Werk

Titel: Ernst Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit

Autor: Kattenbusch, F.

Ort: Tübingen

Jahr: 1907

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1907_0010|log18

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Ernst Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit.[1]

I.

Das grosse Sammelwerk, das Hinneberg herausgibt, führt sich mit einem der christlichen Religion gewidmeten Bande ein, der durch die Namen derer, die die einzelnen Beiträge geliefert haben, jedem Kundigen von vornherein als wertvoll verbürgt ist. Es ist Hinneberg gelungen, lauter (evangelische und katholische) Theologen von anerkannter Bedeutung zu gewinnen. E. TROELTSCH hat den Protestantismus dargestellt. Er hat bei weitem den grössten Raum bewilligt erhalten. Das entspricht gewiss der Wichtigkeit seines Themas. Wir freuen uns, dass dadurch TR. die Gelegenheit geboten gewesen ist, seine Auffassung des Protestantismus in ihrer ganzen Breite darzulegen. Sicher war niemand mehr wie TR. befähigt, in einem Werke, wie dem Hinnebergs, über den Protestantismus zu orientieren. Er besitzt in imponierender Weise den Ueberblick über das ganze weitschichtige Gebiet. Eine Reihe von Sonderarbeiten hatte ihn längst als vorzüglichen Kenner bedeutsamer Einzelbewegungen ausgewiesen. So wird jeder Historiker mit Vertrauen an diese zusammenfassende Arbeit von ihm herantreten, und keiner wird sich enttäuscht finden in der Voraussetzung, dass er eine geistvolle, gedankenreiche, mannigfach originale Behandlung des Stoffes

[1] S. „Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele", herausgeg. von P. Hinneberg, I. die christliche Religion mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion, 1. Geschichte der christlichen Religion, S. 253—458.

erhalte. Ich kann Tr.s Auffassung des Protestantismus in ihren Grundzügen nicht teilen. Aber das hindert mich nicht, seine Leistung mit Dank und mannigfach mit Bewunderung zu begleiten. Wie ich selbst den Protestantismus in der Geschichte verstehe, habe ich in meinem Artikel über ihn in der neuen Auflage der Protestant. Realencyklopädie dargelegt. Dieser Artikel ist vor Tr.s Arbeit erschienen. Ich würde ihn auch nach der letzteren nicht wesentlich anders gestalten, als er lautet. Aber ich empfinde durchaus die Wucht der andersartigen Auffassung, die Tr. zeigt, und denke nicht daran, ihr in kleinlicher Weise Gegengewichte zu schaffen. Seine Auffassung möge zu ihrer vollen Wirkung kommen. Ist sie nicht „die richtige", so wird sie doch dazu gereichen, der weiteren Forschung bedeutsame Anregungen zu geben. Wem es um die Sache zu tun ist, wird gewiss Tr. nicht aus Rechthaberei, gar aus Bangigkeit um den Protestantismus widersprechen. Ich werde nur versuchen, in der hier gebotenen Kürze, zur Anschauung zu bringen, was Tr.s Grundgedanken sind, und anzudeuten, wiefern ich widersprechen muss.

Ich gebe vorerst nur einen formalen Ueberblick über die Abhandlung (so muss die Arbeit ja wohl trotz ihres Umfangs heissen), indem ich einfach die Disposition mitteile. Nach einer kurzen Einleitung handelt Tr. unter A. über „Mittelalterliche und moderne Elemente im Protestantismus" S. 254 bis 269, dann B. über „Reformatoren und Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts" S. 269–315, C. über den „Altprotestantismus (16. und 17. Jahrhundert)" S. 315—372, D. über den „Modernen Protestantismus (18. und 19. Jahrhundert)" S. 372 bis 451. Jeder dieser Teile hat Unterteile, einige in ziemlich grosser Zahl, ich lasse diese hier beiseite. Die Disposition ist nicht in jedem Sinne glücklich. Man begreift ja, wie Tr. dazu gekommen, die Teile A. und B. auseinander zu halten, er will die prinzipiellen Gesichtspunkte seiner Beurteilung des Protestantismus zum voraus verdeutlichen, dann erst die konkreten Formen, in denen der Protestantismus in die Geschichte eingetreten ist, die führenden Männer der Refor-

mation und die Hauptausprägungen der letzteren zur Anschauung bringen. Aber das geht kaum so, wie er es versucht. Am meisten leidet dabei Teil A., auf den Tr. doch in gewisser Weise das Hauptgewicht legt. Man weiss hier nicht recht, wie der Verf. dazu kommt, gerade die „Elemente“ herauszugreifen, die er vorbringt. Die Reformation steht grossenteils unter individuellen Bedingungen. Sie repräsentiert eine Vielheit konkurrierender Bewegungen. Nicht alle haben in bemerkenswerter Weise sich im „Protestantismus“ fortgesetzt. Der Protestantismus ist zuerst die historische Konsolidation der Reformationsbewegungen, aber er hat danach wieder viele neue Einschüsse erfahren, das will Tr. durch Teil C. und D. deutlich machen. Soll nun Teil A. gewissermassen divinatorisch vorwegnehmen, was an den „Reformationsbewegungen“ nicht bloss individuell war, was den Typus des Protestantismus in der Geschichte konstituiert hat? Und hat Tr. Teil B. gegen A. verselbständigt, um die historischen Unterschiede des „Altprotestantismus“ und des „modernen Protestantismus“ um so kräftiger von A. aus beleuchten zu können? Es scheint, dass er es so meint. Er handelt in Teil A., im Kampfe mit mehr als einer Front, zunächst von dem, was den Historiker nötige, die Reformation noch wesentlich als eine „mittelalterliche“ Bewegung zu beurteilen, und dann von dem, was immerhin ein Neues in der Reformation war, auch etwas, was dem „modernen“ Protestantismus „vorgearbeitet habe“, in ihm erst ganz zu seiner Wirkung gekommen sei. Aber von welchen Gesichtspunkten aus kommt Tr. zu dem Rechte, gerade die Momente für typisch zu erklären, die er hervorhebt? Dass er darüber hätte Rechenschaft geben müssen, bemerkt er nicht. Das konkrete Detail werde ich hernach vorführen. Hier vorweg bemerke ich nur, dass ich weder zugestehen kann, Tr. habe in Teil A. etwa das getroffen, wodurch die mächtigste Reformationsbewegung — das ist wohl auch für ihn die durch Luther geleitete — besonders gekennzeichnet wäre, noch dass bei ihm vielleicht die sich zum Teil durchkreuzenden Grundmotive der verschiedenen Reformationen neben einander im Schema so verdeutlicht

würden, dass man die nachfolgende Entwicklung um so besser verstünde. Wollte Tr. in Teil A. dasjenige zusammenstellen, was ihm in irgendwelcher Weise als „mittelalterlich“ am Protestantismus erscheint, so hätte das an sich guten Sinn. Aber er will zeigen, dass der Protestantismus in seinen Grundgedanken wesentlich mittelalterlich sei. Er lässt nur nicht erkennen, nach welchem historischen Massstabe er das für die „Grundgedanken“ des Protestantismus erklärt, was er dafür ausgibt. Was Teil A. bringt, schwebt in der Tat mehr oder weniger in der Luft, ist abstrakt und nach individuellem Eindruck konstruiert. Keiner der Reformatoren ist wirklich haftbar für die hier hervorgehobenen Momente. Am ehesten noch Melanchthon. Und gerade von dem ist in Tr.s Darstellung am wenigsten die Rede. Es ist sehr auffallend, dass Tr. speziell dem Melanchthon in Teil B. keine Sonderdarstellung widmet. Hat er eine Empfindung dafür gehabt, dass er da meistens hätte kopieren müssen, was er in Teil A. ausgeführt? Aber Melanchthon ist doch nur in beschränktem Masse der „Typus“ der Reformation, gar des „Protestantismus“; im gewissen Masse ist er ein Vater des „Altprotestantismus“: sonach kann Tr.s Schema vielleicht als eine Vorwegnahme von Zügen des „orthodoxen“ Kirchentums der Lutheraner gelten.

Sachlich ist es ein Haupteinwand, den ich gegen Tr. geltend mache, dass er sehr unter dogmatischen Vorurteilen stehe, nicht „kirchlich-dogmatischen“, darum doch nicht minder dogmatischen. Er ist durch und durch ein Vertreter dessen, was er zuletzt „modernen Protestantismus“ nennt. Das macht seine Darstellung nicht wertlos. Denn keiner vermag als Historiker wirklich ohne Vorurteile von seiner Weltanschauung her, als Historiker des Protestantismus ohne Vorurteile von seinem Verständnis dessen her, was Religion und Sittlichkeit ist, eine Entwicklung zu deuten. Ich nehme für mich gar nicht in Anspruch, dass ich „vorurteilsloser“ als Tr. sei. Aber es wird sich fragen, wer die feineren Maschen an seinem Netze zur Auffassung hat und wer mehr den Stoff „meistert“.

Tr. kann in diesem Aufsatze natürlich weder ex professo darlegen, was ihm das Wesen der Religion und der Inhalt des Sittengesetzes ist, noch gar seine Gedanken darüber anders rechtfertigen als in der indirekten Weise, dass er sie als besonders geeignet erscheinen lässt, die Geschichte überzeugend zu deuten und zu beurteilen. Man merkt überall, wo seine Sympathie liegt und wo nur der Wille zur historischen Gerechtigkeit. Seine frische, freimütige Art lässt ihn gern in der Schilderung der Ideen, Personen, Sachen zu möglichst drastischen Ausdrücken greifen. Ich kann nur kurz herausstellen, was im wesentlichen Tr.s „Vorurteile" bei seiner Erörterung des Protestantismus sind. Es handelt sich da nach der religiösen Seite um eine Vorstellung von Gott, die nicht pantheistisch sein will, aber auch keine feste Grenze in dieser Richtung erkennen lässt. Tr. denkt Gott letztlich als Person, aber unter Voraussetzungen über seine „Immanenz" im Universum, die ihm den Gedanken Luthers und der andern protestantischen Reformatoren über „Offenbarung" und eine „absolute Wahrheit" unerträglich, zweifellos religiös rückständig erscheinen lassen. In bezug auf das Sittliche ist ihm gewiss, dass die Liebesidee nicht ausreicht, es zu deuten. Diese Idee hat nur ein Recht neben andern. Der Gedanke der „Kultur" erscheint als der selbstverständlich höchste für die Ethik. Und die Kultur kann sich nur sehr partial auf der „Liebe" erbauen. Auch von Gott kann man nicht glauben, dass Liebe sein Wesen sei. Wo Tr. darüber hinausgehende „voluntaristische" Massstäbe in der Geschichtsentwicklung, die er verfolgt, findet, da sieht er Vorboten der „Moderne" und die Regungen eines Geistes, der tiefer in den Grund der Dinge einzudringen weiss, als Luther etc. Das alles besteht begreiflicherweise bei Tr. mit vielen sympathischen Einzelurteilen über die protestantischen Reformatoren, unter denen er doch, wie es scheint, Calvin, der am wenigsten der Liebesidee des Evangeliums nachhängt, vor den andern bewundert. Wenn er die Gesamtbetrachtung der Reformation und des Protestantismus in einen Rahmen stellt, der die „Kultur" als

den zusammenfassenden Begriff seiner wissenschaftlich historischen Massstäbe kennzeichnet, so bedeutet das nicht, dass er die Religion einfach auflöste in einen Kulturfaktor. Die Religion ist ihm deutlich ein mächtiges lebendiges Wesen für sich im Innenleben des Menschen. Aber er kann sich, so weit ich sehe, nicht wohl vorstellen, dass die Religion auch zwingen könnte, moderne Denkkategorien abzulehnen, nämlich mit Aussicht auf Erfolg, auf Sieg wider solche Kategorien. Doch da berühren sich eben meine „Vorurteile“ mit den seinigen. Und ich lasse ihn nun selbst gern zu Wort kommen, damit zur Geltung gelange, was ihm die Geschichte zur Stütze seiner Weltanschauung zu machen scheint.

Es ist, sagt Tr. S. 257, der „grundlegende Satz“ (er sperrt die Worte), „der dieVoraussetzung für jedes historische Verständnis des Protestantismus ist“, dass dieser „in seinen wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen eine Umformung der mittelalterlichen Idee“ war. Was in ihm an „Unmittelalterlichem, Modernem“, von Anfang an „unleugbar“ mitenthalten ist, das „kommt als Modernes erst in Betracht, nachdem die erste und klassische Form des Protestantismus zerbrochen und zerfallen war“.

Was ist denn für Tr. das charakteristische Merkmal des „Mittelalters“? In der Kürze dies, dass es die „Kultur“, so weit es das vermochte, „verkirchlichte“. Das Mittelalter ist die Fortsetzung, bezw. Neubelebung der antiken Kultur in der Barbarenwelt gewesen, in der Weise, dass die christliche Kirche das Erbe des römischen Imperiums übernahm. Im Westen, unter Führung Roms, hat die Kirche in besonderem Masse sich fähig gezeigt, die jungen Völker, die sie aufnahm, zu disziplinieren und mit ihren christlich-antiken Ideen zu erfüllen, Ideen, denen diese kraftvollen Völker zum Teil eine Tragweite, besonders im Gemütsleben gaben, die die Kirche nicht eigentlich beabsichtigt hatte und die den Keim zu allerhand eigenartigen Evolutionen, zuletzt denjenigen der Reformationszeit, enthielt. Die christliche „Kirche“ wurzelt in der Um-

prägung des Evangeliums Jesu, die sich im Geiste des Paulus vollzogen hatte. Für Paulus nämlich „hatte sich die christliche Idee dargestellt in der Gestalt einer übernatürlichen Erlösung der verlorenen erbsündigen Menschheit durch die Menschwerdung eines himmlischen Wesens und durch die Bildung einer sakramentalen Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft der erlösten Gemeinde mit ihrem verklärten himmlischen Haupte". Das ergab noch nicht unmittelbar die „Kirche", aber diese ist doch nichts anderes als die dogmatisch-rituale, vor allem „priesterliche" Ausgestaltung der durch Paulus begründeten Selbstbeurteilung der Christenheit. Es erzeugte sich, nachdem erst der dem Paulus noch für selbstverständlich geltende urchristliche Enthusiasmus und Individualismus abgeflaut war, ein festes System der „kirchlichen Wahrheit", welches die Priester zu hüten hatten und dessen Herzstück, die Doppelidee von der natürlichen „Verlorenheit" weil „Erbsündigkeit" einerseits, der übernatürlichen wunderbaren „Erlösung" andererseits, dem sakramentalen Tun der Priester die Grundlage gewährte. Die kirchliche Wahrheit war „die Wahrheit". Die Kirche vertrat eine „absolute Offenbarung", die alle nicht durch sie dargebotenen oder doch bestätigten Gedanken einfach ins Unrecht setzte. Kraft der Offenbarung vertrat die Kirche einen unbedingten „Supranaturalismus" und „Dualismus". Hie Welt, Sinne, Sünde, Hölle, dort Kirche, übersinnliche Gnade, übernatürliche Reinigung, Himmel, alles letztlich gebunden an das Wunderwesen Christus, sein Erlösungswirken vor Zeiten einmal in einem geheimnisvollen Leiden, jetzt in der geheimnisvollen „Anstalt", die seine Sakramente besitzt und auch einen durch ihn zur Herrschaft über die Menschen und zur Durchsetzung der lex divina berufenen Klerus. Die „Welt", die gewordenen Formen der sozialen, politischen etc. Zustände, zumal auch die äusseren Formen der Weltanschauung, die Methoden der Wissenschaft, behielten schliesslich doch eine grosse Domäne. Die Kirche adoptierte die Theorie von einer lex naturalis, einem lumen naturale und sanktionierte kraft ihrer neben und „unter" ihrer unmittelbaren Sphäre

alles Wesentliche der alten Römerkultur (die ja die Griechenkultur in sich aufgenommen hatte). Die Offenbarung enthüllte sich als eine Rechtfertigung der „natürlichen“ Erkenntnisse, die sie nur eben „hinter sich liess“ und durch die Kundgebung der göttlichen Geheimnisse ergänzte. Ueberall sah man im „Mittelalter“ beides, die Kirche und die alte Kultur. In der Kombination beider Grössen, wobei die Kirche das geehrte, die alte Kultur vielfach das tatsächlich überwiegende Teil war, besteht der Grundcharakter der Zeit, für die wir nun einmal den (wie Tr. sagt) „sinnlosen Namen“ Mittelalter haben.

Dass die Reformation dem Mittelalter nicht entwächst, will Tr. negativ und positiv zeigen. Negativ durch den Nachweis, dass die Reformation nicht etwa eine wirkliche Erneuerung des Urchristentums war. Die Reformation glaubte ja bis zu Jesus selbst zurückzukehren, sie merkte nicht, dass sie im paulinisierten Jesus stecken blieb. Nicht einmal den „echten“ Paulinismus erneuerte sie, vielmehr nur den durch Augustins Geist hindurchgegangenen. „Die stark eschatologischen Züge des Paulinismus, der lebhafte mystische Enthusiasmus, die Zurückhaltung gegen Welt und Kultur, der Glaube an eine Ausscheidung des Gläubigen aus der Welt und ihre Verbindung mit dem himmlischen Haupt zur Gemeinde der Vollkommenen, sie fehlen (der Reformation) vollkommen“, S. 258. Ich glaube Tr.s Meinung zu treffen, wenn ich etwa sage, der echte Paulinismus sei im Vergleich mit dem, was bei Luther als Rahmen für alles bestehen blieb, Schwärmerei und Möncherei, ein Sektentum, dem gegenüber Luther am „Kirchentum“ festhielt. Und was die Reformation aus Paulus entnahm, das war zudem nur eine neue Antwort auf „katholische“ Probleme, Probleme, die seit Augustin lebendig gewesen waren, aber nur aus dem Geiste des „katholisch-kirchlichen Christentums“ entstehen konnten. Mit den „evangelischen“ Lösungen, die man auf Augustin selbst und auf den durch seine Augen geschauten Paulus zurückführte, verliess man dann natürlich auch die Kontinuität des „Mittelalters“ nicht.

In vier positiven Ideen der Reformation sieht Tr. diejenigen Kräfte, die den „klassischen“ Protestantismus hervorgebracht haben, eine fünfte ist es, die dem „modernen“ Protestantismus taliter qualiter vorgearbeitet hat. Jene vier „leitenden Ideen“ erwachsen „unmittelbar aus der Fortsetzung und dem Trieb der mittelalterlichen Idee heraus“.

Es handelt sich 1. um den reformatorischen Gnaden- und Glaubensbegriff. Hier bleibt alles im katholischen Schema, nur der „Inhalt“ wird anders. Für die katholische Lehre ist die gratia eine göttliche medicina, die dem Menschen eingegossen wird, nämlich durch die Sakramente. Diese „Eingiessung“ fällt für die Reformatoren weg, es handelt sich für sie einfach um den Gedanken des favor dei. Der Glaube, der diesen erfasst, ist „auch nur eine Fortsetzung eines mittelalterlichen Grundbegriffs“. Es entsprach der Verfeinerung des Gefühlslebens, die das Mittelalter in langer Arbeit, zuletzt in der Mystik erreichte, dazu der Anleitung zum „Willensaufschwung der Seele“ und zur Erfassung des „irrational-persönlichen Elements in der Religion“, wie der Nominalismus sie geboten, dass die Reformation jetzt den letzten Schritt tat und das ganze Gewicht auf den persönlichen freien Glauben an die Gnade fallen liess. Schon das Mittelalter war voll von religiösen Verinnerlichungsversuchen und von Anläufen zur Emanzipation von dem „blossen theokratischen und sakramentalen Apparate“. Die reformatorische Bewertung des Glaubens ist nur der „Höhepunkt“ in dieser Entwicklung. Sie vereinfacht den Prozess der Aneignung der Gnade zur innern Zusammenraffung der Seele in entschlossenem schlichtem „Vertrauen“ auf Gott. Indem die Reformation die Justifikation als das Ein und Alles, als den Kern des ganzen Christentums behandelte, blieb sie vollends im mittelalterlichen religiösen Wesen stehen. Denn als „Problem“ war der Gedanke gerade auch der Mittelpunkt des katholischen Systems. Ganz diesem entsprechend, seinen Beschwerungen der Seele im Streben nach „Heilsgewissheit“, war die „Not“, die Luther mit seinem Gnaden- und Glaubensbegriff überwand.

Nicht minder ist 2. die reformatorische Ethik mittelalterlich geartet und bedingt geblieben. Es bleibt die Idee eines „christlichen“ Kulturideals bestehen. Nur „reiner“ soll dieses Ideal vorgestellt werden, als die Papstkirche es erfasst hatte. Das Weltliche soll wider die selbstgemachte Heiligkeit des Mönchtums rehabilitiert werden. Aber man kam nicht etwa zu wirklicher „Sekularisationsstimmung“ den weltlichen Interessen gegenüber. Vielmehr erreichte man nur eine neue Art von „Askese“, die „innerweltliche“ Askese. Das paulinische „Haben als hätte man nicht“ wird die leitende Idee. Dazu stimmt man die Seele vollends auf Himmelssehnsucht. Einen positiven Zweck und Sinn hat das Erdenleben nicht, es ist eine Zeit des „Wartens“ auf die letzte „Erlösung“. Die Idee der lex naturae wird fortgeleitet und sie rechtfertigt, wie zuvor, das gewohnte Staatsleben etc. Daneben verschärft man jedoch vollends die Theorie von der „Erbsünde“ und verdüstert dadurch nur die sittliche Selbstbeurteilung noch über das Mass hinaus, welches das katholische Mittelalter erzeugt hatte.

Noch kommt 3. das protestantische Staatskirchentum und 4. die protestantische Autoritätslehre in Betracht. Hatte das Mittelalter „alle Menschen“ für Gott und seine „Offenbarung“, für die kirchliche „Erlösung“ und die „kirchliche absolute Wahrheit“ in Anspruch genommen, der Protestantismus tat es nicht minder. Es macht keinen andern als relativen Unterschied aus, wenn man zuvor den Papst, jetzt das „Wort“ zum „Stellvertreter Gottes“ auf Erden erklärte. Der Protestantismus erstrebte ja nicht mehr einen „Universalstaat“ christlicher Art, aber die kleinen Einzelstaaten, mit denen er sich genügte, dachte er in der Theorie nicht viel anders als die alte Kirche sich das „Weltreich“ konstruierte. Auch für ihn hat der Staat seinen Zweck an der Förderung des Christentums. Sogar das Ketzerrecht behielt der Protestantismus in „gemilderten Formen“ bei.

Nun aber ist doch 5. ein Moment an der Reformation zu betonen, das immerhin das Niveau des Mittelalters verlässt.

Den „Sakramentalismus“ jener Periode hat die Reformation aufgegeben. Die Sakramentsidee ist schliesslich der „religiöse“ Mittelpunkt des Katholizismus und hier hat Luther wirklich das katholische System „durchbrochen“. Kein „sinnliches Wunder“ hat er vorausgesetzt für die Erlösung, sondern nur ein „Wunder des Gedankens“, das „Wunder“ des Erlebnisses, dass der Mensch die Gnade „vertrauensvoll bejahen kann“. Damit war das „Priestertum“ gefallen, auch das „gesetzliche Wesen“. Alles ist letztlich „in die Sphäre des Gedanklichen und des psychologisch Verständlichen gezogen“. „Der Gedanke kann sein mitten in allem Weltlichen; und seine religiösen Wirkungen können uns begleiten und durchdringen mitten in allem Tun des Berufs“. Damit ist die Bahn freigelegt worden für die mit der Zeit gekommene Idee von der „Immanenz Gottes“.

Es ist, wie ich schon sagte, nicht zu erkennen, wie Tr. dazu kommt, diese vier bezw. fünf Ideen als die eigentlich charakteristischen Momente der „Reformation“ herauszuheben, vollends sie nur soweit zu verfolgen, in Konsequenzen und Prämissen zu beleuchten, als er tut. Mit Namen tritt allenfalls bei ihm hier und da Luther hervor. Aber gerade Luther würde Tr.s Auffassung seiner Vorstellungen zum grossen Teil ablehnen. Vor allem würde er sich wundern, und ich kann das nur mit ihm tun, dass Tr. es nicht als einen Bruch mit dem „Mittelalter“ gelten lassen will, wenn er dessen „Formen“ mit neuem „Inhalte“ erfüllt hat. Ja seit wann ist denn die Form die Hauptsache an einer geistigen, gar an der religiösen und sittlichen Entwicklung? Man traut seinen Augen kaum, dass Luther deshalb religiös auf dem Boden des Mittelalters geblieben sein soll, weil er mittelalterliche Termini fortleitet und sie „nur“ anders „versteht“. Unter „Gnade“ denkt er sachlich was anderes als die katholische Lehre. Aber er redet eben von „Gnade“, das ist Beweis genug, dass er in den mittelalterlichen Horizont gebannt blieb. Mir scheint das nur Sinn zu haben, wenn das ganze Justifikationsproblem lediglich aus mittelalterlichen Stimmungen als solchen entstehen konnte

und für einen modernen Menschen, scl. einen modernen frommen Menschen, natürlich nicht besteht, d. h. wenn es nur den Charakter eines „Zeitproblems“ der Vergangenheit hat. Da sind wir nun freilich sogleich bei der Frage der „Vorurteile“, und mehr will ich auch hier nicht konstatieren. Es ist recht interessant und hat mir zu denken gegeben, dass Tr. die Lösung des Justifikationsproblems bei Luther in ihrer „Einfachheit“ als letzte Ausspitzung der Entwicklungen, die unter dem Namen der Mystik und des Nominalismus gehen, erfasst. Aber Luther hat seine Lösung ganz anders empfunden! Er hat von Mystik und Nominalismus lange gezehrt, dann aber erkannt, dass er nicht etwa bloss einen Schritt weiter gehen müsse als sie, sondern mit ihnen brechen müsse. Man hört ja auch bei Tr. zuletzt davon, dass der Glaube in Luthers Empfindung etwas von einem „Wunder“ an sich getragen habe. Aber Luther hat dieses Wunder doch nicht etwa mit dem „Sakraments“-Wunder kontrastiert. Im Gegenteil das Sakramentswunder hat er vielmehr bestehen lassen. Aber er hat es für ein Wunder in Gottes Entschluss gehalten, dass ein favor Dei bestehe. Das eröffnet ganz andere Perspektiven, als Tr. sie erkennt. Auf Luthers, oder sagen wir auf den für den Protestantismus ursprünglich massgebenden Gottesbegriff einzugehen, hat Tr. für unnötig gehalten. Nicht minder kommt der Inhalt und die Tragweite der sittlichen Ideen Luthers bei ihm zu kurz. Mit dem konkreten Gottesgedanken und mit der Art, sich das Sittengesetz zu vergegenwärtigen, hängt vieles, jedenfalls das Eigentümlichste am reformatorischen Offenbarungs- und Autoritätsgedanken zusammen: wenn nicht wieder die „Form“ die Hauptsache sein soll, so ist hier von vorneherein ein tiefer Gegensatz zum Mittelalter vorhanden. Auch der Inhalt der Idee vom „Himmel“, von der Seligkeit, der bei Luther nicht mit dem mittelalterlichen zusammenfällt, kommt bei Tr. nicht zu seinem Rechte. Ferner wäre von der Kirchenidee im Sinne Luthers viel mehr zu sagen, als Tr. tut. Tr. wird urteilen, dass ich mich an Nüancen hinge. Ich glaube, dass eine Diskussion, die

wirklich auf das Detail eingehen könnte, ihn bald ins Unrecht setzen würde. Doch daran knüpft sich zugleich eine Erwartung, dass Tr.s Konstruktion letztlich „anregend“ wirken und neuer Forschung Anlass bieten werde. Wenn ich sehe, wie Tr. zwar überall geistvoll, aber auch herrisch-willkürlich das Material, das die Quellen bieten, behandelt, so erwarte ich von seiner Darstellung den Anstoss zu einer Reaktion wider seine kühnen Urteile, so doch, dass eine Bereicherung der Fragestellungen übrig bleibt. Er bricht in Teil A. überall zu früh ab, wenn man an Luther denkt. Abstrakte psychologische Kombinationen dienen ihm auch wiederholt als ausreichende Begründung. Natürlich kann er nicht alle „Quellen“ nennen und vorführen. Aber seine Methode ist in der Intuition zu deutlich beengt, als dass seine Resultate gedeckt erschienen.

Wertvoll an Tr.s Darstellung ist, dass sie fast immer fesselnd bleibt. Was in Teil B. behandelt wird, ist nach allem dem, was da schon von andern gesagt ist, schwer so vorzutragen, dass auch der Sachkenner gern folgt. Tr. ist hier unzweifelhaft oft etwas breit, manches nimmt zu sehr den Charakter einer Erzählung an, was nicht zum Tenor des Ganzen passt. Aber es tut doch wohl jedem noch einen Dienst, was er vorträgt. Tr. hat es hier mit den Einzelformen und -trägern der Reformation zu tun. Vorab kommt der Humanismus, besonders Erasmus zur Sprache. Das humanistische Renaissance-Christentum lässt er auslaufen in dem Sozinianismus und Arminianismus (was doch nur einer der Ausgänge heissen kann). Dann folgt Luther. Ich kann nicht finden, dass Tr. hier nachträglich rechtfertigte, was er in Teil A. als Quintessenz der „evangelischen“ Reformation gekennzeichnet hat; auch in der individuellen Behandlung kommt Luther nicht zu seinem Rechte. Die Skizze über Zwingli ist richtiger. Aber gerade Zwingli bedeutet für die Folgezeit des Protestantismus fast nichts. Ich empfinde sehr tief Zwinglis Grösse, aber in eine Geschichte des „Protestantismus“ gehört er nur andeutungsweise. Dann folgen