



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 : (Schluß.)

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

reichlichen Kommandanten in Siebenbürgen, seinem alten Gegner Basta, reiste er mit ziemlichem Gefolge persönlich zu Rudolf. Was er vorausgesehen, erfüllte sich bald. Der ungarische Adel Siebenbürgens hatte sich nicht gegen ihn erhoben, um seine Herrschaft mit der Basta's zu vertauschen; schon im Februar 1601 wählte er Sigmund Bathory, den polnischen Schützling, zum dritten Male zum Fürsten. So arbeiteten Michaels Feinde ihm selbst in die Hände. Es blieb dem Kaiser Rudolf, wenn er das Land nicht verlieren wollte, nichts übrig, als Michael wieder zum Statthalter zu ernennen. Mit Basta gemeinschaftlich sollte er Siebenbürgen wieder erobern. In Kaschau trafen sie sich und söhnten sich äußerlich aus, dann schlugen sie gemeinschaftlich in der Nähe von Klausenburg die siegreiche Schlacht bei Gorozlo. Kompetenzstreitigkeiten zwischen dem Statthalter und dem Heerführer waren aber jetzt unvermeidlich; sie reizten die neid- und haßerfüllte Seele des ehrgeizigen Italieners zum Verbrechen. Wahrscheinlich am 17. August — der Tag steht nicht fest — des Jahres 1601 ließ er Michael durch einen wallonischen Offizier ermorden.

So wurde der Rumänenfürst im 43. Jahre seines Lebens gewaltsam aus seiner Laufbahn gerissen. Die Folgen seiner Unternehmungen sind vereitelt worden und gleichsam in den leeren Raum der Zeiten verschwunden, noch Jahrhunderte lang hat sein Volk das türkische Joch getragen, und mehrere Menschenalter hindurch büßte auch Oesterreich durch eigene Schuld die Herrschaft im Südosten wieder ein; aber die Geschichte hat die Aufgabe, dem heldenhaften Manne gerecht zu werden. Es ist wahr, sein Antlitz trägt noch barbarische Züge, seine Organisationskraft reicht nicht entfernt an seinen Thatendrang hinan, seine Art, den Gegner zu überlisten, ist echt orientalisches; doch es ist kein niedriger und gemeiner Zug in ihm; die Kreise, mit denen ihn sein Schicksal zusammengeführt, überragt er alle.

Breslau.

Markgraf.

Die Reformation und die Mystik.

(Schluß.)

Welche Stellung hat Luther zur Mystik eingenommen? Inwieweit ist sein evangelisches Denken und sein protestantisches Handeln durch dieselbe bedingt gewesen? Das ist die Frage, deren Beantwortung wir uns jetzt noch zuzuwenden haben. Die Frage ist in jüngster Zeit einer eingehenden und sorg-

fältigen Untersuchung unterzogen worden in der Schrift von Hermann Hering: „Die Mystik Luthers im Zusammenhange seiner Theologie und in ihrem Verhältniß zur älteren Mystik“ (Leipzig, Hinrichs, 1879). Der Verfasser zeigt uns zuerst Luthers Zusammenhang mit der romanischen Mystik. Die Urkunden desselben sind die Glossen zum Psalter von 1513 und die Vorlesungen über den Psalter aus den Jahren 1513 bis 1515. Bernhard von Clairvaux, die mystisch gerichteten Scholastiker Hugo von St. Viktor und Bonaventura, vor allem aber die Schriften Augustins sind es, deren Spuren wir in diesen Anfängen der literarischen Thätigkeit Luthers wahrnehmen.*) Und wie wir es nicht anders erwarten können, steht hier Luther ganz auf dem Boden der mittelalterlichen Kirche.

Im Jahre 1515 sehen wir ihn den Boden der deutschen Mystik betreten. Es ist die „Deutsche Theologie“, die er 1516 in Bruchstücken, 1518 vollständig herausgab, und die er als Auszug aus den Predigten Taulers bezeichnete, es sind dann die Schriften Taulers selbst, unter deren Einfluß er sich stellte. Luther hat aufs anerkannteste über diese mystische Theologie geurtheilt. Und wie sehr er in den Ideengang derselben eingedrungen ist, davon hat uns Hering reichliche Belege gegeben. Was Luther zu der germanischen Mystik hinzog, das war ohne Zweifel theils die sie auszeichnende Intensität unmittelbarer Frömmigkeit, theils ihr freier und kühner und doch schlichter und in edelstem Sinne einfältiger, aller spitzfindigen und künstlichen Wege der Scholastik sich entschlagender Gedankenflug. Luther ist ihren Bahnen gefolgt, aber immer nur bis zu einer bestimmten Grenze. Er ist dicht an die Schwelle ihrer pantheistischen Spekulationen herangetreten, aber er hat sie nicht überschritten. Und daß er dies nicht gethan hat, das dankte er — wenigstens ist dies sehr wahrscheinlich — dem Einflusse, den vorher die nüchternere romanische Mystik auf ihn ausgeübt hatte. Was ihn aber zum Reformator gemacht hat, das war weder das Werk dieser noch jener, es war seine eigenste That.

Als erste Aeußerung seines evangelisch=protestantischen Sinnes betrachten wir die deutliche, in dieser Deutlichkeit wohl erste Bezeugung der evangelischen Rechtfertigungslehre aus dem Jahre 1516: „Ein jeder Heilige bleibt fürs eigene Bewußtsein ein Sünder; ein Gerechter ist er, ohne es zu wissen. Er ist in Wirklichkeit ein Sünder, ein Gerechter in Hoffnung, ein Sünder in der That und Wahrheit, ein Gerechter aber durch die Zurechnung des barmherzigen Gottes.“ **)

Wie wenig Einfluß die Mystik auf das reformatorische Wirken Luthers gehabt hat, dafür geben die reformatorischen Hauptschriften den Beweis. Es

*) Köstlin, Theologie Luthers Bd. I S. 92. **) Köstlin, a. a. D. S. 149.

gibt nur eine von diesen darunter, die darauf Anspruch machen kann, eine mystische genannt zu werden. Wir meinen den herrlichen Traktat: „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Gewiß hat Dörner Recht, wenn er erklärt: „In dieser Schrift, die der Geist höheren Friedens durchweht, ist der edle Wein reinsten Mystik enthalten.“*) Und ebenso stimmen wir Ritschl bei, wenn er auf die hohe ethische Bedeutung des Grundgedankens derselben hinweist.**) Aber in wie gedämpften Tönen erklingt hier die Stimme der Mystik! Die charakteristischen Eigenschaften derselben fehlen. Der erste Theil, welcher den Nachweis liefern will, daß „ein Christen-Mensch ist ein freier Herr über alle Dinge“, überschreitet nicht die Gedankenreihe, die wir in den Paulinischen Briefen, besonders im Briefe an die Römer finden. Der Glaube befreit uns von dem Wahne, auf dem Wege des Gesetzes Gerechtigkeit zu suchen, schließt sich vielmehr mit dem göttlichen Worte zusammen, das uns auf Christus als Heilsquelle hinweist, und theilt die Kräfte des göttlichen Wortes der Seele mit. Indem der Glaube ferner diesen von Gott bestimmten Heilsweg als den wahren anerkennt, gibt er Gott die Ehre und wird deshalb auch von ihm geehrt, indem er dem Gläubigen seine Gerechtigkeit mittheilt. Endlich verknüpft der Glaube aufs innigste die Seele mit Christus, so daß diese an seiner königlichen und priesterlichen Hoheit Theil nimmt. Das ist der Inhalt des ersten Theils. Unfehlbar sind das mystische Gedanken, aber es sind nicht die Gedanken der germanischen, sondern die der neutestamentlichen Mystik, die in den Predigten der evangelischen Kirche, mehr oder weniger entwickelt, noch heute bezeugt werden. Der zweite Theil tritt dem dogmatischen ersten ergänzend zur Seite, indem er das ethische Thema vertritt: „Ein Christen-Mensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan.“ Die durch den Glauben mit Gott geeinte Seele bedarf des wirksamen Handelns. Nicht zum Zwecke ihrer Rechtfertigung; ist sie doch durch den Glauben an das göttliche Wort zum Heil gelangt. Darum ist sie aber keineswegs von der Verpflichtung zur Thätigkeit entbunden. Vielmehr ist sie zu derselben durch ein zweifaches Motiv genöthigt. Einmal nämlich befindet sie sich in einer Leiblichkeit, die dem Geiste widerstreitet, und dieser muß daher gegen jene kämpfen, bis sie mit seinem, dem Willen des innern Menschen, gleichartig geworden ist. Selbst gereinigt, will derselbe auch die Leiblichkeit gereinigt wissen, und so arbeitet er an seinem äußeren Menschen, ausschließlich getrieben durch freien Liebesgehorsam gegen den Willen Gottes (divinum beneplacitum), nicht irgendwie in der Absicht, dadurch die göttliche Gnade zu erlangen. Auch wird durch diese Thätigkeit nicht etwa Glaube und Liebe gemehrt, wie sehr sie auch dessen bedürfen; es ist nur

*) Geschichte der protest. Theologie S. 101. **) a. a. D. Bd. III. S. 147—149.

das göttliche Wort, aus dem diese beiden ein Wachsthum ihrer Kraft zu erwarten haben. Der gute Mensch thut gute Werke, aber gute Werke machen nicht den Menschen gut. Das zweite Motiv der Thätigkeit ergibt sich aus der Verpflichtung zum Gemeinschaftsleben. Wir sollen uns derselben nicht entziehen, vielmehr in sie eintreten in dienender, selbstverleugnender Liebe. Wir sollen nicht müßig verharren in der uns voll sättigenden und beseligenden Liebesgemeinschaft mit Gott, sondern von dieser Höhe hinabsteigen zu der Bedürftigkeit unsers Nächsten, um ihr zu helfen. Was wir von Christus empfangen haben, sollen wir dem Nächsten geben, und so ein jeder des andern Christus werden. Von hier aus findet der Traktat schließlich auch den Weg zu reformatorischen Gedanken, indem diese Werke der Liebe zum Maßstabe genommen werden, um den Werth der von der katholischen Kirche empfohlenen Werke zu erkennen, und indem die Frage erörtert wird, wie sich die christliche Freiheit gegenüber den Ceremonieen der römischen Kirche zu bewähren habe.

In neuester Zeit ist dieser Traktat von zwei Forschern auf dem Gebiete der reformatorischen Theologie stark in Anspruch genommen worden. Hering*) findet bei aller Anerkennung der hohen ethischen Bedeutsamkeit der Schrift, daß sie einen mystischen Idealismus verrathe, der sich einmal darin zeige, daß nicht zur Geltung gebracht werde, wie der Christ immer unter dem die Liebe mit einschließenden Gebote Gottes steht und auch sein freies Wirken in dieser Hinsicht nur Gehorsam ist; sodann, insofern sie den Gehorsam gegen die Obrigkeit ausschließlich aus der sich affomodirenden Liebe ableite, die den Schwachen nicht Aergerniß geben will. In wesentlicher Uebereinstimmung mit dieser Auffassung des Traktats befindet sich Lom m a ß s c h in dem soeben erschienenen umfangreichen Werke: „Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus und mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetze“ (Berlin, L. Schleiermacher, 1879), einem Werke, das sich in erster Linie eine kritische Würdigung der Theologie Luthers zur Aufgabe gestellt hat. Dasselbe enthält eine sehr eingehende und scharfsinnige kritische Analyse der lutherischen Schrift, die ebenfalls wesentlich darauf hinauskommt, in ihr den Standpunkt eines einseitigen mystischen Idealismus zu erkennen.

Auf diesen Angriff haben wir folgendes zu erwiedern. Erstens, daß man nicht die deutsche, sondern die viel schärfere und ausgeführtere lateinische Redaction bei der Beurtheilung zu Grunde legen muß. Die deutsche Redaction ist sehr stimmungsvoll, und der Eindruck, den sie hervorbringt, kann allerdings leicht zu den Bedenken veranlassen, die Hering und Lom m a ß s c h ausgesprochen haben. Beide Gelehrten haben freilich ebenso wohl die lateinische wie die deutsche

*) a. a. O. S. 191—193.

Redaktion im Auge gehabt; aber wir möchten glauben, daß sie bei der Lektüre der ersteren schon durch den Eindruck der letzteren etwas präokkupirt waren. Sonst hätte Hering unmöglich den Vorwurf erheben können, daß Luther nicht der Pflicht des Gehorsams gegen Gott, die auch für den von freier Liebe erfüllten Christen bestehe, eingedenk sei. Erklärt doch Luther ausdrücklich: „Diese Werke — soll er — der Christen-Mensch — in freier Liebe, Gott zu gehorchen, thun, auf nichts anders gerichtet als auf den göttlichen Willen, dem er in allem auf das pflichttreueste gehorchen möchte.“*) Erheblicher ist das andre Bedenken Herings, das auch im lateinischen Text eine Basis findet. Und doch scheint es uns nur auf einem Mißverständnisse zu ruhen. Unser Traktat ist Ende Oktober 1520 erschienen, Anfang August desselben Jahres hatte Luther die gewaltige Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation u. s. w.“ veröffentlicht, in welcher er als Anwalt der hohen ethischen Aufgabe der Obrigkeit eingetreten war und offen das große Wort ausgesprochen hatte: „Weltliche Herrschaft ist ein Mitglied worden des christlichen Körpers. Und wiewohl sie ein leibliches Werk hat, doch geistlichen Standes ist; darum ihr Werk soll frei unverhindert gehen in allen Gliedmaßen des ganzen Körpers, strafen und treiben, wo es die Schuld verdienet oder Noth fordert.“ Ist es nun wohl denkbar, daß Luther nach zwei bis drei Monaten dies alles sollte vergessen und einen Standpunkt gewählt haben, der eine Verkennung der ethischen Würde des Staates in sich schloß? Unmöglich! Wir müssen, um Luthers Stellung zu den sittlichen Aufgaben in unsrer Schrift zu verstehen, nur nicht aus den Augen lassen, daß er weit davon entfernt ist, in derselben etwa die Grundprinzipien der evangelischen Ethik darzulegen. Er will eben von nichts anderm reden als von der christlichen Freiheit, und zwar von dieser als dem Eigenthum der individuellen christlichen Persönlichkeit. Hier kommt es ihm daher nur darauf an, zu zeigen, wodurch dieselbe konstituiert werde und wodurch nicht. Steht es nun fest, daß Werke es nicht sind, die sie hervorbringen, so fragt es sich, in welcher Beziehung diese zu jener stehen. Die Antwort lautet: Es ist die dienende, selbstverleugnende Liebe, von der sie bedingt sind. So hat er denn keinen Anlaß, die Werke, welche er hier berücksichtigt, auch nicht die Leistungen an den Staat, unter eine andre als diese Kategorie zu bringen. Er will an diesem Orte gar nicht reflektiren auf die objektiven ethischen Qualitäten der Gemeinschaften, welchen das sittliche Thun gilt; ebensowenig auf die objektiven Bestimmungsgründe, welche daraus für jenes hervorgehen, sondern eben

*) „Haec tamen opera — gratuito amore — faciat in obsequium Dei, nihil aliud intatus quam divinum beneplacitum cui per omnia vellet obsequi.“ Erl. Ausg. Bd. IV, S. 236.

nur auf die stetige ethische Dualität der in Gott freien Persönlichkeit, auf die bei allem Wechsel der Objekte des Handelns bleibende ethische Kausalität des Christen-Menschen.

Auch darauf wird man kein Gewicht legen, daß Luther eine Rückwirkung des sittlichen Handelns auf die Kraft des Glaubens und der Liebe leugnet.*) Hier, wo er diese sittlichen Mächte in ihrem innersten idealen Wesen vergegenwärtigt, hatte er ein Recht dazu. Die sittliche Gewöhnung, die ein stetes sittliches Handeln erzeugt, das Naturwerden des sittlichen Lebens, konnte und mußte ihm da gering erscheinen, wo er Glaube und Liebe nur als die Akte innerster Freiheit darstellen wollte.

Der Traktat „Von der Freiheit eines Christen-Menschen“ ist die einzige reformatorische Schrift, in welcher, wenn auch in schwachen Anklängen, die Stimme der Mystik laut wird; bald sollte sie völlig verstummen. Der Kampf mit den Schwarmgeistern, der ihm die Gefahren zeigte, die einer entfesselten Mystik drohen — wir verweisen auf die ausgezeichnete Darstellung desselben in dem Werke Hering's —, die Nothwendigkeit, ein unmündiges Volk der Pädagogie des Evangeliums zu unterstellen, führte ihn von den Wegen der Mystik weit ab, weiter sogar, als es im Interesse rein evangelischer Bezeugung der christlichen Wahrheit lag. Es zeigt sich dieser Gegensatz zwischen früherer und späterer Lehre besonders in der verschiedenen Art der Begründung der Buße. Luther hatte dieselbe früher von der Liebe zu Gott abgeleitet, eine Frucht der Einwirkung von Staupiß, die er noch in einem Briefe an diesen von 1518 mit dem größten Danke erwähnt.***) Jetzt führt er die Buße auf das Gesetz zurück, das von unsrer Schuld und zugleich von dem Zorne Gottes uns überführe.***)

Bis an die Schwelle der Reformation hat die Mystik Luther geleitet; daß er sie überschritt, war seine eigenste That. Sie hat seinen Blick in die Tiefen des Gemüthslebens, in das geheimnißvolle Gebiet der unmittelbarsten Gemeinschaft mit Gott gelenkt, aber die entscheidende Erfahrung hat er hier als das Ergebnis eigenster Bewegungen des Denkens und Wollens, Strebens und Empfindens erlebt. Und was der Mystik nur ein fremdes Element in einem Ganzen anders gearteter Anschauungen war, ein Gedanke, dem sie nicht Folge gab, das war für Luther der Ausgangspunkt einer neuen Welt von Ideen, welche folgerichtig mit einander zusammenhingen. Die Idee der Rechtfertigung

*) Vgl. Lommahsch a. a. D. S. 209.

**) Vgl. Hering a. a. D. S. 8.

***) Vgl. Hering a. a. D. S. 283 und besonders Lommahsch a. a. D. S. 338 u. ff., wo eingehend und treffend diese Umwandlung und die Bedeutung derselben im Ganzen der Lehre Luthers dargelegt ist.

erzeugte die Idee des allgemeinen Priesterthums, und diese bildete den Grundstein des neuen Baues. Aber die Welt, der er den reformatorischen Gedanken verkündete, war nicht fähig, in seiner Reinheit ihn zu erfassen und auszugestalten. So mußte er sich in Hüllen kleiden, die seinen Glanz trübten; aber vielleicht waren sie unentbehrlich, um ihn überhaupt nur der Welt zu erhalten.

Nur wenige Worte fügen wir noch hinzu, um die Beziehungen der reformatorischen Genossen Luthers zur Mystik zu charakterisiren. Melancthon hat von Anfang an eine ablehnende Stellung gegenüber der Mystik eingenommen; seine reflektirende Verständigung und ethische Mäßigkeit hielten ihn von ihr zurück. Zwischen beiden Seiten bestand Gegensatz, keine Verwandtschaft.*) Noch weniger empfänglich für Einflüsse der Mystik war Calvin; die Schärfe seines Denkens und Willens, die juristische Ader in seinem geistigen Organismus, schloß Anknüpfungspunkte für den beschaulichen Genius der Mystik aus. Der große, auch in seiner Einseitigkeit große Organisator Genes und das idyllische Stillleben der Mystik mußten sich fremd bleiben.**) Zwingli endlich hat wohl in seiner Theologie Elemente, welche an den Geist der Mystik erinnern; wir denken an seine Verneinung der Bedeutung der heiligen Schrift als eines Mittels für die Wirksamkeit des heiligen Geistes; an seine Behauptung, daß derselbe ohne jegliche äußere Vermittelung sich der Innerlichkeit des Subjekts zueigne; aber weder sein Entwicklungsgang, noch sein auf gestalten-des Handeln gerichtetes Naturell hat ein inneres positives Band zwischen ihm und der Mystik geknüpft.

So sehen wir denn, wie nur in sehr beschränktem Maße die Mystik die Reformation bedingt hat. Wir könnten es auch nicht anders erwarten. Die Mystik trägt einen unbestimmten, mehr oder weniger formlosen Charakter, sie ist weiblicher Natur; die Reformation dagegen ruht auf einem festen, klaren Prinzip und ist männliche That. Darum soll das Recht und die Bedeutung der Mystik nicht gekränkt werden; sie hat den herrschenden Gewalten der mittelalterlichen Kirche gegenüber, die im äußeren Gehorsam und Handeln den Heilsweg wiesen, das Recht der religiösen Innerlichkeit als der Quelle wahren ethischen Lebens behauptet. Und diesem Berufe ist sie treu geblieben auch in

*) So das Urtheil Herrlingers in seiner „Theologie Melancthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Zusammenhange mit der Lehrgeschichte und Kulturbewegung der Reformation“ (Gotha, Perthes, 1879), einem verdienstvollen Werke, das zum ersten Male ein Gesamtbild der Lehre Melancthons auch auf nicht theologischem Gebiete zeichnet.

***) Vgl. den Vortrag von Kaltenbusch: „Johann Calvin“ in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Bd. 23. — Dorner a. a. O. S. 376: „War er auch nicht spekulativen und intuitiven Geistes, so war dagegen sein Verstand und sein Urtheil um so eindringender und schärfer, sein Gedächtniß umfassend.“

späteren Zeiten; in der protestantischen Kirche beider Konfessionen wie innerhalb des Katholizismus hat sie im Kampfe mit denselben sich erneuernden Verirrungen in neuer Weise das alte Zeugniß abgelegt; bald im Sinne einer Ergänzung im Frieden mit den bestehenden Institutionen und Traditionen, bald im berechtigten Widerstande gegen diese, bald auf den Abwegen der Schwärmerei.

Königsberg i. Pr.

H. Jacoby.

Mus der guten alten Zeit in England.

Vor uns liegt in deutscher Uebersetzung der erste Band eines neuen Buches von Lecky*), dem englischen Gelehrten, dem wir in seiner „Europäischen Sittengeschichte“ ein kulturhistorisches Werk ersten Ranges verdanken. Auch sein neues Unternehmen, die Geschichte seines Vaterlandes im vorigen Jahrhundert, verdient hohe Anerkennung, und man kann es, wenn man von dem ungerechten Urtheile absieht, welches der Verfasser über Friedrich den Großen fällt, ohne Ueberschätzung den klassischen Arbeitern Rankes und Macaulays an die Seite stellen. Friedrich der Große hat nach Lecky gegen Maria Theresia unritterlich gehandelt. Aber in der Politik verfährt man ritterlich nur, wenn es zugleich zweckmäßig ist, und das war hier nicht der Fall. Der König hat ferner ohne viel Bedenken Verbündete gewechselt und Verträge gebrochen, meint unser Geschichtschreiber, indem er sich auf den Standpunkt des Moralisten stellt. Aber die Geschichte und die, welche sie machen, die providenziellen Menschen, die Heroen, kennen diesen Standpunkt nicht. Die Geschichte ist eine Kette von Rechtsbrüchen im Namen eines neben dem alten Rechte allmählich aus dringenden Interessen der Völker entsprossenen neuen und höheren. Bündnisse und Verträge werden hinfällig trotz des Eingangs, der die meisten auf ewig geschlossen sein läßt; und wenn die Interessen sich verschieben, wechseln die Alliancen. Das wird so bleiben, bis einmal eine Entwicklungsphase eintritt, wo sich die gegenseitigen Interessen ausgeglichen haben und unter Kulturstaaten kein Krieg mehr zu führen sein wird. In Friedrichs Falle war

*) Geschichte Englands im achtzehnten Jahrhundert von William Edward Hartpole Lecky. Uebersetzt von Ferdinand Löwe. Erster Band. Leipzig und Heidelberg, C. F. Wintersche Verlagshandlung, 1879.