleibt, bald wiederum dieses mit einer solchen Ausschließlichkeit sich zur Geltung bringen, daß jenes dabei verkümmert; bald sehen wir das religiös-sittliche Leben des Individuums so voll und ganz in die Bewegungen und Ordnungen der Gemeinschaft aufgehen, daß es seine Selbständigkeit einbüßt und auf die Ausgestaltung des eignen Werthes Verzicht leisten muß; bald endlich sehen wir dasselbe so durchdrungen und erfüllt vom Bewußtsein seiner Bedeutung, daß es geneigt ist, der Gemeinschaft den Rücken zu kehren und seinem eignen Wege zu folgen.

Wie wenig nun auch diese allgemeinen formalen Gesichtspunkte ausreichen, um den großen geschichtlichen Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus zu begreifen, wie sehr es dazu auch der Ergänzung durch bestimmte materiale Kategorieen bedarf, so fällt doch auch schon von jenen aus ein eigenthümliches Licht auf denselben.

Daß der soziale Faktor, die Kirche, eine hervorragendere Stellung im Katholizismus einnimmt, daß dagegen im Protestantismus der Subjektivität ein größerer Spielraum eingeräumt ist, darf als allgemein zugestanden gelten. Diese Thatsache ist aber bedeutungsvoll für die Gestalt, welche hier und dort das religiös-sittliche Leben empfängt, für die Färbung, die es hier und dort annimmt. Denn es liegt auf der Hand, daß die Steigerung der Ansprüche der Kirche, die Hintansetzung des individuellen gegenüber dem sozialen Faktor, eine mehr oder weniger gesetzliche Prägung des religiös-sittlichen Elements zur Folge haben muß. Kann doch eine Gemeinschaft als solche nur in feststehenden, sichtbaren, äußeren Vollziehungen ihr inneres Sein auswirken. Und wie sehr sie es auch wünschen mag, daß ihre Angehörigen diese Handlungen geistig be-

gleiten und erfüllen mögen, wie sie ja ursprünglich aus dem Geiste geboren wurden, sie hat darüber keine Macht und ist daher geneigt, sich auf die Minimalforderung zurückzuziehen, daß sie wenigstens nach ihrer sichtbaren Gestalt zur Ausführung gelangen. Freilich wird sie dabei der Gefahr nicht entgehen, daß ihre Angehörigen in der Verwirklichung dieser äußeren Leistungen ihr Genüge finden. Dagegen werden wir auf der andern Seite willig zugeben müssen, daß die Anheimgabe des religiös-sittlichen Elements in die Hände der subjektiven Freiheit auf dem Gebiete des Protestantismus zwar oft zu innerlicher Vertiefung, nicht selten aber auch zu leichtfertiger Verflachung, vor allem aber häufig zur Zerfahrenheit und Störung des Gemeinschaftslebens ausgeschlagen ist.

Schwieriger ist die Frage zu entscheiden, ob wir einen Gegensatz zwischen den beiden Konfessionen auch darin finden dürfen, daß etwa hier, im Katholizismus, der religiöse den moralischen Faktor, dort, innerhalb des Protestantismus, der moralische den religiösen Faktor überwogen habe. Es könnte so scheinen, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie der Katholizismus bewundernswürdige Leistungen auf religiösem Gebiete hervorgebracht hat, in ausgezeichneten Werken künstlerischen Schaffens, in Erzeugung fein organisirter Rechtsordnungen, in der Komposition eines reichen, die Phantasie ansprechenden Kultus, in der Veranstaltung von mancherlei Uebungen der Frömmigkeit; wie er dagegen durch die Werthschätzung des Cölibats und des Klosterlebens das Gebiet der Sittlichkeit, wie es sich im häuslichen und bürgerlichen Daseinskreise entfaltet, herabgedrückt hat; eine Herabsetzung, die auch durch die Erhebung der Ehe zum Sakrament nicht ausgeglichen wird. Blicken wir auf den Protestantismus, so sehen wir ihn fast in beschämender Weise zurückstehen an Produktionen unmittelbar religiöser Natur, aber eine gesteigerte Kraft auf die Pflege des sittlichen Lebens in Haus und Staat verwenden, um diese Gebiete religiös zu durchdringen und zu verklären. Wir stehen keinen Augenblick an, zu behaupten, daß in dieser Thätigkeit, zumal in der Gestaltung christlichen Familienlebens, der Protestantismus eine Innigkeit, Wärme und Tiefe sittlicher Beziehungen hervorgebracht hat, wie sie der Katholizismus aus sich heraus zu erzeugen nicht vermag.

Dennoch werden wir einige Beschränkungen hinzufügen müssen; denn es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Katholizismus im höheren Maße als der Protestantismus, wenigstens in höherem Maße als der lutherische Protestantismus, eine sittliche Pädagogie über Volksmassen auszuüben im Stande ist, wenn er auch freilich dabei dem Evangelium eine gesetzliche Fassung zu geben genöthigt wird; während der Protestantismus in seinem Absehen auf die einzelne Persönlichkeit Verzicht leisten muß, auf die Massen als solche bestim-

mend einzuwirken, wie er denn auch da, wo er es, seinem innersten Wesen widersprechend, versucht hat, in der reformirten Kirche, der Gefahr nicht entgangen ist, gesetzliche Wege zu betreten und mit dem Verfahren des Katholizismus sich zu begegnen. Auf der andern Seite werden wir es aussprechen müssen, daß da, wo die Bestrebungen des Protestantismus zur Realität gelangen, wo seine Prinzipien in der Subjektivität Fleisch und Blut annehmen, eine sittliche Befreiung und Reinigung der Persönlichkeit erzielt wird, der gegenüber das durch den Katholizismus hervorgebrachte sittliche Leben als einer niederen Ordnung angehörig erscheinen muß.

Bergegenwärtigen wir uns nun die materialen Faktoren, die den Gegensatz beider Konfessionen bedingen, so werden wir die Ergebnisse bestätigt finden, die wir bis jetzt gewonnen haben. Wenige Züge werden genügen, dem Bilde die noch fehlende Bestimmtheit zu geben. Hier heilige Schrift, dort Tradition; hier Rechtfertigung durch den Glauben, dort Rechtfertigung durch eignes Verdienst, das sind die Losungen, durch welche wir uns seit langer Zeit den Dissensus beider Konfessionen verständlich zu machen suchen; und so sehr wir davon überzeugt sind, daß diese krasse Formulirung nicht genau den dogmatischen Lehrbestimmungen entspricht, so tragen wir doch kein Bedenken, an ihnen festzuhalten, weil sie die maßgebenden Tendenzen im wesentlichen treu abspiegeln.

Es ist richtig, auch der Katholizismus leugnet nicht die Autorität der heiligen Schrift, aber dieselbe ist ihm einer Ergänzung und Auslegung bedürftig, welche sie von der durch das unfehlbare Lehramt sich vermittelnden Tradition zu erwarten hat. Es ist der soziale Faktor, die Kirche, welche sich gebieterisch zwischen die heilige Schrift und die einzelne Persönlichkeit stellt. Es ist richtig, auch der Protestantismus verwirft nicht die Tradition, aber sie ist ihm keine selbständige Quelle der Wahrheit, sondern eine nicht selten getrübe Entwicklung der biblischen Heilslehre, die wohl auf Pietät Anspruch erheben darf, aber ebenso sehr auch der Kritik unterworfen ist. Es ist ferner richtig, der Katholizismus legt die Rechtfertigung des Menschen in die Hand der göttlichen Gnade, aber diese Rechtfertigung ist nicht als ein in sich abgeschlossener Akt, als Gerechtersprechung gedacht, sondern als ein hier auf Erden nie sich vollendender Prozeß der Gerechtmachung, dessen Anfang auf die ausschließlich wirksame Gnade zurückgeführt wird, dessen Fortgang und Steigerung aber der Mensch selbst durch sittliche Leistungen zu verdienen vermag. Ja auch schon der eben erst durch die göttliche Gnade erregte Wille ist in der Lage, für die Erlangung der rechtfertigenden, d. h. gerecht machenden Wirkungen, sich zu stimmen und zu bereiten. Die Gerechtersprechung aber, also der Akt, den der Protestantismus als Rechtfertigung bezeichnet, legt sich im Katholizismus für die Getauften — denn die Taufe vermittelt nur Vergebung aller bis zur Zeit

der Taufe begangnen Sünden — in eine Vielheit von Akten auseinander, indem jede nach der Taufe begangene Sünde durch das Sakrament der Buße allein getilgt werden kann; vergegenwärtigen wir uns nun, daß dies Sakrament, in der Reue sich einleitend, in der Beichte fortschreitend, in der genüghenden Leistung des Büßenden zum Abschluß kommt, so zeigt sich von neuem, daß Leistungen des Menschen und zwar hier sichtbare, einzelne Leistungen desselben, zu Bedingungen für den Erwerb der göttlichen Gnade gemacht werden. Zugleich tritt auch hier sehr stark die Bedeutung des sozialen Faktors der Kirche hervor, indem ihr Repräsentant, der Priester, ausschließlich dies Sakrament, wie überhaupt die Sakramente, zu verwalten vermag. Wie anders gestaltet sich die Rechtfertigungs-idee nach protestantischer Lehre! Hier ist die Rechtfertigung ein in sich abgeschlossener Akt der Sündenvergebung, der keiner Ergänzung, nur stetiger Aneignung bedarf; der an keine Leistung des Menschen, sondern allein an den Glauben, an das an sich selbst verzagende, auf Gottes Gnade in Christus allein gerichtete Heilsverlangen der Seele geknüpft ist. Sie ist also ein Vorgang, der in den Tiefen der einzelnen Persönlichkeit sich bewegt, in welcher diese unmittelbar ihrem Gotte gegenübersteht. Und dieser Akt der Rechtfertigung ist zugleich gedacht als der Ausgangspunkt einer sittlichen Erneuerung, die organisch von innen heraus den ganzen Menschen ergreift. Hier ist der menschliche Faktor herabgedrückt, der göttliche Faktor dagegen zur alles durchdringenden und bestimmenden Macht erhoben; nicht in dem Sinne, als ob diese magisch wirkte und jener völlig aufgehoben wäre; aber in der Meinung allerdings, daß der göttlichen Gnade, gegenüber dem menschlichen Faktor, jeglicher Werth abgesprochen wird, der ihn zu Ansprüchen an sie oder zu ergänzender Mitwirkung befähigen könnte. Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir in diesem materialen Gegensatz den formalen zwischen einer höheren und niederen Sittlichkeit sich abspiegeln sehen. Denn es ist klar, daß da, wo jene als Ziel gesetzt ist, das Bewußtsein eigener Ohnmacht sich regen muß; während da, wo der Blick wesentlich auf diese gerichtet ist, für die eigene Leistung Spielraum übrig bleibt.

Treten wir nun, im Hinblick auf die Differenz der ethischen Physiognomien, die wir eben gezeichnet haben, der Frage näher, die uns hier beschäftigen soll, und versuchen wir zuerst von einem allgemeineren Standpunkte aus, uns darüber zu entscheiden, welche von beiden Konfessionen am meisten qualifizirt ist, mystische Elemente in sich aufzunehmen; oder, wenn es sich zeigen sollte, daß die Waagschale sich weder nach der einen noch nach der andern Seite neigt, welche Gestalt hier und welche dort denselben eigen sein wird.

Beantworten wir vor allem die Frage, worin wir das Eigenthümliche einer mystischen Lebensrichtung zu suchen haben, so scheint es, als ob wir an drei

Kennzeichen gewiesen seien. Einmal wird der Mystiker in eine solche Beziehung zu Gott treten, daß er in ihr eine wesentliche Einheit mit diesem sucht, in welcher er selbst bald metaphysisch, bald nur moralisch in Gott aufgeht, sich selbst als endliches und deshalb nichtiges Sein weiß, gegenüber Gott, dem allein wahres Sein zukomme, der alles in allem wirke. Wir werden sodann vermöge der Versenkung in die Innerlichkeit des subjektiven Gemüthslebens den Mystiker mehr oder weniger fremd der äußeren, sichtbaren Erscheinungswelt gegenüberstehen, wir werden endlich das ihn erfüllende Bewußtsein eigner Wichtigkeit in einer Bevorzugung passiver, in einer Geringschätzung aktiver Tugenden sich darstellen sehen.

Fassen wir die letzten beiden Kennzeichen der Mystik ins Auge, so leidet es keinen Zweifel, daß der Katholizismus mannigfache Anhaltspunkte für sie bietet, da er ja die asketische Lebensweise, die klösterliche Abgeschlossenheit pflegt und auszeichnet; dieser Voraussetzung entspricht es denn auch, daß auf katholischem Boden gerade innerhalb der Mönchskreise die Mystik die vollste Entfaltung gefunden hat. Dagegen ist es ebenfalls außer Frage, daß die Werthschätzung eigner Leistung in der Lehre von der Rechtfertigung dem Entstehen einer mystischen Richtung hinderlich entgegentritt. Doch ist dies Hinderniß nicht unüberwindlich. Denn es liegt ja schließlich in der freien Selbstbeurtheilung eines jeden, ob er, der Tendenz des Systems folgend, das Gewicht des menschlichen Faktors stärken, oder, der Tendenz des Systems freilich, aber nicht der Formel der Lehre widersprechend, dasselbe auf ein Minimum reduzieren und so zugleich die Bedeutsamkeit des göttlichen Faktors zu einem Maximum steigern will. Wer nicht gegen ein Zerrbild des Katholizismus streitet, sondern mit der Wirklichkeit desselben sich auseinander setzt, der wird zugestehen müssen, daß eine solche der Werkgerechtigkeit widerstreitende Strömung, wenn auch nicht das kirchliche Leben bestimmend, vielmehr nur im schmalen Bette eines Nebenflusses eingeschlossen, durch alle Perioden des Katholizismus verfolgt werden kann, ohne daß wir berechtigt wären, dieselbe als protestantisch zu bezeichnen. Ein evangelischer Zug mag ihr eigen sein, ein protestantischer nicht.

Zum Protestantismus verhält sich die Mystik offenbar gerade in entgegengesetzter Weise. Sene letzten beiden Kennzeichen der Mystik vermiffen wir hier; der Protestantismus ist nicht weltabgeschlossen, sondern weltaufgeschlossen; es ist nicht das leidende Verhalten, sondern das thatkräftige, wirksam eingreifende, das er weckt und pflegt; dagegen liegt es ganz auf seiner Linie, in der Beziehung zu Gott dem menschlichen Faktor alle Eigenleistung abzusprechen und ihm nur die Fähigkeit zur Aufnahme der göttlichen Selbstmittheilung zuzuerkennen. Hier also begegnet er sich mit der Mystik.

So kommen wir zu dem Ergebniß, welches wir als den Zielpunkt dieser allgemeinen Betrachtungen bezeichnen möchten, daß die Mystik keineswegs als eine mit dem Protestantismus innerlich verbundene Lebenserscheinung zu betrachten ist, daß wir daher auch keineswegs berechtigt sind, wo wir sie auf katholischem Gebiete vorfinden, sie ohne weiteres für den Protestantismus als Vorbereitung desselben in Anspruch zu nehmen. Sie ist eine allgemeine Bewegung des religiösen Geistes, die, keiner Konfession als solcher eigen, nicht einmal dem Christenthum ausschließlich angehört, die vielmehr mit den mannigfaltigsten religiösen Gestaltungen sich verbinden kann. Eine andre Frage ist es, ob wir die Mystik als eine für die Entstehung des Protestantismus gleichgiltige oder als eine dieselbe begünstigende Richtung des religiösen Lebens ansehen dürfen. Die Beantwortung dieser Frage läßt sich nur auf geschichtlichem Wege geben. Dabei gliedert sich unsre Aufgabe von selbst nach zwei Seiten: Einmal werden wir zu untersuchen haben, ob sich in der Mystik des Mittelalters Spuren evangelisch=protestantischer Anschauungen finden, an welche die Reformatoren anknüpfen konnten, und ob sich in dem Ideenkreise der Reformatoren die Gedankengänge der Mystik des Mittelalters aufweisen lassen.\*)

Es gibt wohl keinen Schriftsteller des Mittelalters, der in dem Maße auf die Gestaltung des Ideals christlicher Frömmigkeit bestimmend gewirkt hat wie Bernhard v. Clairvaux. Seine hervorragende Persönlichkeit, seine religiöse und sittliche Energie, seine dogmatische Korrektheit ließen ihn als hervorragenden Repräsentanten und Lehrer echt christlicher Gesinnung erscheinen. Und welche Richtung nehmen seine Ideengänge? Man wird ihn nirgends gegen die kirchliche Lehrform anstoßen sehen, er hält sich durchaus innerhalb der Grenzen derselben; aber vermöge des mystischen Zuges seiner Frömmigkeit sehen wir ihn die Gedanken, auf denen das Bewußtsein eignen Werthes Gott gegenüber ruhen kann, durchbrechen und einer Bewegung des Gemüthes Raum geben, in welcher das eigene Ich, sein Wollen, Wirken und Verdienen völlig verschwindet und die göttliche Gnade allein als die alles darbietende, alle sittlichen Mängel deckende Zufluchtsstätte für den sich ihr vertrauenden Menschen angeschaut wird. Es ist dieselbe Stimmung des religiösen Selbstbewußtseins, welche uns in den Worten eines Franziskus von Assisi und eines Antonius von Padua entgegentritt; die Verzichtleistung auf eignen Werth, die Schätzung aller eignen sittlichen Kraft als göttlicher Gabe, das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit. Auch Johann Gerson bewegt sich in verwandten Gedankenkreisen.

†) Vergl. zu dem Nachfolgenden Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung. Bd. I, S. 74—125, dessen durchschlagenden Untersuchungen wir im wesentlichen gefolgt sind.

Wenden wir uns von der romanischen zu der germanischen Mystik, so ist das Bild, welches sich uns zeigt, ein wesentlich anderes. Jene schließt sich enger an die kirchliche Lehre an und ist gebundener, diese folgt eignen Bahnen und ist freier, aber freilich auch nicht so nüchtern und gesund wie jene. Pantheistische Spekulationen hat sie mehr oder weniger in sich zugelassen. Von Meister Eckart, bei dem dies offen zu Tage tritt, sehen wir ab. Allein auch Tauler ist nicht frei davon. Steht er der reformatorischen Lehrweise nahe? Insofern gewiß, als die Werkgerechtigkeit hier keinen Raum findet, als es der Grundgedanke seiner Lehre ist, daß der Mensch von sich selbst ausgehen müsse, damit er ein leeres Gefäß für die alles in ihm wirkende Gnade werde; insofern gewiß, als die äußere, sichtbar erscheinende Kirche für ihn nur einen geringen Werth hat; aber die Losung der Reformation, daß der Mensch auf das Verdienst Christi bauen müsse, wird, wenn sie ihm auch nicht völlig fehlt, doch nur selten von ihm ausgesprochen und nimmt auf keinen Fall eine wesentliche, bedeutungsvolle Stelle in seinem Ideenkreise ein.\*) Die deutsche Theologie, von der Luther soviel gelernt zu haben überzeugt ist, steht wesentlich auf demselben Boden.

Dieser pantheistische Zug verliert sich, vielleicht Ruysbroeck ausgenommen, bei den Mystikern der Niederlande und des Niederrheins, ohne daß sie indessen darum mehr, als es die germanische Mystik gethan hat, der Linie des reformatorischen Bewußtseins sich nähern. Von den Brüdern des gemeinsamen Lebens dürfte dies jetzt fest stehen. Der gründlichste Kenner der hier waltenden Bestrebungen sagt sehr richtig: „Es ist der Standpunkt des Johannes-Evangeliums, auf dem sie stehen; aber — und dies ist die Schranke und das Stückwerk ihres Lehrbegriffs — sie nehmen diesen Standpunkt des Johannes ein, ohne sich zuvor mit Paulus auseinandergesetzt zu haben.“\*\*)

Dieser Werthbestimmung unterliegt auch die Theologie des Johann v. Goch, nur ist in ihm das mystische Element gedämpfter, das praktische überwiegend. So erklärt es sich, daß er das spezifische Priesterthum hoch, das Mönchthum dagegen gering schätzt. Es mag dies wohl damit zusammenhängen, daß das Klosterleben damals — im 15. Jahrhundert — sehr darniederlag und die sich ihm widmenden in schlechtem moralischen Rufe standen. So zitiert Goch ein Sprichwort: Was ein Mönch zu thun wagt, würde der Teufel sich schämen zu denken. Daher sieht er denn auch im Stande der Religiösen nicht sowohl den Weg der Vollkommenheit, sondern vielmehr ein Erziehungsinstitut für die

\*) Vgl. C. Schmidt, Johannes Tauler von Straßburg. Hamburg, F. Perthes, 1841.

\*\*) Vgl. R. Hirsche, unter „Brüder des gemeinsamen Lebens“ in der Herzoglichen Real-Encyclopädie für protest. Theologie Bd. 2, S. 759.

Unvollkommenen, Schwachen, Unbeständigen, die eines äußeren Antriebes, einer Nöthigung zum Guten bedürfen, und beruft sich auf das Wort des Hieronymus: „Lebe so im Kloster, daß du verdienst, ein Aleriker zu sein.“ Viel mehr als für das Mönchsleben hegt er Sympathie für das Zusammenleben eines Bischofs mit seinen Priestern. Mit dieser Polemik steht nun allerdings in sonderbarem Widerspruch, daß Goch 1451 das Priorat der Augustiner-Kanonissen in Mecheln gründete und als Leiter derselben 1475 starb. Wie er diesen Widerspruch in sich ausgeglichen hat, ist uns unbekannt geblieben. Wagen wir aber nach den eben erörterten Beziehungen kaum, ihn in die Reihe derer zu zählen, welche der Reformation die Wege geebnet haben, so ist doch seine Wirksamkeit insofern hier in Betracht zu ziehen, als er für die Autorität der heiligen Schrift gegenüber der Tradition ein kräftiges Wort gesprochen hat. Er erklärt ausdrücklich: „Die kanonische Schrift allein besitzt eine unzweifelhafte und unverbrüchliche Autorität. Die Schriften der alten Väter haben nur soviel Autorität, als sie mit der biblischen Wahrheit übereinstimmend sind. Die Schriften der neueren Lehrer aber, zumal die Schriften der Bettelorden — dienen mehr dem Nichtigen als der Wahrheit.“ In dieser Auffassung, auch in der Gegenüberstellung der älteren und der späteren Ueberlieferung, bewegt sich Goch auf reformatorischem Boden.\*)

Nur eine Persönlichkeit gehört diesem Kreise an, welche dem Gedankengange der Reformation innerlicher nahe gekommen ist, Johann Wessel. Luther nennt ihn einen seltenen und hohen Geist, der sich als einen wahren Gottesgelehrten erwiesen habe, und erklärt: „Wenn ich den Wessel zuvor gelesen, so ließen meine Widersacher sich dünken, Luther hätte Alles von Wessel genommen; also stimmt unser Geist zusammen, es wächst mir daher eine besondere Freude und Stärke.“ Wir würden allerdings irren, wenn wir bei Wessel die evangelische Rechtfertigungslehre voraussetzten; diese findet sich bei ihm nicht, er ist hier innerhalb der Grenzen der katholischen Theorie geblieben; es ist ihm die durch den Glauben und die Liebe hervorgebrachte religiös-sittliche Thätigkeit des Menschen ein geistiges Opfer, das zugleich mit dem vollkommenen Opfer Christi ein Moment in der Rechtfertigung bildet; aber dies letztere ist das übergreifende, nicht bloß nach objektiver Betrachtungsweise, sondern auch für sein subjektives Bewußtsein. Wie Bernhard v. Clairvaux setzt er seine Zuversicht wesentlich in die durch Christus verbürgte Gnade. Noch bedeutungsvoller aber erscheint uns Wessels Stellung zur Kirche; wir finden hier in der That die Bahn betreten, welche die Reformatoren eingeschlagen haben. Wessel hat die

\*) Vgl. Ullmann, Die Reformatoren vor der Reformation. Bd. I. Hamburg, F. Perthes, 1841 und H. Schmidt unter „Goch“ in der Herzoglichen Real-Encyclopädie.

mittlerische Thätigkeit des Priesterthums für die Beziehung der Seele zu Gott verneint und die Hierarchie zu einer um der Ordnung willen förderlichen Institution herabgesetzt, deren leitende Gewalt von ihrer Gleichförmigkeit mit dem Evangelium bedingt sei. So erklärt er: „Um Gottes willen glauben wir dem Evangelium und um des Evangeliums willen der Kirche und dem Papste, nicht aber dem Evangelium um der Kirche willen“. Aber auch hier dürfen wir einen wesentlichen Unterschied zwischen den Verneinungen Wessels und der Reformatoren nicht übersehen: ihre Basis ist eine verschiedene. Wessel geht von dem allgemeinen ethischen Gesichtspunkte aus, daß das religiöse und sittliche Leben sich ausschließlich nach seinen eignen innern Gesetzen entwickeln müsse und durch keinen äußeren Mechanismus beeinflusst werden dürfe; die Reformatoren dagegen werden von der bestimmten ethischen Ueberzeugung geleitet, daß der gerechtfertigte und durch die Rechtfertigung seines Heils völlig gewisse Christ innerlich frei der äußeren, sichtbar erscheinenden Kirche gegenüberstehe. Und aus dieser Ueberzeugung heraus ist die That der Reformation entsprungen.

Es bleibt uns noch übrig, den Kreis näher ins Auge zu fassen, aus dem Luther unmittelbar hervorgegangen ist, und die Persönlichkeit, in deren Beziehungen wir einen ersten Ausgangspunkt evangelischen Heilsverständnisses für ihn zu erkennen gewohnt sind; wir meinen den deutschen Augustiner-Orden und Johann v. Staupitz. Wir sind in der erfreulichen Lage, auf diesem schwierigen, weil bis vor kurzem noch wenig erforschten Gebiete jetzt sichere Schritte thun zu können, seitdem Kolde in dem vor wenigen Monaten veröffentlichten Werke „Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz“ (Gotha, F. A. Berthes, 1879) auf Grund umfassendster und sorgfältigster archivalischer Forschungen Bahn gebrochen und den Weg erhellt hat.

In der deutschen Augustiner-Kongregation zeigen sich nirgends Spuren eines evangelischen Christenthums; die Reformations-Bestrebungen, die dort lange Zeit die Gemüther in Spannung halten, beziehen sich nur auf eine strengere Durchführung der Ordensregel, und Andreas Broles, der seit Flacius als Gefinnungsgenosse Luthers gefeiert wurde, war nichts weniger als dies. Seine Kämpfe galten eben nur der strikten Observanz. Die Freunde derselben wurden aber gestützt durch die Gunst des Papstthums. Nur so gelang es ihnen, ihre Interessen erfolgreich zu vertreten. Auch der ganze Orden erfreute sich päpstlicher Huld, wie er selbst wieder dadurch in seiner dem Papstthum ergebenen Richtung gestärkt wurde. Wir finden daher in dem Augustinerorden einen entschiedenen Parteigänger des Kurialismus, der auch insofern seine streng kirchliche Haltung bewahrt, als er darin seinen Ruhm sucht, daß häretische Anschauungen ihm fernbleiben. Nur in einer Hinsicht haben die Augustiner der Reformation vorgearbeitet, in der Pflege der Predigt. Aber auch hier hat nicht

etwa das, was sie gepredigt haben, die Reformation gefördert, sondern nur das, daß sie durch die Predigt, die sie mehr als andere sich angelegen sein ließen, das erkenntnißmäßige Interesse für religiöse Fragen aufrecht erhielten. Der Inhalt ihrer Predigt war keineswegs evangelisch, konnte es nicht sein. Die herrschenden Bestrebungen des Augustinerordens standen aufs feindlichste dem Interesse des Protestantismus entgegen. Mit dem Kampfe gegen den Ablass begann Luther das reformatorische Werk. Noch 1502 und 1504 wurde der Erfurter Augustinerkonvent mit reichen Ablassbriefen beschenkt, derselbe Konvent, in dem Luther wenige Monate später Ruhe für seine Seele suchen sollte. Hieran muß man sich erinnern — so schließt Kolbe den ersten Theil seines Werks —, um ganz und voll die sittliche Größe von Luthers That zu begreifen; um zu verstehen, was es sagen wollte, daß es gerade ein Augustiner war, der gegen den Ablass auftrat, der den Abfall vom Papstthum auf seine Fahne schrieb.

Auch im zweiten Theile der Kolbeschen Schrift, welche die Persönlichkeit und die Theologie Johannis v. Staupitz zu ihrem Gegenstande hat, thun wir neue Blicke; das Verhältniß des Mannes zu Luther und sein Einfluß erscheint in einem wesentlich anderen Lichte, als wir sie bisher zu sehen pflegten. Beides bezeichnet Kolbe mit den Worten: „Nicht ein theologisches System, sondern einzelne hingeworfene Bemerkungen, wie sie ihm sein einfach praktisch-christlicher Sinn im Beichtstuhl eingab, waren es, womit er Luther aufrichtete.“ Nicht ein theologisches System; als Staupitz Luther kennen lernte, hatte er schwerlich ein solches, wenigstens wohl kaum das, als dessen Vertreter wir ihn später kennen lernen. Als ihm einmal Luther im Erfurter Kloster — es fällt diese Unterredung also in die Jahre 1505 bis 1508 — seine Ideen über die Prädestination vortrug, wies ihn Staupitz mit den Worten zurecht: „Warum plagest du dich also mit diesen Spekulationen und hohen Gedanken? Schau an die Wunden Christi und sein Blut, das er für dich vergossen hat; daraus wird die Borsehung hervorscheinen. Deshalb soll man den Sohn Gottes hören, der Mensch worden und darum erschienen ist, daß er die Werke des Teufels zerstöre und dich der Borsehung gewiß mache. Und darum saget er auch zu dir: du bist mein Schäfflein, denn du hörst meine Stimme, und niemand wird dich aus meiner Hand reißen.“ Und derselbe Staupitz, der damals die Prädestinationslehre ablehnte, trägt sie 1517 in einer besonderen, diesem Thema gewidmeten Schrift (*libellus de executione aeternae praedestinationis*) offen vor, und zwar als Mittelpunkt seiner ganzen theologischen Anschauung. Noch mehr, er hat diese Theorie nicht bloß wissenschaftlich gelehrt, sondern im Advent 1516 mit großem Beifall in Nürnberg gepredigt. Werden wir da nicht der Hypothese Kolbes zustimmen müssen, daß wir diese Wendung in Staupitz' Theologie

auf den Einfluß Luthers zurückzuführen haben, mit dem er in lebhaftem Briefwechsel stand; daß dieser ihn in die Paulinischen und Augustinischen Studien, denen er selbst oblag, mit hineingezogen hatte?

Staupig ist je länger je mehr dem Standpunkte Luthers nahe gekommen, besonders in der Werthschätzung des Glaubens. Der Zug einer mystischen Kontemplation, die, spiritualistisch geartet, äußeres Sein und äußeres Thun gering achtet, ist seinen späteren Schriften eigen. Was ihn von der Sache Luthers fern hielt, war seine Scheu vor dem Sturm, vor der gewaltigen Umwälzung, die von der Wirksamkeit des großen Mannes ausging. Sie widersprach den innersten Neigungen seiner Natur, besonders berührte ihn peinlich der Zusammenbruch des Klosterlebens, das, wie evangelisch er auch über dasselbe dachte, doch durch die zartesten Beziehungen mit seinen Anschauungen verknüpft war. Luthers unmittelbar religiösem Ideentreise widmete er die wärmste und lebhafteste Sympathie, aber die praktische Ausgestaltung desselben im kirchlichen Leben stieß ihn zurück. Er wollte den neuen Geist mit den alten Formen versöhnen; er lehnte es ab, an der Erzeugung neuer Formen für ihn mitzuwirken.

Unsre Frage also: Hat die Mystik die Reformation angebahnt? können wir weder mit einem unbedingten Ja noch mit einem unbedingten Nein beantworten. Die Mystik hat über die Gedankengänge, welchen die mittelalterliche Kirche Raum gewährte, nicht oder doch nur in sehr beschränktem Maße hinausgeführt, aber sie hat den Boden bereitet, in welchen das Samenkorn des Protestantismus eingesenkt werden konnte.\*) Dieser selbst aber ist nur aus dem Heilsbewußtsein der Reformatoren, in erster Linie Luthers, zu begreifen, aus dem Inhalte und der Kraft desselben.

(Schluß folgt.)

Königsberg i. Pr.

H. Jacoby.

## Goethefrevel.

Unterm 5. September berichtete die „Neue Freie Presse“ aus Wien folgendes: „Heute Vormittag wurde in Kosners Buchhandlung das daselbst in Separatausgabe erschienene Gedicht Goethes: ‚Das Tagebuch‘ im Auftrage der Staatsanwaltschaft mit Beschlag belegt. Als man dem konfisizirenden Beamten erklärte,

\*) Vgl. des Verfassers Liturgik d. Ref. Bd. I, S. 140—41. Gotha, 1871.